

Capítulo segundo. ¿Una moral imparcial?	131
I. Ética y moral: a propósito de una distinción	135
1. Filosofía moral y saber ético	137
2. El objeto de la ética y de la moral	140
II. La imparcialidad en la moral como justificación	144
1. Justificación y prioridad de lo justo sobre lo bueno	146
2. ¿Universal en qué sentido?	150
3. Razón práctica y razón justificadora	153
4. La anulación de la razón práctica como facultad subjetiva	158
5. Imparcialidad e intereses	165
III. La imparcialidad en la ética	169
1. Interés personal e imparcialidad	174
2. Egoísmo y simpatía	177
3. Autointerés y simpatía “sustanciales”	179
4. Imparcialidad y regla áurea	185
IV. Éticas plurales	189
1. Pluralismo: ¿un hecho o un valor?	192
2. Multiculturalismo e inconmensurabilidad	198
3. Primado del juicio subjetivo y dimensión institu- cional de la razón	203
4. Imparcialidad, objetividad y verdad ética	206

CAPÍTULO SEGUNDO

¿UNA MORAL IMPARCIAL?

El debate ético contemporáneo, muy articulado y complejo, afecta al contenido de la ética, a su objeto, fin y estatuto epistemológico. No pretendemos reconstruir ese debate. Con un alcance más modesto reflexionaremos sobre algunas cuestiones relevantes en relación con la imparcialidad y los problemas que ésta genera en el terreno moral.

Partiremos de una constatación: la imparcialidad está presente como valor dominante en la cultura moral contemporánea y consideramos que esa centralidad depende de la manera peculiar en que se percibe el fenómeno moral. Y viceversa: este modo peculiar de entender la ética está influido también por una determinada concepción de la imparcialidad. Por ahora, a los términos moralidad y ética los consideraremos sinónimos: más adelante los distinguiremos. Notamos también que los diversos significados que admite la imparcialidad son todos sustancialmente reconducibles a la doble dimensión anteriormente señalada: el sentido epistemológico como objetividad —corrección en el juicio— y el sentido intersubjetivo, como principio normativo que impone respetar una proporcionalidad entre intereses diversos. Veamos ahora con detenimiento la relación entre moralidad e imparcialidad.

Para determinar el significado de “imparcialidad” en la experiencia práctica habíamos acudido a dos tradiciones: la aristotélica y la kantiana. También ahora partiremos de dos modos diversos de entender la moralidad y su relación con la imparcialidad.

Para el primer modelo, el problema consiste en fundamentar las pretensiones de validez universal de un principio de acción moral. La estructura de la moral así entendida se configura de dos mane-

ras: como determinación de métodos para validar principios “dados” —independientemente del modo en que hayan sido identificados por los individuos— o como determinación de mecanismos para individuar —“construir”— principios morales válidos para todos. La búsqueda de métodos de validación de principios morales comprende las distintas modalidades del *test* de universalizabilidad. Los mecanismos para individuar principios morales pretenden identificar la mejor posición epistémica con el fin de realizar esta tarea; por ejemplo, las diversas versiones de la posición originaria, los métodos del observador ideal o la mirada externa al sistema. En este modelo, la imparcialidad se hace presente en la argumentación y justificación de las acciones morales y de los principios del actuar moral. La imparcialidad en los procesos de justificación y argumentación se manifiesta a través de juicios y constituye una característica de los procedimientos que realizan esas operaciones. En este primer modelo prevalece, pues, el aspecto epistemológico de la imparcialidad, es decir, su configuración como una cualidad del juicio.

Existe una segunda concepción de la moral —en este caso se la denomina ética— cuyo objetivo es “guiar” las acciones. La ética consiste, pues, en un conjunto de principios orientadores del actuar humano. Con ella pretendemos responder a la pregunta sobre la vida buena: “qué vida es buena para ser vivida”. La imparcialidad se plantea aquí como criterio para determinar qué acciones son necesarias para una vida buena, de ahí que ya no se trate solamente de una cualidad del juicio, sino también de un principio normativo “material”: un valor a realizar. El contenido específico de ese valor es el equilibrio intersubjetivo (lo que no significa excluir de la ética la imparcialidad como rectitud del juicio). En todo caso podemos decir que la moralidad de una acción depende de que haya incorporado o no el valor de la imparcialidad. Tampoco significa esto que la imparcialidad sea el único valor que deba realizarse: es uno entre la pléyade de valores que deben tomarse en consideración. Pertenecen a este modelo todas las concepciones que van a la búsqueda de los principios de acción. Los principios que orientan

las acciones y las relaciones intersubjetivas pueden ser múltiples: el *self-interest*, la benevolencia, el altruismo, la caridad. Para determinar la moralidad de una acción, la imparcialidad siempre juega un papel junto a los principios éticos: puede comparecer (o no hacerlo) y puede resultar prevalente (o subordinada) respecto de esos principios, pero siempre está presente. Ante el caso concreto, los principios éticos han de ser ponderados y jerarquizados. La jerarquización de los principios es el resultado de un juicio que consiste en evaluar —valorar, ponderar— el peso que debe concederse a cada uno de ellos en una situación determinada.

Podríamos identificar una tercera acepción de la moral que presenta alguna semejanza con los dos modelos anteriores. De acuerdo con él, la aprobación moral está guiada “directamente” por sentimientos como el autointerés, la simpatía o la empatía. Es semejante al segundo modelo —el de las denominadas teorías éticas— por su propuesta de principios “materiales” de moralidad dirigidos a guiar la acción, pero difiere de él porque los sentimientos o las inclinaciones sustituyen al juicio. El sentimiento constituye una motivación “no cognitiva” —entendiendo por *cognición* lo relativo a un acto de conocimiento— que induce “automáticamente” a la acción. En este caso, la imparcialidad dependería de la conjunción entre un principio (por ejemplo, el amor propio) y una inclinación (como el sentimiento de benevolencia). Pero llevando al extremo esta línea de pensamiento podría considerarse un eventual choque entre principios o sentimientos opuestos y entonces estaríamos ante una imparcialidad sin juicio que, presumiblemente, resultaría bastante precaria y aleatoria. En toda acción moral siempre concurren sentimientos diversos, pero deben ser sometidos a un juicio en función de principios: sólo desde esa posición epistemológica puede realizarse un juicio imparcial. La presencia de los principios en ese juicio colocaría el modelo cerca del segundo grupo de teorías. Pero la idea de que el contraste de sentimientos es la situación idónea para la individuación de los principios, lo acercaría al primero de los modelos.

La triple distinción de modelos que acabamos de esbozar está basada sobre la tesis moderna de la separación entre lo justo y lo bueno (y en la prioridad de lo justo sobre lo bueno),²⁷⁴ así como de la distinción entre moral y ética.²⁷⁵ Nos detendremos sobre esta última ya que permite distinguir dos acepciones diversas de imparcialidad. Aunque la distinción entre moral y ética siempre acaba derivando en la distinción entre ética clásica y ética moderna, aquí analizaremos dos modelos diversos que pueden encontrarse tanto en la antigüedad cuanto en la modernidad.

En el primer modelo —la moral como justificación— la imparcialidad aparece en su acepción epistemológica, en tanto objetividad en el juicio; en el segundo modelo —la ética como guía de las acciones— resulta más adecuado el significado de imparcialidad en cuanto principio normativo que exige la igual consideración de todos. Según vimos, la acepción epistemológica de la imparcialidad está siempre vinculada con su dimensión intersubjetiva, aunque sea posible distinguirlas analíticamente. De ahí que el punto de conexión entre estas dos concepciones —y también su divergencia— se encuentra en la intersubjetividad. Es decir, la intersubjetividad en la acepción epistemológica es el *medio* para alcanzar la imparcialidad; en cambio, cuando hablamos de imparcialidad-justicia pretendemos indicar que la intersubjetividad es el *contexto* de la imparcialidad, desde donde se muestra la particular relación de proporción entre los intereses que ella pondera. En este último caso, el carácter plural de los sujetos y su interdependencia —derivadas de la idea de intersubjetividad— permiten dar relevancia a un cierto tipo de relación entre ellos (determinan un *estándar* de “relaciones buenas y equitativas”) y ello hace posible establecer un modelo normativo de relaciones sociales.

²⁷⁴ Rawls, J., “La priorité du juste et les conceptions du Bien”, *Archives de Philosophie du Droit*, 33, 1988, pp. 39-59.

²⁷⁵ La distinción utilizada aquí entre moral y ética (la primera relativa a la justificación, la segunda relativa a la guía sobre la vida buena) se encuentra en Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 87 y ss.

Obviamente, el problema de la moral no se reduce a la imparcialidad,²⁷⁶ pero nosotros la hemos situado aquí en su contexto más relevante por su vinculación directa con el carácter relacional. Por tanto, del análisis del fenómeno moral que realizaremos quedarán excluidos muchos aspectos importantes no directamente conectados con la imparcialidad. En la ética clásica de la virtud, podemos hablar de imparcialidad como relación equilibrada consigo mismo y con el mundo: una relación de mesura respecto de las propias facultades y pasiones, y de equilibrio respecto de los otros. Utilizaremos ese sentido clásico de imparcialidad, aunque también se la identifica con virtudes como la moderación, la templanza o la justicia,²⁷⁷ que para nuestra perspectiva son significados secundarios o derivados.

Pretendemos verificar la hipótesis de que la estructura del problema moral no permite separar los dos significados de imparcialidad delineados en el capítulo precedente. Cuando se utiliza la dimensión epistemológica de la imparcialidad, se presupone de manera implícita su aspecto ético-intersubjetivo y viceversa: la dimensión intersubjetiva de imparcialidad presupone determinadas implicaciones epistemológicas.²⁷⁸ Esta interdependencia constituiría una especificidad de la imparcialidad en el ámbito ético a diferencia del ámbito político y jurídico.

I. ÉTICA Y MORAL: A PROPÓSITO DE UNA DISTINCIÓN

Antes de examinar la relación de la imparcialidad con la ética o con la moral, habría que profundizar en la distinción, ya apuntada, entre moral y ética, muy significativa en la actualidad. Las raíces

²⁷⁶ Contra Barry, B., *Teorías de la justicia*, cit., p. 317.

²⁷⁷ Cfr. Platón, *La República*, cit., libro VIII, 560 e.

²⁷⁸ La resolución del problema de la imparcialidad en el ámbito moral remite a una cuestión más amplia: se trata de saber si el problema moral coincide totalmente con la moral de la justificación, o bien, con la ética como guía de las acciones.

de esta distinción están ligadas a la evolución del *saber* en la cultura occidental, con su redefinición del papel de la filosofía y del conocimiento científico, así como sus repercusiones sobre el saber moral y el conocimiento ético.²⁷⁹

Conviene precisar que la distinción —convencional pero útil— del binomio moral/ética no es equivalente a la del famoso binomio anglosajón *ethics/morality*. La concepción anglosajona de moralidad responde a la idea de conjunto de prácticas morales, de costumbres o, incluso, de convicciones o sentimientos —en vigor o no— propios de una comunidad. En el binomio anglosajón, el contexto de las justificaciones,²⁸⁰ de la racionalización de los principios y las prácticas de moralidad es propio del ámbito ético (y no de la moral). La distinción que nosotros utilizaremos entre moral y ética, generalmente aceptada, resulta más cercana a la tradición continental. La dicotomía *moral/ethics* (anglosajona) indica la distinción entre un objeto y el saber sobre ese objeto. La dicotomía moral/ética (continental) permite, sin embargo, distinguir dos tipos de saber respecto a los hechos morales y dos tipos de objetos del saber moral. La distinción conceptual entre ética y moral debe seguir, en todo caso, dos itinerarios: el nivel del conocimiento *ético* (o *moral*) y el nivel del *objeto* de ese saber.

La divergencia entre ética y moral es expresión de una característica “sociológica” de la moralidad contemporánea: la diversificación y fragmentación de las concepciones éticas, un dato obvio en el panorama multicultural y pluralista de nuestro tiempo. Por consiguiente, resulta más correcto hablar de “éticas” en plural y no

²⁷⁹ González, A. M., “Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo”, *Anuario filosófico*, 33, 2000, pp. 797-832.

²⁸⁰ No se trata, obviamente, de una distinción universalmente válida. Muchos autores, sobre todo de matriz anglosajona, tienden a identificar lo que nosotros entendemos como moral de la justificación con el “pensamiento ético”. Un ejemplo, entre muchos, Nagel, T., *Una mirada de ningún lugar*, cit., p. 161: “el argumento de la ética es como implicarse en el razonamiento práctico y en la justificación de la acción”.

de “ética” en singular, y utilizar el término “moral” en singular en vez de “morales” en plural.

1. *Filosofía moral y saber ético*

La distinción contemporánea entre moral y ética se remonta a la identificación realizada por Kant entre filosofía y crítica, posteriormente sistematizada y asimilada tras una precisa evolución del saber crítico y del concepto de ciencia. Las principales novedades introducidas en el curso de esta evolución afectaron al significado de saber filosófico y a la consolidación del carácter empírico del conocimiento. No podemos analizar a fondo estas cuestiones, tan sólo nos ocuparemos de observar algunas consecuencias de tales procesos.

Una primera diferencia entre filosofía moral y ética, como decimos, se encuentra en la identificación de la primera con el carácter crítico.²⁸¹ La ética aparece como un saber “no crítico” pero no por ello necesariamente “no científico”. La ciencia que tiene como objeto la ética podría entenderse, por ejemplo, como “ciencia de las costumbres” —una suerte de sociología de las reglas morales— que en ese caso resultaría afín a la *ethics* de la tradición anglosajona. No obstante, en Kant la ciencia de las costumbres sigue siendo una indagación de carácter filosófico, y no tiene todavía un corte sociológico o empírico debido a que la ciencia social aún no se funda sobre la verificación empírica, cosa que sucederá poco tiempo después.

Ese paso decisivo hacia el carácter empírico del conocimiento se realiza a través de un complicado itinerario, que da lugar al nacimiento de la ciencia moderna e incide indirectamente sobre la moral. Una de las vías por las cuales el saber científico repercute en la moral radica en la famosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor que, a su vez, se refleja en la distinción entre hechos y

²⁸¹ Cfr. el prólogo y la introducción de Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, cit., pp. 36-59. Tal distinción ha sido sistematizada por Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 87-105.

deberes, derivada de la llamada “ley de Hume”.²⁸² Entre estas dos dimensiones de la realidad se denuncia un salto ontológico. Hasta Kant, los deberes constituían el significado de las acciones. La tradición empirista, por el contrario, establece una heterogeneidad entre los hechos empíricos y los normativos, a partir de una peculiar concepción del conocimiento: los hechos son susceptibles de verificación empírica pero no así los deberes. De los hechos puede darse un conocimiento científico empírico que no puede darse respecto de los deberes. La denominada “gran división” determina no sólo la heterogeneidad de los hechos morales y empíricos, sino que establece también la tesis de que el acceso cognitivo a los significados morales es impracticable, ya que solamente los hechos son susceptibles de conocimiento y el único “conocimiento” que puede denominarse como tal es el conocimiento empírico. A pesar de la contundencia y difusión del planteamiento, esta última consecuencia afirma algo que está por demostrar. En principio, la heterogeneidad entre hechos y valores implica sólo una diversidad entre los saberes que los tienen como objeto, pero no implica necesariamente afirmar que puede darse un conocimiento “auténtico” de unos y no de otros.

La “empirización” del conocimiento ha llevado, sin embargo, a la articulación de la “ciencia de las costumbres” como una ciencia positiva y descriptiva de las convenciones, principios, reglas y acciones éticas propias de una determinada sociedad; esto es, una ética descriptiva. Se asume, casi consecuentemente, que la única posible finalidad cognoscitiva de una ética que acepta la distinción entre hechos y valores, consiste en la descripción de las prácticas morales de los sujetos en una comunidad determinada y, en su caso, de los hechos lingüísticos que los reflejan. La reflexión ética se articula, pues, de dos maneras fundamentales: puede versar sobre

²⁸² Una reconstrucción de las diversas facetas de la ley de Hume, de las objeciones y los argumentos que la sostienen, puede verse en Celano, B., *Dialettica della giustificazione pratica*, cit. El autor demuestra como, en última instancia, la ley de Hume coincide con una característica “genuina” del razonamiento práctico; en otras palabras, constituye un problema intrínseco del juicio práctico.

el plano de los hechos y entonces se concretará en una constatación sociológica de los hechos morales (la denominada ética descriptiva); o puede versar también sobre los usos del lenguaje, esto es, sobre el ámbito de los usos lingüísticos que expresan contenidos morales —que también son, de algún modo, hechos sociales— (es el caso de la metaética)²⁸³ y, entonces, la ciencia de las costumbres tendrá como objeto identificar el modo en el que se emplea el lenguaje moral, con el fin de purificarlo de los usos impropios.

El carácter trascendental de la moralidad en Kant, aunque está en línea con la *gran división*, constituye, sin embargo y al mismo tiempo, una reacción frente a ella, puesto que admite todavía la reflexión crítica y, sobre todo, porque se sustrae a la acusación de paso indebido de los hechos a los valores, del ser al “deber ser”. En efecto, la idea de Kant de transferir el saber moral a la filosofía trascendental constituye una opción alternativa respecto a la crítica humeana, porque hace posible un nivel de crítica de los principios morales más allá de las acciones concretas: el nivel de la *validez*. A este carácter “trascendental” del fenómeno moral se remiten todas las concepciones centradas sobre la validez de los principios morales; concepciones que, sustancialmente, convergen en la cuestión de la universalidad de estos principios.

Como dijimos, una vez aceptada la *gran división*, la opción residual respecto del saber trascendental es la descripción de los hechos morales o de los usos del lenguaje. El conocimiento moral se articula, pues, como saber trascendental o como saber descriptivo. Este último puede centrarse, a su vez, sobre los hechos o sobre los usos lingüísticos. Pero ¿qué son los “hechos morales”?

La única alternativa para una calificación trascendental de los hechos morales, que los libere de ser objetos de un saber meramente sociológico, es su comprensión como hechos dotados de un significado intencional.²⁸⁴ La intencionalidad puede ser comprendida

²⁸³ Tal es la perspectiva de Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

²⁸⁴ En la línea de Anscombe, G. E. M., *Intention*, *cit.*

de dos maneras: como tendencia hacia un fin o como tendencia hacia el objeto de la volición de un sujeto. En la perspectiva kantiana, la interpretación teleológica queda excluida por el carácter formal de la moralidad. De ahí que los hechos morales, en su génesis, sean “tomas de posición”, “elecciones” o “preferencias”.²⁸⁵ Ellos constituyen, básicamente, la materia prima que debe someterse al control de validez. En efecto, las tomas de posición, las elecciones o las preferencias, si no son racionalmente justificables es que no pueden justificarse. El procedimiento de verificación moral está orientado, pues, a determinar el carácter imparcial de los hechos que aspiran a convertirse en “morales”.

2. *El objeto de la ética y de la moral*

La distinción entre ética y moral se revela ilustrativa y particularmente importante para el tema de la imparcialidad, también en un segundo sentido: el relativo a la distinción entre el objeto de la ética y el objeto de la moral.

Desde el punto de vista de su objeto, la moral se refiere a los principios válidos, justos o correctos para todos; la ética, en cambio, se refiere a cómo el “yo” debe vivir (o bien, cómo debe vivir esta comunidad o este grupo determinado); es decir, cómo puedo vivir un yo —un individuo concreto— una vida que exprese realmente aquello que es.²⁸⁶ Se trata de un problema vinculado con el de la identidad.²⁸⁷ Los principios o las reglas de la moral deben ser, por ello, distintas de las de la ética. La diferencia fundamental radica, pues, en el carácter *universal* de la moral y en el carácter *particular* de la ética. En efecto, al igual que la validación de los principios es una cuestión de universalidad, el problema de la identidad es una cuestión de particularidad.

²⁸⁵ Utilizo por ahora estos términos en sentido no técnico, entendiéndolos, además, como sinónimos.

²⁸⁶ Dews, P. P., *The Limits of Disenchantment. Essays on European Philosophy*, Londres, Verso, 1995, pp. 205 y 206.

²⁸⁷ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 99 y 112.

Para comprender la separación entre lo ético y lo moral hace falta partir de una doble premisa, consecuencia de la evolución de la moral en dos líneas aparentemente opuestas: la que afirma el carácter “privado” de las acciones morales y su irreductible inherencia en la subjetividad y la que contempla la universalización como criterio de moralidad. En realidad son dos tendencias interdependientes. El carácter privado de la toma de posición moral es el que hace necesaria una justificación proporcional en términos de universalización. En efecto, donde una acción ha sido realizada con base en reglas válidas para todos o, en todo caso, razonables, la justificación es superflua.

En cuanto a los principios de la moral, puesto que tienden a convertirse en norma válida para todos, resulta oportuna la exigencia de validez.²⁸⁸ Progresivamente, la moral se abstrae del contexto y pierde conexión con la historia y con el tiempo, tanto del sujeto como de las comunidades. Presenta, sin embargo, la ventaja de ser susceptible de argumentación y de justificación. Moralmente válidas son, pues, las normas justificadas o, al menos, susceptibles de justificación. En esta concepción —y en cualquier modelo en el que se confía la validez a un procedimiento— la imparcialidad no está a disposición del sujeto; es decir, no consiste en una posible cualidad suya. El punto de vista imparcial, en este caso, se impone sobre quienes quieran que, en general, entren en esta forma de reflexión del actuar orientado hacia el acuerdo,²⁸⁹ ya que la búsqueda de la validación es un acto de comunicación. Aunque también es posible justificar una acción respecto de sí mismo, se trataría de un tipo de comunicación contrafáctica, con una apertura hacia lo universal. El problema de la justificación resulta, por tanto, estructuralmente vinculado a la intersubjetividad.

Obviamente, cuando un principio moral es válido sirve para la acción. La cuestión reside en resolver el problema de la validez,

²⁸⁸ El mejor ejemplo de este tipo de teoría es la de J. Habermas. Una exposición sintética en *id.*, *Facticidad y validez*, *cit.*, pp. 9-16.

²⁸⁹ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, *cit.*, p. 109.

que es completamente distinto del de la aplicación: “la *aplicación* imparcial de principios y reglas válidos surge sólo como un *problema derivado*”.²⁹⁰ Este segundo problema, el de la “aplicación”, exige una vinculación entre lo particular y lo universal —propia del juicio— en la cual se pone en juego, según una modalidad subordinada a la primera, el criterio de imparcialidad. En todo caso, es significativo notar que la imparcialidad no se agota en el punto de vista moral universal: se hace necesaria también en el paso hacia la aplicación. Dentro de este segundo nivel, el sentido de la imparcialidad queda vinculado con el conjunto de casos que deberán resolverse del mismo modo si son semejantes y de modo diverso, si no lo son. Aquí la imparcialidad ya no entra en juego como tendencia a la universalidad, sino como criterio de “distribución” de una atención igual para todos los casos.

La dificultad de conectar el problema de la justificación y el de la aplicación ha sido puesta de relieve por el comunitarismo y las teorías feministas. Ambos sostienen que las teorías morales basadas en la justificación universal (la tesis de que lo vinculante es aquello que obtiene el consenso justificado) extrapolan la razón práctica del contexto de la eticidad y la vinculan a un punto de vista restringido, que viene fijado mediante el principio de universalización. Este punto de vista moral requiere de la abstracción bajo diversos aspectos: la indispensable abstracción de los motivos de los participantes, la abstracción de la situación y la de las instituciones y formas de vida existentes.²⁹¹

En el extremo opuesto, la ética, como conjunto de principios dirigidos a la orientación de la vida, tiene que presentarse, necesariamente, como concreta, contextual y particularista, con la ventaja de mirar la realidad de la vida moral —la orientación de la vida en su dimensión práctica— con un sentido pleno. El problema de la imparcialidad radicaría, entonces, en determinar su capacidad para guiar las acciones, para constituir un principio suficiente de actua-

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 80.

²⁹¹ *Idem*.

ción y, finalmente pero no menos importante, de ser practicable por parte de los agentes morales.

A diferencia de la moral, la ética podría definirse en atención al contexto. La ética se refiere, exclusivamente, a cuestiones relativas a la vida buena en función de contextos y situaciones particulares y de tradiciones igualmente particulares. La contextualización comporta una necesaria fragmentación entre éticas diversas, siendo necesaria una comunicación entre ellas para evitar la disgregación del saber ético en distintos saberes inconmensurables. El problema de las diversas éticas es, en efecto, el de su comunicación.

Ni siquiera el punto de vista moral ha escapado al avance de la fragmentación. Una visión más cercana a la realidad de lo moral no mira, efectivamente, a la individuación de normas o reglas válidas para todos. Más bien, la irreductible singularidad de las posiciones morales induce a definir la moralidad como aquella “perspectiva desde la que nosotros, apoyados sólo en razones, podemos decidir imparcialmente entre pretensiones normativas controvertidas”.²⁹² No se trata, pues, de una cuestión general sobre las reglas morales válidas para todos en todos los tiempos, sino de confrontar pretensiones normativas concurrentes, de las cuales unas podrán universalizarse y otras no.

Por ahora, dejamos abierta la cuestión relativa a la posibilidad de comunicación entre pretensiones normativas contrapuestas (volveremos sobre ello a propósito del pluralismo) y retomamos la diferencia entre ética y moral. A primera vista, la diferenciación entre ambas podría acercarse a la distinción entre las dos dimensiones de la imparcialidad a las que ya nos hemos referido. En efecto, la imparcialidad en una moral centrada sobre la justificación, puede remitirse al concepto epistemológico de imparcialidad. Por su parte, en el ámbito de la ética —entendida como reflexión sobre la vida buena— resulta más adecuado el concepto de imparcialidad como actitud de justicia. De todos modos, ambas dimensiones están intrínsecamente ligadas y se reclaman recíproca-

²⁹² *Ibidem*, p. 88.

mente. La verificación de la validez de una pretensión normativa presupone la imparcialidad que regule la igual distribución en la consideración de todas las opciones que se someten a la validación; es decir, presupone la imparcialidad como actitud de justicia en sentido amplio. Por otra parte, el principio ético de imparcialidad impulsa a mirar las cosas desde el punto de vista de su aceptabilidad, por tanto, desde la objetividad del juicio.

En última instancia, afirmar que la moral de la justificación presupone una ética de la imparcialidad (el paradigma de las éticas que asumen el principio de imparcialidad), supone aceptar que en la base de toda teoría de la justificación se encuentra una teoría del valor normativo de la imparcialidad. En ese sentido hemos hablado de “éticas de la imparcialidad”.²⁹³ Desde este punto de vista, los problemas que la imparcialidad plantea a la ética son problemas también comunes a la moral de la justificación.

Por otra parte, la dimensión conceptual de la ética como doctrina de la vida buena, se aproxima al tema de la identidad y se aleja de la perspectiva de la imparcialidad como objetividad en el juicio. El progresivo acercamiento de la ética al problema de la identidad ha generado, en efecto, su progresivo alejamiento de la imparcialidad, problema que alcanza su punto culminante en la dimensión política.

II. LA IMPARCIALIDAD EN LA MORAL COMO JUSTIFICACIÓN

Hemos subrayado en varias ocasiones cómo en la diversidad de concepciones y posiciones morales actuales no preocupa el problema de orientar la acción —que se deja al arbitrio del individuo— sino que prevalece la cuestión de justificar la acción moral. Bajo esta óptica, la imparcialidad se configura como un punto de

²⁹³ Véase el apartado IV, punto 2, “Éticas imparciales y perspectiva contractualista”, del capítulo primero.

vista “objetivo”. La objetividad pura, trascendental —desde la perspectiva kantiana de la razón práctica—, sufre un redimensionamiento dentro de la *Crítica del juicio*, pero, sobre todo, son los seguidores de la tradición kantiana quienes terminan por identificarla con la “intersubjetividad” lo que vendría a ser como una versión *soft* de la universalidad.

La intersubjetividad se entiende, fundamentalmente, de dos maneras: como contexto de la moralidad y como medio de individuar o establecer lo que es moral. La primera noción, es decir, la tesis según la cual la determinación de lo justo y lo injusto se produce dentro de un proceso intersubjetivo, no es ciertamente moderna. Podría encontrarse, al respecto, una continuidad entre autores tan distantes como Tomás de Aquino y Jürgen Habermas. Quizá la primera formulación de esta tesis se encuentra en Aristóteles, cuando sostiene que la sociedad es el lugar de la comunicación de lo justo y de lo injusto “esto es, en efecto, lo propio del hombre respecto de los animales, tener, él solo, la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de los otros valores: la posesión común de ellos constituye la familia y la *polis*”.²⁹⁴ En la concepción clásica, la intersubjetividad cualifica el contexto donde se suscita la indagación moral. La moralidad es una tarea común y el consenso intersubjetivo constituye el signo o indicio de la moralidad de una acción (además de ser la condición desde la que se busca el principio moral); aunque como criterio, ciertamente, la intersubjetividad no es infalible.²⁹⁵

La aparente convergencia sobre el carácter intersubjetivo de la praxis moral se convierte en una evidente divergencia cuando la intersubjetividad se interpreta a la luz de las coordenadas modernas

²⁹⁴ Aristóteles, *Política*, cit., 1253 a 16-18.

²⁹⁵ La indagación moral, pues, debe someterse a la verificación filosófica. Es cierto que la reflexión moral, en general, parte de la consideración de lo que es comúnmente compartido en la sociedad, pero las opiniones deben ser sometidas a cuidadosos exámenes para acreditar su sostenibilidad. Podemos pensar en los diálogos socráticos. Pueden verse, a este propósito, dos ensayos de Berti, E., “La razionalità pratica tra scienza e filosofia e Retorica, dialettica e filosofia”, en *id.*, *Le vie della ragione*, cit., pp. 55-98.

de la moral y la ética. La moral y la ética modernas ponen de relieve dos aspectos importantes de la dimensión moral, ambos referentes a la imparcialidad. Bajo la óptica de la imparcialidad, la moral de la justificación resalta la igual dignidad de todos los sujetos. A esto sigue —en la concepción de la moralidad como tarea común— la obligación de tomar en serio la posición de cada uno de los sujetos para poder individuar los principios válidos. La ética, en cambio, resalta la conexión entre los eventuales principios morales y la acción práctica; en otras palabras, construye un puente entre la reflexión moral y la acción moral. En buena parte, estas dos dimensiones de la moralidad son complementarias y los intentos de separarlas comportan una pérdida para el análisis moral. A continuación examinaremos los principales problemas que se derivan de identificar la moral de la justificación con la moral *tout court* y el correspondiente (y deficitario) concepto de imparcialidad.

1. *Justificación y prioridad de lo justo sobre lo bueno*

La diferencia principal entre la reflexión moral clásica y la moderna puede remontarse a la diversa relación entre justicia y bien, que se aproxima a la contraposición entre ética del bien y moral de la justicia. El objetivo de la ética consiste en ofrecer los elementos necesarios para hacer el bien y la reflexión clásica está completamente centrada sobre el problema de determinar el bien que el hombre debe realizar. La reflexión moderna, en cambio, está centrada sobre el tema de la justificación de la acción moral. A su vez, la distinción entre ética del bien y moral de la justificación se entrecruza —aunque no se corresponde totalmente— con la distinción entre ética y moral. Distinción que aparenta ser estructural, en el sentido de que se refiere a diversos métodos y diversos objetos en relación con el problema moral; aquélla, en cambio, se refiere a una característica del contexto filosófico de fondo, donde se encuadra el problema ético. Además, ética del bien y moral de la justificación presentan también características estructurales diversas. La principal diferencia radica en el hecho de que la ética del bien

es una ética de fines, por ello se configura como una ética teleológica; la moral de la justificación reviste, en cambio, un carácter exclusivamente deontológico o normativo. Por una parte, el bien incorpora una justificación en sí: lo que es bueno justifica la acción que debe realizarse. Por otra parte, decir que una acción está justificada no significa necesariamente que ella remita al bien. No obstante, la idea de justificación parece más adecuada para resolver el problema moral en contextos pluralistas que la idea de bien. En este *background*, la concepción de la moral como justificación y la tesis de la prioridad de lo justo sobre lo bueno se encuentran.

El paradigma fundado sobre la aceptación de esta tesis (prioridad de lo justo sobre lo bueno y centralidad de la justificación) presenta algunas características reseñables. Ante todo, la moral como justificación presupone la idea de que la razón práctica pierde su eficacia de causa final cuando se refiere a cuestiones fundantes.²⁹⁶ Por otra parte, como ya vimos, la cuestión de la aplicación es secundaria y diversa de la justificación. A pesar de todo, la moral de la justificación está orientada a la resolución de un problema práctico: la individuación de principios válidos para todos (principalmente, para una sociedad justa). De entrada, pues, lo que interesa es la justificación de los principios, pero al final éstos deben servir para ser aplicados en casos concretos.

La centralidad de la moral de la justificación, esto es, su compatibilidad con todo tipo de opiniones sobre el bien, proviene de la necesidad de acoger cualquier pretensión normativa sin discriminaciones, o sea, con imparcialidad. Es evidente que donde lo relevante para la moral es la justificación, todas las pretensiones —intereses, preferencias u opiniones sobre el bien— resultan equivalentes ya que no existen criterios independientes a los que someter las distintas posiciones en un juicio de discernimiento. Los criterios de validación son solamente internos a las propias operaciones de validación —o sea, de justificación—, las cuales, una vez desligadas de toda teoría del bien, se configuran como un puro procedimien-

²⁹⁶ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 87-93.

to, de acuerdo con la conocida concepción rawlsiana.²⁹⁷ En cierto sentido, esta característica manifiesta una verdad incontrovertible de la moralidad: se trata de tener como condición necesaria el carácter libre de las opciones, es decir, basarse en la elección libre e independiente por parte del sujeto.²⁹⁸

En la reflexión moral de los clásicos se contempla una moral teológicamente dirigida hacia el bien, mientras que hoy

no conseguimos entender sus especulaciones si no hacemos el esfuerzo de eliminar las nociones *quasi*-jurídicas de la ética moderna. Después de haberlo hecho, debemos preguntarnos (como hacían ellos) no “¿qué es el deber y cuál es su fundamento?” sino “¿qué objetos consideran buenos los hombres y cuál es el verdadero bien o bien supremo?”.²⁹⁹

El modelo clásico de la ética toma en consideración el carácter intencional de la acción moral, sea en cuanto querida por el sujeto, sea en cuanto referida a un objetivo, es decir, teniendo una orientación o una finalidad. La reflexión moderna insiste sobre el carácter normativo de la acción moral en sí misma, carácter que se traduce en la irrelevancia de la intencionalidad entendida como consonancia interna entre acción e intención; es decir, que haya sido querida

²⁹⁷ Como es sabido, la distinción entre procedimientos puros, perfectos e imperfectos, ha sido formulada por Rawls. El procedimiento puro se da cuando no se dispone de un criterio independiente para valorar el resultado derivado de la aplicación; el procedimiento perfecto se produce cuando se dispone de un criterio, independiente del propio procedimiento, para valorar la justicia del resultado y el desarrollo del procedimiento, y está en disposición de garantizarlo siempre; el procedimiento imperfecto se da cuando se posee un criterio independiente, pero no siempre el procedimiento puede garantizar la obtención del resultado (*cf.* Rawls, J., *Teoría de la justicia*, *cit.*, pp. 84-89).

²⁹⁸ Desde este punto de vista, las únicas teorías que se contraponen a este modelo son las teorías sistemáticas “radicales”, o sea, aquellas en las que el sistema es en sí mismo generador de preferencias. Por ejemplo, la de Luhmann, N., *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, 2a. ed., trad. de S. Pappe y B. Erker, Barcelona, Anthropos, 1998.

²⁹⁹ Sidgwick, H., *Methods of Ethics*, *cit.*, L. I, cap. IX, 1.

o deseada. En la concepción clásica, los dos aspectos de la intencionalidad son correlativos porque el bien es deseable por el sujeto. En la óptica moderna esto se rechaza, al menos desde la concepción kantiana. En ella, la moralidad de la acción es independiente de su desiderabilidad. De ahí que la diferencia entre la ética de los antiguos y la de los modernos está en el papel que juega la libertad en la moralidad, ya que ésta resulta igualmente importante e indispensable para unos y otros. La cuestión reside en determinar si la moralidad es compatible o no con inclinaciones o deseos.

En el caso de la moral moderna, lo relevante está en si el interés, la preferencia o el deseo de un bien, que se pretende como válido por parte del sujeto, puede ser o no universalizable; resulta irrelevante, sin embargo, el problema de la individuación del “verdadero” bien porque, en relación con el bien, lo único interesante es “que sea querido”. Una vez querido y, por tanto, objetivado como pretensión o interés, se hace independiente de su vinculación (o no) con la desiderabilidad. Pero no sólo porque una acción sea querida puede decirse que sea buena: ha de pasar la criba de la justificación. En cierto sentido, la finalidad del control de la universalidad consiste precisamente en intentar que una determinada pretensión pueda entrar en el mundo de la moral. Lo que es querido por un sujeto *es ya bueno para él* pero, antes de ser moral, debe ser convalidado objetivamente por el *test* de la universalidad. Sólo se considerará definitivamente moral cuando se haya acreditado su validez. En la primera fase es admitido al foro de la moralidad sólo “como si” se tratara de un contenido moral. Aquí la imparcialidad viene dada, claramente, no como una de las motivaciones o razones del sujeto, sino como un procedimiento de verificación y como un resultado de ese procedimiento. Con esto, la imparcialidad produce en la acción una misteriosa transformación hacia el plano de la moralidad: como el Rey Midas, confiere el carácter moral a una acción tan sólo con tocarla.

2. ¿Universal en qué sentido?

La otra dimensión de la moral como justificación es su referencia al carácter universal de los principios morales. Este carácter coincide parcialmente con el concepto lógico de universal, según el cual, podemos denominar universal a “aquello que por naturaleza se predica de muchas cosas... y particular, a aquello que no se predica de muchas cosas”.³⁰⁰ Traduciendo este concepto al ámbito ético podríamos decir que un principio moral es universal cuando afecta a muchos sujetos. Pero, sola, esta indicación resulta insuficiente.

Aunque no está ausente de problemas, la indicación cuantitativa ofrece perfiles relevantes: universal es aquello que se refiere a “todos”; esto es, un principio es universal cuando es válido para todos, entendido como cuantificador universal. Esta indicación resulta problemática porque la connotación cuantitativa nunca puede ser absoluta; es decir, no podemos saber nunca si un principio es realmente válido para todos, en el sentido de que todos lo acepten; de ahí la necesidad de recurrir a conceptos probabilísticos o regulativos: es universal aquello que *podría* ser querido, aceptado o compartido por todos. Al carácter probabilístico de la universalidad se añade, además, la problemática determinación de las diversas clases a las que puede referirse el “todos”: todos los hombres, todos los seres sensibles, todos los que poseen la capacidad de sufrir, todos los que pueden entender, etcétera. Una determinación cualquiera en este sentido supone ya una limitación de la universalidad.

Un principio sería universal, entonces, cuando prescribe lo mismo para todos. A esta concepción se oponen dos objeciones, excluyentes entre sí: es posible que un principio sea universal, en el sentido de que es tan general que no prescribe nada, o sea, que está vacío (y por eso prescribe lo mismo para todos); o bien, indica tan

³⁰⁰ Aristóteles, *De interpretatione*, 7, 17 a.

concretamente la misma cosa para todos, que la necesidad de imparcialidad se reduce a una mera mecánica de aplicación.

El carácter universal de un principio —en el sentido de aquello que todos podrían querer— coincide con lo que razonablemente se espera, sobre la base de razones explicables y condivisibles, que todos puedan aceptar o querer. Es, precisamente, en este sentido donde la universalizabilidad y la intersubjetividad resultan indispensables para la moral, considerando que la universalidad depende de la relación entre una pretensión, las razones y su potencial aceptación. La importancia de la imparcialidad en todas las concepciones morales se explica por la conexión entre la dimensión moral y la dimensión intersubjetiva, que, como ya vimos, están paradójicamente conectadas a la privatización de la moral.³⁰¹

La acepción más plausible de lo universal es, pues, considerarlo como un ideal regulativo, un objetivo a conquistar a través de una operación de clarificación y de explicitación de las razones que sustentan una determinada tesis o idea. “Universal” significa, “tendencialmente” universal, esto es, universalizable. Aquello que es tendencialmente universalizable lo es con relación a la comprensión de sus razones, en el sentido de que todos pueden entender su razón de ser, es decir, su justificación.³⁰² Se trata, sustancial-

³⁰¹ Debería estar ahora más claro que la privatización, en cuanto a la génesis de la moral, está acompañada de la imposibilidad absoluta del juicio moral (González, A. M., *Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo, cit.*, p. 804).

³⁰² En parte, esto significa también que todos pueden “desearlo”. Que un principio y una acción sean universales —quizá, sería mejor decir “buenos” —, significa que son deseables; entendiéndose por “deseable” aquello “no que es actualmente deseado, sino aquello que es *deseable*, entendiéndose por tal, no necesariamente ‘lo que debe desearse’, sino aquello que sería deseado con intensidad proporcional al grado de desiderabilidad en la cual el objeto fuese juzgado conseguible mediante la acción voluntaria, presuponiendo que quien lo desea tenga una perfecta previsión —sea emotiva o intelectual— de lo que será el estado de goce o fruición del bien en cuestión” (Sidgwick, H., *Methods of Ethics, cit.*, L. I, ch. IX, 3). Justamente se ha señalado que, más allá de la “desiderabilidad”, algo es deseable cuando existe una posibilidad real de quererlo, precisamente porque estamos en el ámbito de la razón práctica.

mente, de una presunción de razonabilidad. En sentido amplio, esta presunción podría remitirse a la imparcialidad como objetividad en el juicio.

Estas breves consideraciones sobre la noción de universalidad hay que ponerlas en relación con la centralidad del concepto de “ley”. A partir de la reflexión teológico-moral del siglo XVI, la ley se ha convertido en el quicio de la moral. Tal elaboración ha llegado a su culmen en la filosofía kantiana, en virtud de la cual, la ley moral es la máxima válida para todos indistintamente, es decir, que resulta universal por su propia estructura. El carácter obligatorio de una acción vendría dado por su relación con una ley moral. En última instancia, sería la ley moral la que conferiría moralidad a una acción. Pero esta vinculación ha sido genialmente interpretada por Kant. No es la existencia de una ley la que confiere moralidad a una acción que se ajusta a ella, sino que es la capacidad de una máxima de convertirse en ley universal lo que le confiere dicha categoría. La razón práctica consiste en conectar la ley universal con la acción particular, cuyo carácter obligatorio deriva de su relación con la ley universal y no tanto del bien que se persigue o de la ley a la que se obedece.

El carácter universal es independiente del objeto de la acción moral y también de los deseos e inclinaciones, por ello resulta razonable vincular la obligatoriedad de una acción práctica con la expresión de la identidad del sujeto³⁰³ o con su idoneidad para alcanzar un bien fundamental.³⁰⁴ Una vez establecido que la universalización implica la existencia de razones en favor de una pretensión, no es descabellado pensar que la relación de una acción con el bien del sujeto o con la expresión de su identidad, pueden ser razones relevantes para atribuirle moralidad. Para ello deberá deter-

³⁰³ Es el caso en que la identidad es el bien fundamental del individuo: ello es cierto en la perspectiva de la ética de la autenticidad de la que habla Taylor. Cfr. Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, introd. y trad. de C. Thiebaut, Barcelona, Paidós, 1994; *id.*, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, *cit.*, p. 59.

³⁰⁴ Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, pp. 297-350.

minarse en qué modo la imparcialidad interactúa con los contenidos de la identidad y del bien, aunque en ese caso nos encontramos ya ante problemas propiamente éticos y no morales.

3. *Razón práctica y razón justificadora*

Conviene aquí partir de un aspecto muy relevante en la moral de la justificación: la relación entre el conocimiento de lo justo y de lo injusto, la dimensión decisoria y la dimensión justificadora. Esto permite clarificar la idea de razón práctica (implícita en la moral como justificación) y el papel que en ella juegan el juicio y la imparcialidad. En el debate moderno se ha puesto el acento sobre las dinámicas justificadoras en perjuicio de las dinámicas del conocimiento y de la decisión. Además, parece comúnmente aceptado que sólo (o principalmente) las dinámicas justificadoras tienen que ver con la imparcialidad y constituyen la parte realmente importante de la moral.

La centralidad de la imparcialidad en las dinámicas de justificación, la consideración marginal de las dinámicas del conocimiento moral, la génesis de las pretensiones morales y la dificultad de captar las dinámicas de decisión, caminan por sendas paralelas. Una vez establecido que lo realmente importante para la moral es la justificación, determinar cómo se llega a formular el juicio moral subjetivo y cómo se decide poner por obra una acción son problemas que pasan a un segundo plano.

En la concepción clásica, las acciones humanas son determinantes de la *recta ratio agibilium* (*orthòs logòs*), una función de la razón que culmina con la acción justa a realizar. Un juicio —el juicio práctico connotado por la imparcialidad— *precede* a la acción y precede también al mandato de la prudencia. El aspecto “decisorio” de la acción moral está subordinado al primado de la inteligencia. Método del conocimiento, método de la decisión y eventual justificación están regulados por la razón, protagonista principal en la escena práctica. El ámbito práctico pertenece por completo a la razón práctica, que se expresa en la determinación del mejor mo-

do de alcanzar el bien mediante una acción concreta y en la decisión de realizarla.

Muchos aspectos de este paradigma han ido evolucionando de manera compleja. Mencionaremos aquí sólo de algunos, especialmente ilustrativos de las concepciones actuales, que permiten observar, desde diversos puntos de vista, la relevancia de la imparcialidad en el contexto moral, teniendo en cuenta, como ya vimos, que la distinción entre moral y ética presupone una devaluación en la unidad de la experiencia práctica propia de la concepción clásica.

Una de las etapas más importantes en la transformación de la idea y de la dinámica de la razón práctica ha sido la irrupción del voluntarismo en el campo moral.³⁰⁵ Con él comienza el proceso de subordinación del elemento “racional” en el conocimiento de las cosas prácticas, frente al elemento “volitivo”, independiente y totalmente desvinculado de la razón. Ciertamente, esto depende de una precisa concepción de la “libertad” y de la “razón”. En esta nueva concepción, la libertad se considera inversamente proporcional a la presencia de inclinaciones, emociones, sentimientos o virtudes; pero también —y eso es causa de problemas ulteriores— a la presencia de la razón, entendiendo que también la razón comporta un condicionamiento de la libertad y, por tanto, su disminución. Surge de este modo una idea de libertad caracterizada por una afirmación de la indiferencia. Cuanto menos resulte orientada la voluntad por todo lo que no sea ella misma (razones, sentimientos, emociones, reglas externas) más libre es. La libertad, para ser realmente tal, tiene que estar fundada sólo sobre sí misma.

Una de las consecuencias de esta noción de libertad es la negación de la capacidad motivadora de la razón, aunque a este resultado también se puede llegar desde otros planteamientos; por ejemplo, a partir de la afirmación de la debilidad de la razón. Esta

³⁰⁵ Pinckaers, S., *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*, 2a. ed., trad. de J. J. García Norro, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 235-291.

segunda vía ha sido ampliamente explorada por Hume, para quien la razón no puede mover a la acción; es más, la razón es, de por sí, completamente impotente respecto a las acciones y a los afectos.³⁰⁶ Si acaso, las acciones son determinadas, en el sentido moral, por el sentimiento del amor propio junto al sentimiento de benevolencia. La concepción empirista y la kantiana convergen en la idea de que la razón práctica no es motivadora, si bien a partir de premisas diversas: la doctrina humeana constata la inercia de la razón y su incapacidad; la doctrina kantiana consagra como exigible su indiferencia, a fin de salvaguardar la libertad. Esta exigencia de indiferencia de la razón es significativamente paralela a la idea de que la imparcialidad se manifieste como una “ceguera” ante las diferencias. La primera dimensión de esta ceguera ante las diferencias es que la libertad debe ejercitarse frente a las razones, los sentimientos o cualquier otra cosa. La ceguera puede ser exigible para salvaguardar la libertad o también puede estar determinada por una incapacidad; en ambos casos, el resultado es el mismo.

La razón práctica, a la vista de estas premisas, conserva dos funciones principales: calcular costes y beneficios, verificando la adecuación de los medios (uso pragmático de la razón práctica) y, también, universalizar (uso *moral* de la razón práctica). En ninguno de los dos casos la razón práctica se dirige hacia la acción (en lo que podría ser un uso ético de la razón práctica).³⁰⁷

La concepción clásica también resulta acusada de intelectuismo y de simplificación excesiva: se observa con facilidad que formular un juicio sobre la oportunidad de realizar una acción no significa, necesaria y efectivamente, realizarla. Juicio y motivación son dos cosas distintas; esto, para los antiguos, estaba claro. En efecto, eran las virtudes las que impelían el juicio utilizando las inclinaciones, los sentimientos, las emociones. La decisión dependía de la posibilidad de conjugar el juicio con la acción, o sea, de la

³⁰⁶ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, cit., p. 483.

³⁰⁷ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., pp. 109-126.

virtud de la prudencia, una virtud a la vez intelectual y moral. A este propósito resulta elocuente el cambio semántico que se ha producido respecto a la prudencia. Hoy se la entiende como la habilidad de influir sobre los otros, sirviéndose de ellos para los propios fines; o también, como la capacidad de perseguir la propia conveniencia a largo plazo. En todo caso, la prudencia se relaciona con “la habilidad en la elección de los medios con vistas a nuestro máximo bienestar”.³⁰⁸ La prudencia no es una exigencia del imperativo categórico sino del hipotético y atiende a los medios para conseguir la propia felicidad. Como es sabido, precisamente de su conexión con la felicidad deriva la exclusión de la prudencia del ámbito moral y la convicción de su imperfección e insuficiencia: la moralidad no pretende hacernos felices sino hacernos dignos de serlo. La preocupación por el propio bienestar es un deber condicionado, mientras que la moralidad es un valor incondicionado. En la moral de la justificación, tanto el propio interés como la armonía entre el propio interés y los intereses de los demás, encuentran su cumplimiento en el carácter universal del comportamiento moral, en virtud del cual, es moral la acción universalizable. La decisión sobre lo que debe hacerse —que implica el reconocimiento de una cierta normatividad respecto de una situación concreta— continúa siendo problemática: lo propio de la moralidad, en efecto, es sólo el *test* de aceptabilidad.

La prevalencia del tema de la justificación provoca que la relación entre conocimiento, decisión y justificación, carezca de una articulación interna porque, en el fondo, es sólo esta última la que importa. Sin embargo, la coexistencia y la continuidad entre ellas podría ofrecer una cierta modalidad de vinculación, puesto que mediante la justificación nosotros buscamos las razones que dan forma a la acción, y las que la hacen aceptable. ¿Por qué, entonces, dejar fuera las razones en la génesis y en la motivación de la propia acción? Y, sobre todo, ¿de qué depende, en última instancia, la de-

³⁰⁸ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 73.

cisión de realizar una determinada acción, incluso la de comprometerse en un discurso de validación de pretensiones morales?³⁰⁹

El carácter no resuelto de la conexión entre estos planos es todavía más paradójico —si ello es posible— en las denominadas teorías de la argumentación. En ellas, la imparcialidad es una característica dominante tanto para la determinación de los principios en litigio, como en relación con los argumentos y procedimientos del discurso. En general, las teorías de la argumentación no afrontan el problema de que la acción, sometida al procedimiento argumentativo, sea dictada por la razón o por la voluntad; en efecto, se centran sólo sobre el control *ex post* de la decisión. Intuitivamente, sin embargo, la idea de que es posible un control sobre la decisión sugiere dos hipótesis: que el conocimiento haya sido racional y que la decisión se haya producido valorando el peso de las razones. De otro modo resulta difícil comprender de dónde surgen las razones que se aducen para la justificación. Pero la ambigüedad —y en cierto sentido la ventaja— de una teoría de la argumentación radica precisamente en dejar abierto el problema, puesto que el procedimiento ya cumple sus funciones en uno y otro caso. La argumentación moral es, pues, plenamente compatible con admitir que la decisión se haya tomado de modo racional o irracional; entendiendo por racional la que se funda sobre razones. Lo que importa es que “después” se muestren las razones.

Ciertamente, la necesidad de ofrecer razones no está conectada con una necesidad posterior en el tiempo, sino que debe subordinarse a la cuestión de conferir carácter moral a la acción. En la concepción de la moral como justificación esto se produce en “sedes” particulares, todas reunidas en torno a la dimensión de intersubje-

309 Es muy interesante recordar, a este propósito, la distinción entre discurso real y discurso ideal y sus relaciones en la teoría de Apel. Éste parte del presupuesto de la “intocabilidad” de las reglas del discurso y también de la diferencia entre conflicto ideal y conflicto real de intereses. En última instancia, él sostiene la necesidad de una participación “responsable” en el discurso. La decisión final y la modalidad de participación en el discurso dependen del conocimiento de lo singular (*cf.* Apel, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. e introd. de A. Cortina, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 35-39 y 43).

tividad. En otras palabras, la justificación se considera relevante en los foros “públicos” (en sentido amplio), cada vez que la decisión de alguien tiene un peso sobre los otros.

La sede principal de la moralidad no es, pues, el fuero interno del sujeto, sino una dimensión en cierto modo institucional, colectiva o pública: un auditorio universal,³¹⁰ la comunidad de comunicación³¹¹ o la razón pública.³¹² Aunque la opinión, la preferencia o la pretensión que deben justificarse se hayan producido en la esfera privada, el procedimiento de la justificación las desplaza hacia una dimensión intersubjetiva y pública.

4. *La anulación de la razón práctica como facultad subjetiva*

Lo primero que ha de hacerse, una vez establecida la necesidad de justificar una preferencia u opinión, es tratar de determinar la situación en la que puede verificarse la universalidad a través de vías imparciales. La imparcialidad de la situación o del procedimiento eclipsa —aunque no totalmente— la imparcialidad del sujeto. Esta última resulta superflua porque la imparcialidad viene dada por la situación. El procedimiento, más aún que la imparcialidad, es el que neutralizará definitivamente el papel de los sujetos.

Uno de los modelos más extendidos y acreditados que se plantean como moral de la justificación es la teoría habermasiana de la “razón comunicativa”, que ha ofrecido una particular lectura de la dinámica de la justificación. Si bien la teoría de la razón comunicativa se presenta como una teoría del derecho y la democracia —por ello debe examinarse en el contexto de la política o del derecho— resulta interesante analizarla aquí por la idea de razón práctica que presupone y por sus relaciones con la subjetividad y con la

³¹⁰ Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, trad. de J. Sevilla, Madrid, Gredos, 2000, pp. 31-35.

³¹¹ Apel, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, cit., pp. 21-24.

³¹² Cfr. por ejemplo, Rawls, J., “Una revisión de la idea de razón pública”, en *id.*, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, cit., pp. 164-223.

intersubjetividad. Resulta también de interés la continuidad que propone entre moral, política y derecho, bajo la óptica de la “justificación”. En efecto, si la justificación es la cuestión central para la moral y la justificación se produce en contextos intersubjetivos, entonces, puesto que resulta difícil imaginar comunidades morales propiamente dichas, parece lógico pensar que tales comunidades se identifiquen con comunidades políticas —más o menos extensas— dentro de las cuales se realiza un intercambio moral y también una eventual comunidad jurídica.³¹³

El encuentro de la razón práctica de origen aristotélico con la filosofía del sujeto propia de la modernidad, había suscitado una razón práctica entendida como facultad subjetiva individual, dirigida a la consecución de la felicidad y/o al ejercicio de la autonomía o de la moralidad en general.³¹⁴ El protagonista de la razón práctica es el sujeto individual, que asume los roles de ciudadano del Estado o del mundo. De este modo, partiendo de Aristóteles, pasando por Hobbes y llegando hasta Hegel, se ha difundido la convicción de que la sociedad y el Estado son como el todo respecto de las partes: las partes serían los individuos en sus diversos roles.

En opinión de Habermas, dos factores desacreditan este esquema simplista. Desde el punto de vista sociológico, el proceso de progresiva complejidad en las sociedades modernas banaliza la idea de sociedad como conjunto de individuos. También, el Estado se ha convertido en uno más de los diversos subsistemas especializados que interaccionan entre sí (junto al mercado y a los medios de comunicación de masas). Por otra parte, la pluralidad de concepciones éticas impide fundamentar la razón práctica en una teo-

³¹³ Las comunidades pueden asumir diversas formas y dimensiones: pueden encarnarse en un grupo o en una comunidad de vida; también en la ciudadanía de una comunidad política más o menos vasta; o bien, en comunidades religiosas, etcétera. Existen comunidades concentradas en un territorio y también “dispersas” (mejor definidas como prácticas culturales, grupos, o, simplemente, estilos culturales). Sobre la diferencia entre comunidad cultural, política y moral, *cfr.* Viola, F., “Le ragioni della comunità”, en *id.*, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 3-28.

³¹⁴ Habermas, J., *Facticidad y validez*, *cit.*, p. 9.

ría moral o en el derecho natural, de modo que resulta inevitable que la razón se disuelva en un “sistema autorreferencial”.³¹⁵ Una vez que se ha perdido la fuerza cognitiva de la razón práctica —sea en forma de una filosofía de la historia (*al estilo de Hegel*) sea en forma de un iusnaturalismo que conecta antropología y derecho natural—, a la razón ya sólo parece quedarle el recurso de afirmar la “forma normativa de lo fáctico”.³¹⁶

La idea central de la nueva concepción de la razón es transformar la razón práctica, como facultad subjetiva, en razón comunicativa. La razón comunicativa ya no es “una facultad subjetiva que prescribe a los sujetos qué es lo que *deben* hacer”,³¹⁷ es decir: ya no está referida a sujetos individuales (o a los macrosujetos, concebidos a la manera de sujetos individuales), ni es productora de normas. La razón debe transferirse al *medium* lingüístico, que sirve para una reconstrucción descriptiva de competencias y de estructuras de conciencia, con una fuerte caracterización funcional. Ella pretende orientar la acción social sin recurrir a contenidos veritativos —aunque sí cognitivos porque se refieren al juicio—, de ahí que resulte particularmente adecuada para las sociedades pluralistas. La razón práctica comunicativa tiene por objeto la regulación de conflictos producidos por la contraposición de situaciones de interés en acciones interpersonales, recorriendo el camino de la argumentación y la universalización.

La razón comunicativa supone establecer idealizaciones que tienen un valor eurístico. Ella, en efecto, no tiene relación directa con la acción sino con su justificación.³¹⁸ La imparcialidad en la

³¹⁵ Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Darmstadt 1975.

³¹⁶ Habermas, J., *Facticidad y validez*, cit., p. 10.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 12.

³¹⁸ Como es sabido, el propio Habermas, después de haber establecido la diferencia entre ética y moral, se cuestionó la oportunidad de denominar a su teoría “moral del discurso” en vez de “ética del discurso”, finalmente optó por la segunda debido a razones de coherencia con su itinerario intelectual. *Cfr.* Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, cit., p. 9.

razón comunicativa viene dada por la intersección de la perspectiva de cada sujeto con la perspectiva de los otros —lo que resulta plenamente coherente con la concepción kantiana de la *Crítica del juicio*—, sin embargo, conduce a un resultado sorprendente: el entrecruzamiento de las perspectivas “rompe la subjetividad de la perspectiva propia de cada participante”.³¹⁹ La extinción de la subjetividad no parece compatible con la exigencia de que el sujeto de la razón comunicativa esté (moralmente) orientado a la imparcialidad; ese sujeto que para entrar en la razón comunicativa debe transformar la intención estratégica y negocial en una intención comunicativa basada en una decisión libre. En efecto, con las premisas del pensamiento posmetafísico no se alcanza a comprender por qué estas teorías deberían tener la fuerza de motivar a los hombres para seguir sus convicciones, incluso cuando aquello que se manda dañe sus propios intereses. En definitiva, quien piensa que conoce la solución justa, lo que sabe es que no tiene buenas razones para actuar de otro modo. Pero, en última instancia,

quien cree tener la solución correcta, lo que sabe es precisamente que no tiene buenas razones para actuar *de otra manera*. Los juicios morales motivan o conducen a la acción exactamente en el mismo grado en que las razones en que esos juicios se apoyan tienen una fuerza racionalmente motivadora. Pero el grado en que esos motivos racionales se imponen de hecho, depende de las personas.³²⁰

Paradójicamente, pues, el resultado de la razón comunicativa, que ha eliminado la subjetividad, es la simple constatación de que no existen buenas razones para actuar de manera distinta al modelo de acción indicada como justa. Pero entonces parece lícito preguntarse: ¿por qué el sujeto debería llevar a cabo esa acción? La decisión dependería en ese caso de cada persona. La dificultad de la moral como justificación aparece, una vez más, en el hecho de que

³¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

³²⁰ *Ibidem*. *Cfr.* también la posición de Apel, consignada en la nota 309.

la tendencia a la universalidad no determina la dirección de la acción.³²¹

En resumen, por un lado se sostiene que la imparcialidad proviene de una situación intersubjetiva de comunicación, del *medium* en el que ella se desarrolla; por otro, en cambio, se interpela al sujeto y a su capacidad moral. El caso es que sobre la cuestión fundamental permanece siempre la perplejidad: ¿por qué hay que ser imparcial? El recurso a los procedimientos imparciales, a través de los cuales se habían intentado eliminar las dificultades de la razón práctica como razón subjetiva, necesitan de sujetos imparciales para la acción práctica y, en general, para realizar las operaciones de justificación. Es más, la puesta a punto del procedimiento se apoya, en general, sobre un *interés en la imparcialidad*.

La tentación de redimensionar el alcance del elemento subjetivo de la razón práctica se manifiesta también en la búsqueda de razones objetivas-despersonalizadas.³²² Es decir, la idea de que existe una conexión entre racionalidad, imparcialidad y objetividad de algún modo parece implicar la neutralización de la presencia del sujeto. Los juicios son despersonalizados cuando el sujeto es irrelevante para juzgar una situación y existen condiciones objetivas, o sea, buenas razones, para justificar un principio moral. Las razones objetivas, o buenas razones, no coinciden con las razones motivadoras (los deseos) que son estrictamente personales y subjetivas. El carácter objetivo de las razones es, una vez más, correlato de la imparcialidad: “the reasonableness of a complaint depends on general standards for the accommodation of partiality and impartiality, and anyone else can recognize its validity as well as the person who makes it”.³²³ La búsqueda de la objetividad comporta, sin embargo, que la objetividad haya de ser “interiorizada”: “the initial opposition between impartiality and personal aims is somewhat modi-

³²¹ Podría decirse que es contemplativa, no operativa: Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. de J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1991, p. 115.

³²² Nagel, T., *Una mirada de ningún lugar*, cit., pp. 3-11.

³²³ *Id.*, *Equality and Partiality*, cit., p. 39.

fied by the internalization of impartiality as an individual motive”.³²⁴ La imparcialidad eventual de las instituciones debe reconducirse al sujeto que la interioriza. Mientras que, en el ámbito de las cosas que se refieren a nosotros, como individuos específicos, es admisible un cierto grado de parcialidad, para las instituciones sociales se requiere la forma más fuerte de imparcialidad.³²⁵

Con esto nos vamos alejando progresivamente del ámbito de las teorías éticas que incorporan explícitamente el valor de la imparcialidad como un principio normativo en la esfera pública. Una vez más estamos ante una dimensión —la dimensión institucional— que presenta problemas de difícil solución. El primero de ellos es la determinación de la “sede” de esta confrontación institucional: ¿se trata de una comunidad moral, de la esfera política, o bien, de una comunidad ideal de individuos racionales? A esto se añade otra cuestión: ¿qué relación existe entre razón práctica a nivel individual y razón institucional o pública?

Por otra parte, el pensamiento moral sólo puede ser el pensamiento de “una persona”. La objetividad a nivel moral, entonces, no debe significar despersonalización sino racionalidad crítica.³²⁶ De modo que la imparcialidad coincide con la universalidad, pero sólo a partir de un preciso momento: la referencia al yo y a un cometido de verificación racional.

La moralidad nos pide sostener esto: si yo pudiera tener inmediatamente las preferencias que *otro* tiene actualmente, *sería* necesario que yo ahora prescribiera su satisfacción en ese caso hipotético; pero la moralidad no admite diferencias relevantes entre “yo” y “el otro”; por tanto, estoy obligado a prescribir su satisfacción en el caso actual³²⁷ [*a no ser que yo sea incoherente (o amoral)*].

³²⁴ *Ibidem*, p. 47.

³²⁵ Nagel, T., *Una mirada de ningún lugar*, *cit.*, p. 228. Aunque puede compartirse esta teoría en muchos puntos, su principal defecto reside en la aceptación de la distinción privado-público.

³²⁶ Hare, R. M., *Moral Thinking. Its Levels, Methods, and Point*, *cit.*, cap. XII, 3.

³²⁷ *Ibidem*, cap. XII, 7.

Una vez más —si bien en esta ocasión se salva el papel del sujeto en la perspectiva moral— la dimensión de la universalización no se muestra como criterio suficiente de moralidad, sino como simple presupuesto del interés en ser moral. Además, en la medida en que el sistema personal de preferencias (que puede ser modificado libremente) es determinante del juicio moral, es decir, forma parte de la situación de partida para la valoración moral de una acción, se convierte en una suerte de “prejuicio” al cual, desde el punto de vista gnoseológico, es imposible renunciar.³²⁸

En definitiva, las preferencias relativas a la dimensión intersubjetiva no son modificables y esto por causa de la presunción del principio normativo de la imparcialidad. Podemos afirmar el carácter intersubjetivo de la moralidad y encontrar allí las razones de la imparcialidad: el pensamiento moral es algo que debemos desarrollar todos juntos.³²⁹ No obstante, la imparcialidad que se apoya en concepciones morales tropieza con dos dificultades. Por un lado, la imparcialidad no tiene una vinculación directa con la acción concreta que debe realizarse. Por otro lado, la relación entre razón práctica y sujeto se hace problemática y la imparcialidad de la moral depende, entonces, de la existencia de sujetos imparciales.

Esta constatación nos lleva a formular dos conclusiones. En primer lugar, se confirma la hipótesis de que las teorías de la moral como justificación pertenecen a una concepción ética que incluye la imparcialidad como principio normativo. Pero sin renunciar a la idea de que la imparcialidad sea una característica del sujeto.

En segundo lugar, la exigencia de imparcialidad, que parecía no requerir un ulterior fundamento porque es la base de toda fundamentación, resulta que debe fundarse sobre la capacidad de los in-

³²⁸ Desde este punto de vista, las afirmaciones de la hermenéutica filosófica sobre la dinámica del conocimiento son irrenunciables, como lo demuestra su extendida aceptación por parte del pensamiento contemporáneo. *Cfr.* Floistad, G. (ed.), *Contemporary Philosophy*, La Haya, M. Nijhoff, 1981-1982, 2 vols.; Gadamer, H. G., *La razón en la época de la ciencia*, trad. de E. Garzón Valdés, Barcelona, Alfa, 1981.

³²⁹ Hare, R. M., *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*, *cit.*, cap. XII, 9.

dividuos de ser morales. En efecto, tras cada justificación hay una decisión de los sujetos de querer ser morales o imparciales. Pero esto no significa que la obligación moral dependa del sujeto que lo acepta. Obviamente, eso estaría en contraposición con el modo de percibir la moral como justificación: la universalidad expresa la necesidad —y la posibilidad— de verificar la validez de las pretensiones morales.³³⁰

Todos los intentos de fundamentar la moral sobre el principio de universalidad tienen en común un concepto de imparcialidad “fuerte”, que implica una referencia normativa intersubjetiva: no se trata sólo de sostener que conviene no limitarse a mirar las cosas desde un único punto de vista, sino más bien de afirmar la necesidad de no hacerlo.³³¹ El carácter paradójico de la cuestión reside en el hecho de que una moral centrada sobre la fundamentación de la validez de las pretensiones morales (compatible, pues, con cualquier tipo de pretensión) presuponga el interés de los sujetos en la imparcialidad como base del procedimiento y predisponga sus procedimientos sobre la base del principio de imparcialidad.

5. *Imparcialidad e intereses*

Hasta ahora hemos distinguido dos modelos contrapuestos de moralidad: como conjunto de principios de los que se discute la validez (la moral) o como conjunto de principios tendentes a guiar la acción práctica (la ética). Hemos reflexionado sobre el modo en que se configura la imparcialidad en el primero de los modelos, pero antes de pasar al segundo vale la pena detenerse un momento a considerar el tema del interés que, a partir de ahora, nos acompaña-

³³⁰ Según Spaemann, esto significa que la exigencia de imparcialidad no se puede fundamentar por la vía discursiva. La ética del discurso se apoya sobre la percepción de la realidad del otro como sujeto. Tal percepción es una suerte de percepción metafísica autoevidente (Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 122).

³³¹ Sobre las implicaciones éticas de la cooperación, Viola, F. y Zaccaria, G., *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 59-61.

rá en nuestro análisis. Un tema conectado, a su vez, con la motivación.

El modo más sencillo de conectar motivación y razón se encuentra en la idea de “interés”; una idea suficientemente vaga como para incluir tanto intereses morales (por ejemplo, el interés en llegar a un acuerdo o el propio interés en ser imparcial), como también intereses egoístas, altruistas, económicos, intelectuales, de bienestar, felicidad o cualquier otro. El concepto de interés se presta a ser utilizado tanto en la moral de la justificación como en la ética y resulta, en efecto, común a ambas concepciones del fenómeno moral. En definitiva, la materia prima sobre la que debe realizarse el *test* de imparcialidad en las teorías de la justificación está constituida por los intereses: se debe ser imparcial respecto de los intereses. Tales intereses, antes de pasar la criba del procedimiento, son esencialmente particulares; son intereses estructuralmente parciales, con excepción del interés moral kantiano, o sea, el interés que constituye la motivación moral pura. El sistema que está en la base de la idea de universalización se fundamenta sobre el presupuesto de que los individuos tienen intereses “independientes”. La razón universalizante sirve precisamente para regular los conflictos entre intereses contrapuestos.

De un lado, respecto a la idea de preferencia y de elección, el interés no pone el acento sobre la génesis subjetiva, aunque no debe excluirse que el interés pertenece a un sujeto. Por otro lado, el interés debe distinguirse de las necesidades, las apetencias o los deseos, en sentido estricto. Respecto de las necesidades, el interés incorpora la idea del carácter no determinista de la condición del sujeto, que puede eventualmente tener intereses contrarios a las propias necesidades o, simplemente, que no se correspondan con ellas. Etimológicamente, interés significa “estar entre”; de aquí el significado común de interés como tensión entre un sujeto y un bien. Ese “estar entre” no viene necesariamente determinado por una carencia o impuesto por una necesidad, sino que puede ser objeto de una elección libre; por ello, el interés se aproxima tanto a la preferencia como a la necesidad. El interés difiere del deseo, ya

que no está vinculado por la condición necesaria de la ausencia del objeto deseado.

En sus orígenes semánticos, el interés se encuentra vinculado con el “daño” y tiene una connotación negativa: se refiere a la compensación debida cuando ha sido dañado o desfavorecido.³³² Sucesivamente, al término interés se une también el de “utilidad”, no en el sentido exclusivo de ventaja material, sino como beneficio en general. Que el interés no se refiere exclusivamente a una ventaja material resulta claro también a los más importantes representantes de la corriente utilitarista, dentro de la cual, la consecución de la propia utilidad constituye el objetivo vital de cada individuo racional.

Se puede decir que alguien tiene un interés hacia algo cuando eso para él representa un bien o una ventaja. Esto permite distinguir dos modos de hablar del interés: en un sentido, se puede decir que “algo está en el interés de alguien”; en otro sentido, se puede decir que “alguien tiene interés en algo”, en un sentido parecido a la preferencia. El primer sentido de interés indica que algo es un bien, una ventaja o una utilidad para un sujeto. A su vez, en sentido débil, eso significa que algo sirve a un sujeto; en sentido fuerte, significa que se trata de una condición necesaria para el sujeto. Precisamente por ello, el interés se refiere primariamente a lo que es necesario para la supervivencia.³³³ También en la concepción utilitarista se puede conectar el interés con algo que está en el interés de alguien, porque acrecienta su bienestar.³³⁴

Bajo el punto de vista moral (de la justificación), todo interés puede ser relevante. En última instancia, los intereses son intereses de sujetos y tienen relevancia en cuanto tales. La idea de elaborar procedimientos de verificación de la universalidad nace precisamente de la dificultad, por un lado, de reconocer cuándo unos inte-

³³² Cfr. Ornaghi, L. y Cotellessa, S., *Interesse*, Bolonia, Il Mulino, 2000.

³³³ Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, La Haya, M. Nijhoff, 1963, p. 15.

³³⁴ Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Clarendon, 1996, cap. I, 5.

reses son más importantes que otros; y, por otro lado, de la necesidad de hacerlo cuando existen limitaciones de tiempo, de recursos o eventuales contradicciones entre ellos. La razón de buscar un procedimiento para regular los conflictos de intereses surge, pues, de la necesidad de considerar “acumulativamente” intereses que, en principio, pueden ser radicalmente incompatibles.³³⁵

No procede examinar aquí las diversas propuestas utilitaristas y su viabilidad, pero sí debemos señalar que, a pesar de haber criticado la idea de imparcialidad del utilitarismo como procedimiento, el cálculo de los intereses en el que cada individuo cuenta por uno es una clara expresión de imparcialidad. Se trata, como ya dijimos, de una imparcialidad despersonalizada, es decir, que despoja al interés de su especificidad y lo asimila, bajo una óptica numérica, a todos los demás. Con todo, la consideración acumulativa de los intereses constituye un problema real.

Como decíamos, desde el punto de vista moral, todo interés es digno de relevancia en cuanto tal y sólo la universalización permite discernir el valor de cada uno. El interés máximamente universalizable será antepuesto al interés menos universalizable. En cuanto que operación cognoscitiva, impulsada por un ideal regulativo, la universalización es susceptible de un proceso infinito, pero la ineludible exigencia de tomar una decisión obliga a acudir a procedimientos que reduzcan, racionalmente, el ámbito de posibilidades. Al igual que sucede con la moral, que en un determinado momento debe aplicarse a la acción, también en el conflicto de intereses resulta necesario, en un cierto punto, pasar de la justificación a la elección y a la decisión. Ese paso puede darse de manera singular, cuando se trata de una decisión individual, o de manera institucional, a través de la política o el derecho.³³⁶

³³⁵ El llamado problema “aditivo” señalado por Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 443-454.

³³⁶ Los llamados problemas del conocimiento y de la decisión son los que justifican el paso del estado de naturaleza al estado civil y los que dan razón de la necesidad del derecho. *Cfr.* Alexy, R., “My Philosophy of Law: The Institutionalisation

La valoración de los intereses en juego sería más fácil si se dispusiera de parámetros objetivos para el juicio. La ausencia de éstos es lo que hace necesaria la imparcialidad. A fin de cuentas, las implicaciones epistemológicas de la imparcialidad en la moral de la justificación son una concreción de las exigencias de justicia frente a los intereses, todos ellos situados en el mismo plano.

III. LA IMPARCIALIDAD EN LA ÉTICA

A la concepción centrada sobre el problema de la justificación se contraponen, como ya vimos, la idea de que la ética tiene como objeto un *set* de principios para la acción. La perspectiva ética se distingue de la razón justificativa y de la motivación, además de por su finalidad práctica, porque sus principios incluyen consideraciones de interés por uno mismo y los demás, y también por la capacidad motivadora de los principios. Las diversas éticas se distinguen, a su vez, por los diversos principios que proponen para realizar su cometido.

Desde el punto de vista de la contraposición entre moral y ética, Hume es uno de los autores históricamente más significativos, en el sentido de que, por diversos aspectos, su reconstrucción de la moral resulta especular en relación con la de Kant. Si Kant excluye la posibilidad de fundar la moralidad sobre sentimientos, Hume excluye la posibilidad de fundar la moralidad sobre la razón.³³⁷ A diferencia de la razón, que no es motivadora, las pasiones y los sentimientos nos empujan a actuar en una cierta dirección y, por tanto, habría que reconducir a ellos la determinación del actuar

of Reason”, en Wintgens, L. J. (ed.), *The Law in Philosophical Perspectives. My Philosophy of Law*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 22-45.

³³⁷ MacIntyre identifica una tercera vía: la de Kierkegaard, según la cual es la opción fundamental, carente de criterios, la que determina la moralidad de una acción, hasta el punto de excluir tanto a la razón como a los sentimientos (MacIntyre, A., *Tras la virtud*, cit., p. 74). Se puede afirmar que esta última versión es una variante de la perspectiva kantiana, en función del papel de la libertad.

moral; en última instancia, la moralidad de una acción consistiría en la capacidad de tener los sentimientos justos.

En el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume funda la justicia de las relaciones intersubjetivas sobre la validez de la promesa. Entre las circunstancias de la justicia considera fundamentales el egoísmo y la generosidad limitada;³³⁸ sin embargo, en la *Investigación sobre los principios de la moral*, reconoce la centralidad de la benevolencia como sentimiento capaz de motivar a la acción.³³⁹ Como es humano tener interés en las propias cosas, no hay nada de más humano que los sentimientos de simpatía y de amistad, de gratitud y generosidad. La conjugación del propio interés y del sentimiento de benevolencia determina una exigencia de imparcialidad que se encarna en la perspectiva del observador benevolente. La existencia de la imparcialidad no proviene de la capacidad de ponerse en el lugar de los otros o de suponer que lo que sucede a los demás puede sucedernos también a nosotros, sino que proviene de un principio diverso que es la benevolencia, que contrarresta el amor propio y predispone a establecer un equilibrio entre las propias pretensiones y las de los otros.³⁴⁰

Más allá de las cuestiones interpretativas, la visión antropológica humeana —en esto reconducible a las teorías intuicionistas— sólo puede inspirar un modelo ético dualista.³⁴¹ Pensemos en la insistencia con que se excluye la tesis de que toda amistad y generosidad son hipocresía y engaño, junto con la tesis de que “la amistad más generosa, por sincera que sea, es una forma de amor propio”.³⁴² La naturaleza humana incluye, sin contradicciones, el

³³⁸ Cfr. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, cit., p. 541.

³³⁹ Cfr. *Id.*, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., pp. 12-22, que son las páginas dedicadas a la benevolencia, aunque todo el texto está imbuido de estas ideas.

³⁴⁰ Cfr. también Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, trad. y est. prel. de C. Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2004, pp. 63-75.

³⁴¹ Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, cit., p. 76.

³⁴² Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 201.

amor propio y los sentimientos de benevolencia respecto de los otros.

Tanto si los sentimientos son motivaciones no cognitivas, como si se les reconoce algún papel en el juicio para la combinación de principios heterogéneos, en esta concepción ética el significado prevalente de la imparcialidad es su referencia a la justicia. Por “imparcialidad” debemos entender aquí, no una actitud epistemológica, sino algo más intenso. No se trata sólo de la pretensión de conseguir un equilibrio, motivado por un interés personal a largo plazo o, incluso, un interés basado en la integridad moral, sino que se trata de un positivo y directo interés por el otro.

Una pretensión ética, entendida de esta manera, presenta muchos aspectos problemáticos. La primera dimensión problemática proviene del carácter natural del interés propio y de la dificultad de conjugar este principio con el sentimiento de benevolencia. El hecho de que es natural para cada uno amarse a sí mismo —como expresión inmediata del instinto de conservación— es comúnmente aceptado por casi todas las teorías antropológicas y éticas (desde Aristóteles hasta Hobbes). Existe, sin embargo, una gran divergencia sobre el fundamento del amor al prójimo, así como de la articulación del amor propio con el amor al prójimo.

Una primera explicación del fundamento del amor al prójimo es que radica en el amor propio, con motivo de la semejanza entre uno mismo y el prójimo.³⁴³ Pero la continuidad del amor propio y el amor al prójimo tampoco está exenta de problemas. Una segunda hipótesis, de hecho compatible con la primera, fundamenta el principio normativo de imparcialidad en la inamovilidad de la condición intersubjetiva. Esto significa que, en última instancia, es la inevitable percepción del otro lo que compromete éticamente. Esta observación está en la base de muchas teorías imparcialistas y de las teorías del consenso, de la comunicación y del discurso, que en

³⁴³ Es natural para cada hombre amarse a sí mismo, puesto que es connatural al propio ser; una evidente manifestación es el interés por continuar existiendo. Al amor propio se “acompaña” el amor por los propios semejantes (*cf.* Aquino, Tomás de, *Suma teológica, cit.*, I-II, q. 27, a. 1 e a. 3).

ese sentido confirman su carácter de “éticas de la imparcialidad”. Se podría objetar que con este razonamiento se incurre en la famosa *falacia naturalista*, porque se deduce un principio normativo de una situación de hecho. Sin embargo, desde el punto de vista ético —tanto más si se refiere a las relaciones especiales— parece inevitable constatar que el compromiso ético deriva de relaciones involuntarias, sin excluir, obviamente, las voluntarias, puesto que siempre es posible autobligarse.

Aunque nuestro tema no es la falacia naturalista, debemos realizar una precisión. De la ley de Hume se pueden dar diversas lecturas, principalmente una de carácter lógico y una de carácter normativo. En la lectura puramente inferencial de la ley de Hume, constatamos que en el paso entre el ser y el deber ser existe una discontinuidad lógica. Eso no significa que sea imposible dar ese paso, sino que, si se quiere dar, hace falta justificarlo y argumentarlo adecuadamente. La tesis de que no es bueno dar este paso no se deriva inmediatamente del hecho de que exista una discontinuidad, sino que deriva de tesis ulteriores sobre el estatuto del conocimiento y de su alcance. Principalmente, deriva de sostener que sólo el conocimiento de los hechos empíricos es susceptible de verificación, por tanto, de verdadero conocimiento, cosa que no sucede con los significados normativos.

Cerrado este paréntesis, podemos notar que el amor propio y el amor al prójimo se conjugan de diversas maneras. En cada uno de estos modelos es posible identificar una idea distinta de imparcialidad, no reductible, como ya se dijo, sólo a la imparcialidad epistemológica. No obstante, aunque desde el punto de vista ético es difícil imaginar o identificar históricamente sistemas en los que no esté presente el amor propio (en forma de autopreferencia o autoconservación), no es necesario conectar el *self-interest* con posiciones “egoístas” en sentido negativo. Entre las preferencias de los individuos se puede incluir también el cuidado de los demás.

A continuación distinguiremos entre sistemas éticos fundados sobre el interés propio, que pueden definirse como sistemas monistas, o de un solo principio —aunque el amor propio constituya

un principio jerárquicamente superior a otros— y sistemas en los que el principio del amor propio está complementado por un principio igualmente “natural” de simpatía, también llamados sistemas éticos duales. En el primero de los casos, la imparcialidad se produce —o se excluye—, cada vez, en función de *condiciones específicas* para la realización del propio interés. En el segundo caso, la imparcialidad proviene del equilibrio entre ambos principios.

De manera preliminar, cabe señalar que la característica peculiar de los modelos dualistas es que tanto la preferencia por uno mismo como la simpatía (o antipatía) suponen una atención exclusiva a uno mismo o a los demás (positiva o negativa): se trata de actitudes estructuralmente parciales. La imparcialidad ética proviene, pues, o bien de la exclusión de los principios parciales a través de algún mecanismo, puesto que la inclinación favorable o la aversión —frente a uno mismo o frente a los demás— distorsionarían la imparcialidad; o bien, proviene de la convergencia de dos principios opuestos: el amor propio y la simpatía. En este caso, la imparcialidad es el resultado del equilibrio o de la convergencia entre dos principios parciales; en el primer caso, es el resultado de su exclusión. En otras palabras, la imparcialidad, desde el punto de vista ético, consiste en situarse en *otro* punto de vista, oportunamente identificado como medio para conseguir el interés personal; o también puede definirse como el justo medio entre el interés personal y la atención hacia el resto de los sujetos, que son principios parciales.

El interés por los demás y el interés personal pueden modularse de maneras diversas: potenciando el criterio según el cual el interés de los otros es éticamente relevante para el sujeto y reduciendo la prevalencia del interés personal. Desde el punto de vista teórico, aunque se trate de dos criterios independientes, ambos principios —el amor propio y el amor al prójimo— aparecen como inversamente proporcionales. Como consecuencia, las teorías dualistas han puesto de relieve un punto importante para la dimensión ética: la dificultad (o imposibilidad) de prescindir del amor propio hace

difícilmente practicable la imparcialidad, a menos que se aumente proporcionalmente el interés por el prójimo.

1. *Interés personal e imparcialidad*

El primer modelo ético es aquel en el que existe un solo principio, o bien un principio prevalente sobre los demás: el amor propio. Este modelo se puede presentar, a su vez, bajo formas diversas.

El ejemplo más elemental es aquel en el cual el interés por el prójimo no existe y el interés personal es el principio exclusivo. Históricamente, ese modelo podría identificarse en la fórmula según la cual el interés propio coincide con el egoísmo y la voluntad de poder (Nietzsche). En este caso, obviamente, la imparcialidad carece de sentido. Si la justicia es el beneficio del más fuerte y lo determinante es el ansia de apropiarse de todo sin medida, no hay espacio para la imparcialidad. Pero esta ausencia no es un problema para esta concepción, porque considera que la imparcialidad no es otra cosa que debilidad. El punto de vista de la justicia viene expresado en la tesis de Trasímaco, para quien “lo justo no consiste sino en aquello que complace al más fuerte”.³⁴⁴

No obstante, el propio interés puede modularse con la imparcialidad por “necesidad”, o sea, a causa de algunas condiciones que hacen necesario que el interés personal sea moderado por la consideración del interés de los demás: como presupuesto de realización del interés personal. Un ejemplo podría darse entre individuos movidos por el ansia de poder, cuyo interés personal resultaría radicalmente precario sin una limitación de la fuerza con la que cada uno podría buscarlo. En esta moderación o limitación del interés personal podríamos individuar la base de un modelo de egoísmo “limitado” por la fuerza contractual. Su diferencia con la tesis del egoísmo “ilimitado” proviene del hecho de que no se ajusta a una voluntad de poder exacerbada, sino a la conciencia de limitación de las propias fuerzas y, por ello, a la necesaria búsqueda de una

³⁴⁴ Cfr. Platón, *La República*, cit., 338 c.

negociación que transforme en resultado justo un equilibrio de poder ya dado. Ese modelo se expresa de manera paradigmática en los axiomas de la ley natural de Hobbes.³⁴⁵

La autopreferencia (el amor propio) viene mitigada por el miedo y resuelta en la pacificación que se deriva de la renuncia de cada uno a una parte de la propia libertad (se podría decir también una renuncia a la parcialidad, o sea, a la posición que, en ausencia de conflicto, le correspondería a cada uno). La décima ley de la naturaleza —según Hobbes— manda que cada uno, al distribuir a los otros determinados derechos, sea imparcial. Esa ley se funda sobre el noveno precepto, o sea, el que indica que todos los derechos que alguien reclama deben ser concedidos también a los demás.³⁴⁶ La imparcialidad (en tanto moderación y ausencia de preferencia entre las personas) es una de las virtudes necesarias para conseguir la paz, como manda la ley fundamental de la naturaleza.³⁴⁷ En definitiva, a través del contrato se posibilita la identificación de un punto de equilibrio imparcial y eso ofrece una garantía de imparcialidad mediante las reglas.³⁴⁸

Una idea diversa de la modulación del interés personal con la imparcialidad en términos de fuerza contractual es la que se ofrece en la idea de una posición originaria, de la que ya hemos hablado. Rawls tiene cuidado de puntualizar que, en la situación originaria, las partes están interesadas en el propio beneficio y desinteresadas respecto de los intereses de los otros. No existe, pues, un problema de equilibrio entre principios. Uno de los destinatarios de la crítica

³⁴⁵ También en Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Gauthier se distancia de la posición de Hobbes, con el que todos lo identifican, en un ensayo titulado: *Mutual Advantage and Impartiality*, en Kelly, P. (ed.), *Impartiality, Neutrality and Justice. Re-Reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 120-136. La diferencia fundamental está en el concepto de sociedad, que para Gauthier es de carácter cooperativo.

³⁴⁶ Hobbes, T., *Tratado sobre el ciudadano*, cit., pp. 65 y ss.

³⁴⁷ *Idem*.

³⁴⁸ Cfr. Magri, T., *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Milán, Feltrinelli, 1994, p. 87.

de Rawls es —como vimos— la teoría intuicionista. Su intención es subrayar que la existencia de un interés por los demás es irrelevante para la determinación de la justicia. Él pretende mostrar que, para individuar los principios de justicia, no es necesario tener hacia los demás sentimientos de simpatía, ni tampoco quién sabe qué tipo de disposición benevolente. Por reducción al absurdo, a través de la crítica del altruismo, Rawls muestra cómo una excesiva atención al interés ajeno puede conducir a la parálisis ética. Tomando distancia, tanto del utilitarismo (que anula la importancia de las personas) como del intuicionismo (que incluye la imparcialidad en un conjunto de principios posiblemente contradictorios), Rawls convierte la imparcialidad en una característica racional del individuo autointeresado en una situación hipotética de riesgo. Con todo, la presunción de que, en una situación de riesgo, el individuo actúe de modo imparcial es sumamente probable, pero no está garantizada. Queda siempre la posibilidad “racional” de sacar provecho de una situación sin asumir las cargas correspondientes.

El interés propio también se puede modular con la imparcialidad, atendiendo al carácter arbitrario del interés personal y a la arbitrariedad propia del principio de simpatía. El ejemplo paradigmático de esta posición es el utilitarismo de Bentham. El parámetro objetivo de la justicia es la utilidad general —que es la suma de las utilidades particulares— y cuya individuación viene encomendada al cálculo utilitarista imparcial, distante del interés propio y del interés de los otros.³⁴⁹ Además del miope interés propio, al principio de utilidad se opone precisamente el principio de simpatía. La razón de la oposición entre principio de utilidad y principio de simpatía está en el carácter “arbitrario” del principio de simpatía, también denominado principio del capricho.³⁵⁰ La simpatía se opone a la utilidad porque aprueba o desaprueba ciertas acciones, no sobre la base de su tendencia a aumentar o disminuir la felicidad

³⁴⁹ Véase el capítulo dedicado al modo de medir el valor de una cierta cantidad de placer o de dolor, en Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. I.

³⁵⁰ *Ibidem*, cap. II, 11, nota c.

de la parte cuyo interés está en cuestión, sino sólo porque un hombre se encuentra dispuesto a aprobarlas o reprobadas, presentando esa aprobación o reprobación como una razón suficiente en sí misma y negando que sea necesario buscar una motivación intrínseca,³⁵¹ como lo es la utilidad general. La misma crítica podría hacerse al principio de autointerés. Es el cálculo utilitarista el que introduce racionalidad en la valoración de la moralidad de las acciones; cálculo que, por otra parte, se refiere a la utilidad general y no a la utilidad de un solo individuo. En última instancia, según Bentham, todos los sistemas morales que no se corresponden con el criterio de la utilidad, son reducibles a la arbitrariedad.

El contrato y el cálculo son mecanismos que configuran una idea de imparcialidad como condición para la consecución del interés propio en situaciones intersubjetivas. Eso significa que la exigencia de imparcialidad nace necesariamente —aunque en algún momento pueda no haber un interés por el otro— ahí donde existe un contexto intersubjetivo. Desde el punto de vista ético, pues, la intersubjetividad es el contexto de la imparcialidad. En última instancia, los sistemas éticos —y eso es también aplicable a las éticas imparciales que están en la base de la moral como justificación—, aunque están centrados sobre un solo principio, como es el caso del interés propio, deben prestar atención a los intereses ajenos.

2. *Egoísmo y simpatía*

Hay modelos éticos que conjugan a la vez el amor propio, de un lado, y la simpatía y benevolencia, de otro. La pluralidad de principios constituye aquí una alternativa a la imparcialidad derivada de las condiciones de consecución del propio interés. La presencia conjunta del amor propio y del principio de simpatía justifican la exigencia de imparcialidad, sin necesidad de recurrir a ulteriores argumentaciones o datos de hecho.

351 *Ibidem*, cap. II, 11.

Al dar cuenta de la justicia, Hume había individuado algunas “circunstancias” que la hacen necesaria. Esas condiciones son externas e internas. Las condiciones externas son: la existencia de la sociedad —otra vez aparece la intersubjetividad—, la inestabilidad en la posesión, y la moderada escasez de los recursos (si fueran abundantes, o no existieran en absoluto, la justicia no sería necesaria). La condición interna es la posibilidad de que la sociedad determine una ventaja (suplemento de fuerza, capacidad o seguridad) frente a los individuos egoístas caracterizados por una limitada generosidad. Este esquema se completa con el recurso al principio de benevolencia.³⁵² De la combinación —aunque sea débil bajo la óptica de la fundamentación— entre la lógica del interés egoísta y el sentimiento de simpatía o benevolencia, surge la imparcialidad de manera natural ya que naturales son el amor propio y la benevolencia. Como reacción a la contingencia y a la arbitrariedad de este principio de imparcialidad, Bentham había propuesto el cálculo utilitarista.

No obstante, el principio de utilidad puede compatibilizarse también con el principio de simpatía, es más, puede resultar incluso el complemento necesario para la valoración práctica de la utilidad; la valoración misma sería el resultado de un proceso simpatético.³⁵³ Para Smith, en efecto, la “simpatía mediata”, que es en definitiva lo que hace posible la valoración moral, proviene de la representación de la situación de los otros. La simpatía del espectador imparcial hace que apruebe o repruebe como haría cualquier otro en su lugar; es decir, funciona como un instrumento del juicio. La experiencia simpatética se caracteriza por la reversibilidad bilateral y se encuentra en la base de las generalizaciones que, en última instancia, constituyen la sociedad, es decir, de las reglas generales de comportamiento. Frente al modelo de Hume, Smith plantea la mediación del juicio: la simpatía será, en efecto, condición necesaria

³⁵² Cfr. Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., pp. 23-39.

³⁵³ Smith, A., *Teoría de los sentimientos morales*, cit., pp. 74-86.

para la valoración práctica. La simpatía, pues, no actuará contraponiéndose al egoísmo, sino como condición del juicio.³⁵⁴

Las diferencias que hemos señalado entre los modelos plurales de moralidad —en los que para la moralidad de una acción concurren varios principios— y los modelos monistas —en los que prevalece un único principio—, son muy relevantes para la comprensión de la imparcialidad. En el modelo dual o plural, la imparcialidad puede resultar de una convergencia “casual” de principios contrarios, o también del esfuerzo de equilibrar posiciones contrapuestas mediante un juicio. A diferencia de un modelo de imparcialidad como motivación no cognitiva y, por tanto, sin razones, la versión de Smith revela mejor la complejidad de la valoración moral, que implica un esfuerzo de la “razón moral” y una interacción de sentimientos.

El trabajo de la razón moral se sustenta sobre mecanismos epistemológicos: el cálculo, el contrato, la valoración simpatética. La mayor parte de las teorías éticas se mueven entre la “presunción” de la imparcialidad del sujeto y la presuposición de un principio normativo de imparcialidad que deriva de otras razones: las denominadas circunstancias de la justicia, que son, en definitiva, circunstancias de intersubjetividad.

3. *Autointerés y simpatía “sustanciales”*

En lo expuesto hasta ahora, el interés propio y el eventual interés por los demás no han incluido la dimensión del bien, en la línea del paradigma del primado de lo justo sobre lo bueno. Los principios del interés propio y del interés ajeno se han visto como una especie de contenedores vacíos que el individuo puede rellenar de lo que desee. El contenido de los intereses afecta al individuo pero no es relevante a efectos de la imparcialidad; lo que sí resulta relevante es que el interés pertenezca a un sujeto. La corriente que conecta

³⁵⁴ También en las teorías fenomenológicas, la simpatía —o empatía— desarrolla un papel instrumental en el conocimiento. *Cfr.* Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Friburgo, Herder, 1916.

al sujeto con el bien —corriente que puede denominarse intencional, en sentido diverso al de la intencionalidad teleológica— proviene de la conexión del interés con el sujeto. Se trata, pues, de un autointerés o simpatía “formales”.

Pero también hay un modo de entender el interés propio y la simpatía cuando se ponen en relación con una perspectiva “sustancial”. Los principios éticos resultantes pueden definirse como “egoísmo sustancial” y “simpatía sustancial”,³⁵⁵ entendiéndose por el término egoísmo el autointerés o amor propio, sin una necesaria connotación negativa.

El “autointerés sustancial” puede reconducirse a una ética en la cual la búsqueda del propio interés está vinculada a criterios objetivos, o sea, a una concepción del bien; no se trata ya de perseguir únicamente un interés personal, sino de perseguir el auténtico y “verdadero” interés, un interés “bueno”, un interés en función de su orientación hacia el bien.³⁵⁶ Del mismo modo, la simpatía “sustancial” no implica simplemente la disposición a desear el bien del otro, sino a desear el “verdadero” bien del prójimo. Obviamente, tal posición presupone, de entrada, la posibilidad de distinguir intereses verdaderos y falsos, objetivos o inducidos. Para ello, hacen falta criterios objetivos sobre el bien: una cierta concepción de la perfección o de la felicidad, no sólo del individuo sino también, necesariamente, un modelo normativo de relación con los otros. Sobre este modelo se sustentan las denominadas teorías de los valores objetivos; aquellas en las cuales se sostiene que ciertas cosas son buenas, aunque no las deseemos —ni tengamos un interés inmediato por ellas— y otras cosas son malas, aunque no las temamos, incluso pudiendo tener un cierto interés por ellas.³⁵⁷

³⁵⁵ La bipartición entre egoísmo formal y sustancial se encuentra en Kraut, R., “Egoism”, voz en Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cit., versión electrónica. He utilizado la expresión “simpatía sustancial” como correlativa.

³⁵⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit., 1166 a 1-1166 b 29; y Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, cit., II-II, q. 26, aa. 3-5.

³⁵⁷ Cfr. Parfit, D., *Reasons and Persons*, cit., introducción.

La idea del interés y la simpatía sustanciales —la posibilidad de referirse a criterios objetivos de bien— configura un tipo de posición privilegiada para determinar el contenido de las reglas éticas y para dirigir las acciones: un tipo de imparcialidad-objetividad. La objetividad del bien constituye un punto de vista que permite la distinción entre intereses verdaderos y falsos, en función del cual puede calibrarse objetivamente el propio interés y, eventualmente, la relación entre el propio interés y el interés de los otros. Se trataría, una vez más, de un modelo que parece oscurecer la dimensión de la imparcialidad ligada a la justicia —la igual consideración y respeto por los diversos intereses— y, en cambio, sí revaloriza la dimensión de la objetividad en el juicio.

La aspiración a una cierta objetividad en el juicio, desde esta perspectiva, puede buscarse por dos caminos: a través de la vinculación con el concepto de bien o a través de la vinculación con los otros. Eso significa, más concretamente, que no sólo el bien constituye un parámetro objetivo, sino que también la intersubjetividad puede contribuir a establecer un criterio imparcial para el interés. La objetividad con referencia al bien consiste en que el amor propio *sea ordenado al bien*, es decir, que el amor propio se dirija hacia el bien, el culmen o la perfección. Para ello es necesario una referencia *más allá* del mismo amor propio, capaz de establecer una medida objetiva. En términos minimalistas, significa que el amor propio según la razón —o sea, el verdadero amor propio— debe permitir que las propias inclinaciones estén sujetas a crítica. En sentido más fuerte, significa que el amor propio deber orientarse hacia un bien objetivo y que sólo con referencia a él es posible decidir si se trata de un verdadero bien o no. La referencia objetiva del interés propio puede mirar a un aspecto diverso de la perfección de uno mismo: la consideración de la alteridad y de la coexistencia. La superación del amor propio en clave intersubjetiva significa que la imparcialidad se produce cuando se desea para sí un bien que tiene en cuenta a los demás.

La superación del amor propio en estos dos sentidos se verifica, según la perspectiva clásica, en la amistad, sea porque sin amigos

no se puede ser feliz, sea porque la perfección propia (la propia felicidad) implica, como condición, una referencia a la perfección de los otros dentro de una relación intersubjetiva. Esto significa que existe una suerte de comunicación entre el bien personal y el bien ajeno, de manera que la búsqueda de la propia perfección, a través del actuar virtuoso, reclama y genera el bien del otro, del cual es también condición de realización.

Se podría sostener, paradójicamente, que la amistad es condición de posibilidad de relaciones imparciales. Es más, cabría afirmar que sólo entre sujetos vinculados por la amistad puede individuarse el punto de vista imparcial. Esta tesis admite una lectura débil y otra fuerte. De acuerdo con la lectura débil, puede afirmarse que sólo si se produce una relación entre las partes puede adoptarse un punto de vista imparcial (esto ya se sugirió cuando tratamos la relación entre imparcialidad y justicia, que deriva del concepto mismo de “parte” en relación con otras partes). En aquello que es heterogéneo no hay espacio para la imparcialidad. La lectura fuerte, en cambio, sostiene que sólo en la amistad entre hombres virtuosos, o sea, entre sujetos orientados hacia el bien (amistad en sentido pleno) se da una relación real de imparcialidad. En este sentido, la imparcialidad es una característica del hombre virtuoso.

La dimensión de la intersubjetividad sustenta las diversas concepciones del observador ideal y benevolente, es decir, todas aquellas versiones de la imparcialidad que se remiten en última instancia a una benevolencia o empatía hacia los otros. La perspectiva imparcial se configura como un “tercer” punto de vista, objetivo, pero no lejano ni distanciado: en la amistad no se piensa y no se elige desde “el propio punto de vista” ni desde el punto de vista del propio amigo. Se actúa desde un tercer punto de vista, la única perspectiva desde la cual el bien propio y el de los amigos son vistos igualmente.³⁵⁸ El punto de vista desde el que se contemplan de modo equidistante el bien propio y el ajeno es lo que suele indicar-

358 Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 143.

se como “bien común”, en el sentido intuitivo (pero no banal) de ambos bienes. El resultado paradójico se produce por el hecho de que la amistad no disminuiría sino que, incluso, haría posible la imparcialidad. Para ello resulta necesario interpretar, de un modo preciso, la conexión entre amor propio y bien, para excluir la idea de que el bien propio es una especie de amor excluyente o egoísta: todo lo contrario, es un amor interesado en el bien de los otros y en el *bien con los otros* (amistad).

Nos podríamos preguntar, finalmente, si estos dos aspectos de la superación del amor propio —el objetivo del bien y el intersubjetivo— están conectados; es decir, si la superación intersubjetiva exige también referirse a una concepción objetiva del bien. La imparcialidad consistiría, pues, más allá de la ausencia de preferencias arbitrarias entre las personas, en la ausencia de preferencias arbitrarias respecto a los valores (los contornos objetivos del bien). Para esto habría que presuponer que es posible ofrecer una caracterización objetiva del bien. Afrontaremos esto en seguida, pero la referencia intersubjetiva constituye un parámetro objetivo relevante y, lo que es más importante, es el parámetro al que se refiere la imparcialidad.

La idea de que la amistad es el fundamento de la *polis* —teniendo en cuenta el carácter analógico de la amistad, suficientemente amplio para incluir tanto la amistad que se dirige a lo útil, al placer, como la que se dirige hacia el bien—³⁵⁹ implica la existencia de un bien común, al menos dentro de la *polis*. Es obvio que el tipo de amistad capaz de ofrecer un punto de vista imparcial es la amistad más perfecta, pero cualquier amistad, incluso la vinculada a la utilidad, permite individuar un punto de vista imparcial en el sentido en el que lo estamos analizando. Lo ha puesto de relieve el utilitarismo: la utilidad general es, en efecto, el criterio objetivo con base en el cual se calibran los diversos intereses, o sea, un modo de ha-

³⁵⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cit., 1155 a y ss. El tema de la amistad ha sido estudiado por Zanetti, G., *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998.

blar del bien común. Las perspectivas que fundan la imparcialidad sobre la amistad pueden no converger con relación al tipo de bien que persiguen: el utilitarismo coloca el bien común o la utilidad general en la dimensión política, mientras que el aristotelismo añade un matiz ético-antropológico. Según se reconozca que el bien es lo útil o que es la perfección del sujeto, la relación entre los sujetos cambia. Y, sin embargo, el esquema permanece inalterable: la perspectiva del bien común ofrece un punto de vista a partir del cual se calibran el interés propio y el de los demás. El bien común es la otra cara de la moneda de la imparcialidad.

A partir de lo que hemos expuesto, podemos avanzar una hipótesis reconstructiva. El desarrollo de la moralidad en sentido “formal” kantiano ha hecho independientes la dimensión de la imparcialidad y la dimensión del bien objetivo pero, al mismo tiempo, se ha reforzado la dependencia de la moralidad respecto de la intersubjetividad, que ha ligado la perspectiva de la imparcialidad a la igual dignidad de los sujetos. La perspectiva clásica del observador imparcial —desde Aristóteles hasta el utilitarismo— continúa manteniendo el bien común como punto de vista imparcial por excelencia, destacando de este modo el sentido de la imparcialidad como objetividad. La integración de estas dos perspectivas permite conectar el bien común con la intersubjetividad y entender la imparcialidad como la actitud debida a las partes en relación de proporcionalidad. Aunque resulta problemático hablar de bien objetivo, el bien común se mantiene como parámetro de objetividad.

Para comprender más a fondo la complejidad y la importancia del desarrollo reciente de la imparcialidad, el tema debe ser todavía completado con una reflexión sobre el pluralismo. Antes de afrontarlo será útil realizar un breve paréntesis que nos permita elaborar una última aproximación a la imparcialidad desde la doctrina clásica.

4. *Imparcialidad y regla áurea*

Una versión del principio según el cual lo justo es no tomar más de lo que a uno le corresponde, junto con la benevolencia, encuentra su expresión canónica en la denominada “regla áurea”, que ha sido una constante en la tradición ética de occidente, pero que encuentra manifestaciones y expresiones en muchos otros universos culturales.³⁶⁰ En la tradición occidental, como es sabido, la expresión indica una regla de conducta transmitida por el Nuevo Testamento, pero su contenido está en continuidad con los libros sagrados judaicos, como queda patente en su versión más conocida del evangelio de Mateo: “todo aquello que deseáis que los hombres os hagan, hacedlo vosotros a ellos: ésa es la ley y los profetas”.³⁶¹ No hay duda de que estamos ante uno de los significados de la imparcialidad, presentes en los libros sagrados cristianos, bajo la forma de precepto.³⁶² La fórmula de la regla áurea se propone como norma de las relaciones intersubjetivas en la forma de un mandamiento positivo de hacer el bien, según una medida precisa: “como lo

³⁶⁰ Wattles, J., *The Golden Rule*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

³⁶¹ Mateo 7, 12.

³⁶² Las referencias escriturísticas a la imparcialidad son múltiples y semánticamente muy ricas. En el Antiguo Testamento prevalece la acepción de imparcialidad como característica del juez objetivo, pero hay textos en los cuales se utiliza el concepto de imparcialidad como igual atención y ausencia de prejuicios (por ejemplo, en relación con los pobres). En el Nuevo Testamento se encuentra, claramente, la acepción de imparcialidad como inclusión universal. Pensemos en la indicación paulina según la cual no hay diferencias entre hebreos y griegos, entre hombres y mujeres, entre esclavos y libres. En todo caso, el tema es, desde el punto de vista de la concepción cristiana, radicalmente problemático. Junto a la imparcialidad, el Dios de los cristianos resulta claramente “parcial”. Pensemos en la elección de Abraham, en la predilección hacia Jacob, en el establecimiento de un pacto exclusivo con Israel y la concesión de la tierra prometida, que se quita a otros pueblos. Incluso en los evangelios ¿cómo se puede interpretar el hecho de que entre los discípulos había uno que era “el que Jesús amaba” (por ejemplo, Juan, 21, 20).

Un estudio analítico sobre la presencia y sobre el significado de la imparcialidad en los libros sagrados cristianos puede verse en Bassler, J. M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, Scholar Press, 1982.

desearíamos para nosotros mismos”.³⁶³ El contenido esencial de la regla áurea es el carácter intersubjetivo de la ética.³⁶⁴ Su indicación metodológica es la reciprocidad como criterio de medida. No obstante, la reciprocidad se mide sobre aquello que se desea que los hombres hagan y no sobre lo que realmente hacen. Estamos en el ámbito de las teorías que prevén un mecanismo epistemológico para la individuación del bien que debe realizarse.

La regla áurea ha sido traducida también en sentido negativo³⁶⁵ e interpretada también como una combinación de egoísmo y cálculo racional, tal y como ambos convergen en el ética del utilitarismo.³⁶⁶ Estas lecturas incurren en dos errores: un error de interpretación y un error de valoración del alcance práctico del precepto. Respecto de la interpretación, la regla de oro debe entenderse, sea en relación con el contexto inmediato —el amor a los enemigos, la superación de fariseísmo, una generosidad que se anticipa a las necesidades de los otros— como se desprende de los párrafos anteriores y posteriores a la enunciación de la regla; sea de acuerdo con la tradición veterotestamentaria,³⁶⁷ junto al mandamiento del amor.³⁶⁸ La regla de oro debe interpretarse, pues, en una perspectiva de perfección ética a través de la regla de la caridad y no como un canon formalizado de comportamiento. La fraternidad y la filantropía, como derivaciones de un sistema moral fundado sobre el

³⁶³ Hay que tener presente que el texto de Mateo tiene un correlato en Lucas 6, 31: “aquello que queréis que los hombres os hagan, hacedlo también vosotros a ellos”.

³⁶⁴ Etzioni, A., *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Nueva York, Basic Books, 1996. Una nueva regla de oro, según el autor, debería ser: “respect and uphold society’s moral order as you would have society respect and uphold your autonomy” (p. XVIII).

³⁶⁵ Hobbes, T., *Leviatán*, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2002, XV y XVII.

³⁶⁶ “En la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos, en toda su plenitud, el espíritu de la ética utilitarista” (Mill, J. S., *El utilitarismo*, pról. y trad. de R. Castiella, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1984, p. 61).

³⁶⁷ Levítico 19, 18.

³⁶⁸ Juan 13, 34.

precepto del amor al prójimo,³⁶⁹ son afines al sentido auténtico de la regla áurea.

La regla de oro presenta para nosotros un interés ulterior debido a las objeciones realizadas por Kant. Casi en la apertura de la *Fundación de la metafísica de las costumbres*, él afirma:

no pensemos que el trivial *quod non vis fieri* etc., puede servir aquí de hilo conductor o de principio. En efecto, es solamente derivado, y con muchas limitaciones, de aquel principio; no puede ser una ley universal, puesto que no contiene el fundamento de los deberes hacia uno mismo, ni de los deberes de benevolencia hacia los demás (en efecto, algunos consentirían gustosamente que otros no les beneficiaran, si ellos fueran dispensados de manifestar benevolencia hacia los otros), ni, finalmente, de los deberes obligatorios hacia los otros; en efecto, el criminal, con base en esa máxima, podría argumentar contra el juez que lo castiga, etcétera.³⁷⁰

La regla áurea no contendría, pues, el fundamento de la ley moral a diferencia del imperativo categórico, porque hace depender la ley de la voluntad del individuo implicado en la acción, convirtiendo el contenido moral en puramente arbitrario. Para Kant, como sabemos, el fundamento de la ley moral —de la razón práctica— está constituido por la capacidad de convertirse en ley universal.

En efecto, la regla áurea es un principio de acción que encuentra su fundamento fuera de sí misma.³⁷¹ En ese sentido, a pesar de su aparente validez como canon formal, la regla de oro pertenece al ámbito de los modelos éticos “sustanciales”, es decir, aquellos que reclaman un discurso sobre el bien en sí. Sólo entonces —en el ca-

³⁶⁹ Estos fenómenos se remiten a la secularización del ideal universal de la fraternidad cristiana. Puede verse en MacIntyre, A., *Tras la virtud*, cit., p. 296, o en Lombardi Vallauri, L., *Corso di filosofia del diritto*, cit., p. 223.

³⁷⁰ Cfr. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., p. 93.

³⁷¹ Cfr. la reconstrucción del tema en clave histórica en D’Agostino, F., “La regola aurea e la logica della secolarizzazione”, en Lombardi Vallauri, L. y Dilcher, G. (eds.), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milán, Giuffrè, 1981, pp. 941-955. El autor sostiene que no se puede captar el significado de la regla áurea si no es en el trasfondo de una perspectiva teológica.

so en que exista un criterio para discernir el verdadero bien— se puede llenar de contenido el mandamiento de hacer el bien. El principio indicado por la regla de oro presupone, pues, un discurso que tiene por objeto dilucidar qué es el bien para el hombre, pero no sólo su propio bien sino aquel que incluye también el bien de los demás.³⁷²

Bajo el punto de vista de la imparcialidad, la principal aportación de la regla de oro está en indicar una relación de proporción entre las partes. El criterio de imparcialidad consiste en ampliar el deseo del bien no sólo para sí sino también para el otro y, para ambos, de un modo equilibrado. La imparcialidad de la regla áurea no es la imparcialidad de un observador ideal y benevolente, sino la del tercero respecto de la situación; pero es una imparcialidad querida por las partes, que son invitadas a poner sobre el mismo plano el bien propio y el bien ajeno. La regla de oro se manifiesta como regla “propiamente ética”, por tanto, como criterio concreto de acción imparcial.

La acusación más incisiva realizada contra la regla de oro no es tanto la de arbitrariedad como la de paternalismo.³⁷³ El hecho de que un sujeto vea cuál es el verdadero bien de otro —porque capta su utilidad o porque es el bien que desea para sí— justificaría la posibilidad de que pudiera decidir por otro, o comprometerse en una acción que considera buena para el otro, sin que ese sujeto la haya siquiera deseado. En efecto, el atractivo de la tesis del primado de lo justo sobre lo bueno se encuentra precisamente ahí: en impedir que se puedan imponer a otros las propias concepciones del bien. El problema del paternalismo tiene mucho que ver con la comprensión de la dimensión política y con la puesta a punto de un nivel de discusión pública sobre el bien. La doble dimensión de la imparcialidad (objetividad y justicia) ofrece la posibilidad de una solución diversa que evita caer en el paternalismo. En cuanto me-

³⁷² Cfr. Viola, F., “Ragionevolezza, cooperazione e regola d’oro”, *Ars Interpretandi*, 7, 2002, pp. 109-129.

³⁷³ Garzón Valdés, E., “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, *Doxa*, 5, 1988, p. 155.

canismo epistemológico, la imparcialidad consiste en una cierta objetividad que permite encontrar un criterio de discernimiento entre el verdadero y el falso interés; en cuanto principio normativo, relativo a la condición intersubjetiva, exige el respeto incondicionado de los intereses ajenos y, por tanto, excluye la imposición de una determinada concepción del bien, a pesar de su objetividad.

IV. ÉTICAS PLURALES

El marco general en el que emerge la imparcialidad como valor dominante debe ser completado con el examen de otro aspecto fundamental para la reflexión contemporánea de la experiencia práctica: la cuestión del pluralismo. La imparcialidad adquiere mayor relieve como consecuencia de la fragmentación de las posiciones éticas; resulta casi evidente que el aumento del interés por la imparcialidad es directamente proporcional a la creciente importancia del pluralismo. En las páginas que siguen intentaremos mostrar que el pluralismo no es sólo el substrato del que emerge la imparcialidad, sino que se constituye como un elemento de su estructura. Mirando al pluralismo, la imparcialidad se impone como el valor que asegura la igual consideración y respeto hacia los sujetos, cualquiera que sean sus convicciones o creencias. No obstante, intentaremos mostrar también que tal significado no es incompatible con la idea de imparcialidad-objetividad.

Una observación debemos realizar con carácter previo al tema del pluralismo. Las concepciones de la ética que se expresan como conjunto de principios ordenados a guiar la acción y la vida de los individuos presuponen una fuerte conexión de tales principios con el contexto de realización —el espacio, el tiempo, las condiciones— en el que operan como guía. La conexión con el contexto es un elemento compensatorio que determina el limitado alcance de todas esas concepciones éticas. Esta exigencia de contextualización resulta ser una diferencia importante de la ética respecto a la moral, aunque, en cierto sentido, también el pluralismo está en la base

de la moral de la justificación. La relativización de las concepciones éticas hace necesario encontrar un procedimiento de verificación y justificación. De ahí que la moral como justificación sea la otra cara de la moneda del pluralismo ético.

La exigencia de conexión con las situaciones concretas no es, ciertamente, una novedad para el pensamiento moral. En efecto, junto a los modelos morales compuestos por preceptos generales, se desarrolló una tendencia a tener en cuenta (e incluso a codificar) la particularidad de determinadas situaciones morales, dando lugar —paralelamente al plano de la discusión moral general— a múltiples “morales especiales” para la aplicación del saber moral general a un ámbito específico de la acción humana: el ámbito de la justicia, las instituciones familiares, las relaciones económicas, etcétera. Esta tendencia dio lugar, en la historia de la reflexión moral, a la denominada “casuística”, consistente en la predilección por soluciones morales puntuales aplicadas a casos concretos, en lugar de reglas de carácter general.³⁷⁴

En el estado actual de la evolución moral, la exigencia de concreción está vinculada en buena medida a la comprensión del fenómeno normativo, en especial, a la idea de ley. Sus características de generalidad y abstracción determinan, de manera bastante completa, la clase de sujetos y la acción típica que es objeto de prohibición o de permiso.³⁷⁵ La formulación general y abstracta reclama, sin embargo, un sucesivo ajustamiento de la ley respecto de la acción concreta: en eso consiste la idea del juicio práctico como conexión entre una regla general y una acción particular. Esta interpretación de las reglas morales —cuya afinidad con el fenómeno

³⁷⁴ Pinckaers, S., *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*, cit., pp. 337-345.

³⁷⁵ No debemos olvidar que la generalidad y la abstracción de las normas son características que tutelan el valor de la igualdad. Sobre el concepto de regla jurídica, justificando la revalorización de su “rigidez” o “atrincheramiento”, cfr. Schauer, F., *Las reglas en juego. Un examen filosófico de la toma de decisiones basada en reglas en el derecho y en la vida cotidiana*, trad. de C. Orunesu y J. L. Rodríguez, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2004, pp. 101 y ss.

jurídico resulta evidente— presenta algunos problemas tanto en el ámbito moral como en el jurídico.

El panorama moral y jurídico ha experimentado un cambio con relación al concepto de regla, buscando un modo más flexible y articulado de enfrentar el discurso normativo; flexibilidad que se ha obtenido en ambos terrenos a través del acercamiento entre los principios y las reglas.³⁷⁶

El “principio” no es simplemente el resultado de la abstracción de las reglas, ni una regla máximamente general. En sentido propio, un principio es aquello de lo que algo procede, aquello que está en el origen de algo: un objetivo, una intención, un interés. El principio puede ser un acto de la mente (o sea, un juicio) o un sentimiento, una convicción o una creencia, que da inicio a la acción moral; no necesariamente un precepto de carácter general, o más general que una regla.³⁷⁷ La idea de principio, así estructurada, es aún demasiado vaga, pero introduce la posibilidad de que una acción moral tome la forma de un acto único y original, contingente y completamente circunstanciado; esto es, de un juicio de oportunidad relativo a circunstancias precisas e irrepetibles. Además de ser el *inicio* de una acción, el principio es también el *inicio para*; es decir, el presupuesto para actuar, una instancia a cumplir. La característica del principio es que la instancia de que es objeto no ofrece la determinación completa y acabada del contenido normativo, sino que permanece lo suficientemente abierta como para permitir múltiples concreciones. En este sentido, una moral de principios se orienta en la dirección opuesta a una moral de los casos concretos. Es interesante, de todos modos, observar que la codificación puntual de casos concretos garantiza una mayor certeza

³⁷⁶ Los problemas son evidentemente diversos en el ámbito moral y en el ámbito jurídico. Para el papel de los principios en el ámbito jurídico remitimos a la obra de Dworkin, R., *Los derechos en serio*, *cit.*, en particular, pp. 79-121; para una reconstrucción de la evolución de los principios jurídicos, *cf.* Viola F. y Zaccaria, G., *Diritto e interpretazione*, *cit.*, pp. 366-408.

³⁷⁷ Véase, por ejemplo, Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. I.

siempre que el caso haya sido claramente contemplado por la regla, pero introduce también un mayor grado de incerteza cuando esto no se produce. La moral de principios presenta, en cambio, márgenes de indeterminación muy significativos aunque, en última instancia, todas las posibilidades pueden ser contempladas. En definitiva, la moral casuística tiene el riesgo del particularismo, mientras que la moral de principios tiene el peligro de la indeterminación.

La moral de la justificación es consciente de la connotación pluralista de las concepciones subjetivas, pero incluye una tendencia universalista y, por ello, es portadora de una exigencia de control sobre la validez de los principios; sin embargo, el carácter esencialmente pluralista de la ética contemporánea parece disponerla a una deriva particularista.³⁷⁸ Por ello, debemos verificar si existe en realidad un nexo lógico —no sólo fáctico y, por tanto, contingente— entre la pluralidad de opciones y el relativismo, por un lado, y entre capacidad de adaptación al contexto y particularismo, por otro.

1. *Pluralismo: ¿un hecho o un valor?*

La multiplicidad de posiciones éticas, a nivel individual, puede reconducirse a la singularidad de la sensibilidad personal, entendiéndose por “sensibilidad” no sólo la capacidad de percibir, sino también la habilidad para abrirse a “lo real”, sea cual sea el modo en el que esto se conciba (como conjunto de datos de hecho o como mundo simbólico). Pero esto vale no sólo para el nivel individual, sino también para el carácter históricamente determinado por las tradiciones culturales, ya que las tradiciones pueden ser concebidas en cuanto modos de percibir la realidad, como visiones del

³⁷⁸ Una muy buena e interesante formulación del problema del particularismo en el ámbito moral y sus relaciones —y contrastes— con la lógica de los derechos, se encuentra en Moreso, J. J., “El reino de los derechos y la objetividad de la moral”, en Diciotti, E. (ed.), *Diritti umani ed oggettività della morale*, Siena, DigiGips, 2003, pp. 9-40.

mundo y de la vida. Cada cultura, en efecto, constituye y está constituida por un *background* de significados relativos a la naturaleza del mundo, a la identidad de sus componentes, a las reglas de convivencia, que, aunque múltiples y plurales, constituyen tendencias más o menos dominantes entre aquellos que pertenecen a esa cultura e influyen notablemente la formación de juicio de los individuos.

De manera preliminar, es posible establecer una distinción entre el multiculturalismo y el pluralismo, aunque ambos están ciertamente conectados. El pluralismo, en una de las teorías más representativas del debate ético, se concibe como “el inevitable resultado, a largo plazo, de los poderes de la razón humana, cuando operan sobre el trasfondo de instituciones libres y duraderas”.³⁷⁹ Se trata de una concepción “epistemológica” que “implica una tesis fuerte sobre la razón humana, la tesis de que la razón humana produce necesariamente una pluralidad de concepciones *razonables* sobre el bien, contradictorias e incompatibles entre ellas”,³⁸⁰ y que fundamenta la necesaria asunción del primado de lo justo sobre lo bueno: respecto a lo justo, en efecto, parece posible un acuerdo racional; en cambio, las concepciones sobre el bien no sólo son intrínsecamente beligerantes, sino, incluso, incompatibles. Ahora bien, pretender que sobre lo justo no existe una pluralidad de posiciones es sencillamente falso; además de que las teorías de la justicia nunca lo han afirmado. Lo que sí es cierto es que, mientras en el campo de la justicia se buscan mecanismos de superación del desacuerdo, el conflicto entre las posiciones sobre el bien queda marginado: por considerarse irresoluble en función de determinados prejuicios o porque no se considera de vital importancia.

La diversidad de resultados que la razón humana produce en el ámbito práctico —es decir, la multiplicidad de posibles concepcio-

³⁷⁹ Rawls, J., *Liberalismo político*, cit., p. 23.

³⁸⁰ Rhonheimer, M., *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, cit., p. 117.

nes del bien— puede considerarse un hecho o un valor. En el primer caso, se entiende como un hecho existencial contingente y/o inevitable, dada la fragilidad en la percepción del bien;³⁸¹ en el segundo caso, se considera algo muypreciado³⁸² y, en cuanto tal, un valor que debe ser tutelado o, incluso, considerado un objetivo a conseguir.

Al pluralismo “fáctico”, para el que la existencia de concepciones diversas depende de las coordenadas de espacio y tiempo, se le puede realizar una doble objeción. Por una parte, cabe pensar que una opinión empíricamente no representada —una posición sólo potencial— no suscitara ninguna atención. Por otra parte, si el pluralismo es sólo un hecho, cabe plantear su eventual desaparición en el momento en que existiera un consenso sobre la necesidad de eliminarlo (por ejemplo, si su desaparición produjera mayor fluidez o mejor eficiencia en la comunicación).³⁸³ El pluralismo fáctico es, pues, débil desde dos puntos de vista: es infecundo, porque no es capaz de mirar al futuro y de captar aquello que puede abrir nuevas vías, ni tampoco de acoger a posibles sujetos con puntos de vista innovadores o con intereses diversos; y, además, contiene el germen de la negación de sí mismo. La facilidad con la que rechazamos estas consecuencias del discurso confirma que, cuando hablamos de pluralismo, probablemente entendemos que se trata, a la vez, de un dato fáctico y de un valor tutelable. En otras palabras, aunque el pluralismo presenta aspectos fácticos, existen razones que lo hacen valioso, y tales razones justifican la conveniencia de tutelarlos. Aquí nos interesa resaltar que, en última instancia, cuando se habla de pluralismo se está haciendo una referencia específica a la actitud de imparcialidad respecto de las concepciones plura-

381 Cfr. Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, cit., pp. 52-53.

382 Cfr. Raz, J., “Multiculturalism”, *Ratio Juris*, 11, 3, 1998, pp. 193-205.

383 Creo que la orientación sistémica de Luhmann lleva hacia resultados de este tipo (cfr. Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, cit.). Para interesantes comentarios críticos, cfr. Ollero, A., *Derechos humanos y metodología jurídica*, cit., pp. 17-24.

les; una actitud que equivale al reconocimiento de una igualdad *prima facie* entre ellas.

Sobre el pluralismo “como principio” —concepción para la cual la pluralidad de posiciones en el ámbito ético no es sólo un hecho sino un valor positivo— recae el cometido de fundamentar la dimensión axiológica, sus condiciones de posibilidad³⁸⁴ y la eventual reducibilidad o irreducibilidad de los valores a univocidad normativa y lingüística;³⁸⁵ en todo caso, su pertenencia al mundo de los “valores” lo sustrae a la dictadura de los poderes de hecho y de los hechos del poder, y lo abre a nuevas expresiones. El pluralismo como principio suscita, no obstante, la cuestión de su relación con el relativismo³⁸⁶ y de la posibilidad eventual de aplicar los criterios de verdad y falsedad a las concepciones sobre el bien.

El carácter plural de las concepciones sobre el bien depende de dos factores: que los bienes susceptibles de ser alcanzados sean múltiples —y entonces las concepciones sobre el bien serán múltiples dependiendo de diversificación y combinación de los deseos de los individuos—, o que lo sujetos que persiguen esos bienes sean diversos y que su participación sea irreductiblemente singular y personal.

Una posible fundamentación de la primera tesis —pluralismo debido a una pluralidad de bienes— se encuentra en la idea de que el bien “se dice de muchas maneras”. La multiplicidad de maneras de entender el bien se sitúa en el nivel de los planes personales de vida, cuya variedad no es sólo fruto de la particular sensibilidad personal del agente, sino también de las dificultades de controlar completamente el rico universo del bien. Que la pluralidad de los bienes y la limitación de los sujetos a la hora de perseguirlos per-

³⁸⁴ Cfr. Rosenfeld, M., *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics*, Berkeley, University California Press, 1998, pp. 199-278.

³⁸⁵ Cfr. D’Agostino, F., *Filosofia del diritto*, cit., pp. 217 y 218.

³⁸⁶ Para un examen de las diversas acepciones, objeciones y argumentaciones, remitimos a la compilación de Krausz, M. (ed.), *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989. En la introducción, Krausz utiliza contra el relativismo absoluto la clásica paradoja del esceptico.

mita una notable variedad de planes de vida, no significa que los bienes sean incompatibles por principio.³⁸⁷ Para llegar a postular la eventual incompatibilidad de las concepciones sobre el bien hace falta fundamentar la tesis de la oposición entre los bienes. Esta tesis, según la cual existe una pluralidad irreducible de bienes fundamentales, todos igualmente fundamentales, entre los cuales cada sujeto puede razonablemente atribuir mayor importancia a uno o a muchos, está limitada por la incapacidad de poderlos alcanzar todos simultáneamente.³⁸⁸ Del resto, la finitud de la experiencia humana comporta la imposibilidad de abarcar el bien en su totalidad. Se esboza aquí una concepción de imparcialidad como prohibición de excluir arbitrariamente un bien, es decir, una especie de integridad.³⁸⁹

En todo caso, no hay motivo para pensar que la pluralidad, en cuanto tal, comporte necesariamente la incompatibilidad. Si acaso, es el carácter limitado de la capacidad del sujeto para perseguir los bienes en su riqueza y complejidad el que puede determinar la diversidad de valoraciones sobre el bien. Al menos, “plausiblemente” un bien lo es también para los otros, no sólo para el sujeto que lo percibe.

La condición propiamente subjetiva del bien —muy relevante para la imparcialidad— entra en juego cuando se constata que un bien sólo es tal en tanto que se relaciona con un sujeto, hasta el

³⁸⁷ La idea se encuentra en Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 92-95.

³⁸⁸ La acción inmoral sólo se produciría si se va intencionalmente contra alguno de ellos: *cf.* *ibidem*, pp. 114 y 115.

³⁸⁹ La integridad está, como la imparcialidad, ligada a la idea de entero, de completo, pero si la imparcialidad hace referencia a los sujetos, la integridad hace referencia al objetivo a cumplir o al bien a alcanzar. Pensemos en la idea de integridad utilizada por Dworkin, R., *El imperio de la justicia: de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, trad. de C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 187-219. Para una discusión sobre el tema de la integridad en Dworkin y sus implicaciones en la teoría del derecho, *cf.* Schiavello, A., *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Ronald Dworkin*, Turín, Giapichelli, 1998.

punto de que éste pueda decir: “esto es bueno para mí”. En este caso, entre el sujeto y el bien existe una relación de desiderabilidad, de volición o de atracción. Eso no significa que no exista un bien objetivo, sino que para hablar en sentido pleno del bien, hace falta establecer algún vínculo entre el bien y el sujeto. Es conocido por todos el dilema clásico que, todavía hoy, refleja bien las dos concepciones opuestas sobre el bien: la cuestión de si el bien lo es en sí, o sólo es tal porque es deseado por alguien. En cierto sentido se trata de un falso dilema porque —excluyendo los casos marginales— el bien, incluso en una óptica rigurosamente objetiva, nunca sería tal si careciera de todo vínculo con un sujeto. Una cosa puede ser buena en sentido objetivo pero no para mí, o no para mí aquí y en este momento, y, en cambio, ser buena para otros, o para mí en otros contextos. El vínculo entre la objetividad del bien y su carácter subjetivo consiste en la “desiderabilidad” del bien aquí y ahora; característica que depende de una relación única entre el bien y el sujeto.

Este último aspecto del pluralismo tiene que ver con la imparcialidad. La tesis de que el pluralismo debe reconducirse a la diversidad de las sensibilidades personales y la que sostiene que la finitud de la experiencia humana no puede abarcar integralmente la pluralidad de bienes existentes, no son disyuntivas. El pluralismo es precisamente el resultado de la convergencia de ambas: por un lado, en efecto, en la elección, el juicio individual es previo respecto de cualquier otro principio de acción o condición; por otro lado, la pluralidad de bienes es causa de diversificación de los intereses y aspiraciones.

En última instancia, la imparcialidad implicada por el pluralismo se configura como una actitud frente a los sujetos y a su concepción sobre el bien. La idea de que también existe una imparcialidad respecto de los bienes requiere una clarificación ulterior, acerca de si es posible predicar la verdad o falsedad respecto de los juicios de valor, que trataremos en el último párrafo. Por el momento, si atendemos a lo expuesto hasta ahora, la objetividad propia de la impar-

cialidad sería la instancia de un equilibrio entre los bienes. La pluralidad de los bienes, por un lado, y la limitación de los deseos y las oportunidades, por otro, configuran una regla básica desde el punto de vista objetivo: no se debe preferir un bien sobre otro de manera arbitraria.

2. *Multiculturalismo e inconmensurabilidad*

La proyección del pluralismo sobre el plano sociológico se manifiesta como multiculturalismo, una categoría descriptiva que da razón de las sociedades contemporáneas. En la definición del multiculturalismo, sin embargo, no sólo existe una referencia a los frutos plurales de la razón en su elaboración de concepciones sobre el bien, sino también una reivindicación del carácter comunitario del fenómeno ético y de la relevancia de las tradiciones culturales en la búsqueda del bien. Mientras que el pluralismo resulta compatible (aunque no se corresponde necesariamente) con una razón monológica,³⁹⁰ en el multiculturalismo resulta evidente el carácter interactivo de la razón. El multiculturalismo, en efecto, como categoría descriptiva (no ideológica), implica un diálogo “intracultural”, debido al carácter dialógico de la cultura, pero puede indicar también, normativamente, la exigencia de una interacción “intercultural”. En este último caso, en lugar de multiculturalismo se habla de interculturalismo, como modelo de integración entre las culturas.³⁹¹

Del multiculturalismo, como categoría ideológica basada en la mencionada incompatibilidad de las concepciones sobre el bien y de los iguales derechos de toda cultura, se deriva inevitablemente

³⁹⁰ Una crítica recurrente a J. Rawls. Por ejemplo, Habermas, J., “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, pp. 109-131.

³⁹¹ Puede verse el ensayo de Zamagni, S., “Migrazioni, multiculturalità e politiche dell’identità”, en Vigna, C. y Zamagni, S. (eds.), *Multiculturalismo e identità*, Milán, Vita e Pensiero, 2002, pp. 221-261.

la inconmensurabilidad de los mundos culturales:³⁹² una suerte de estado de naturaleza hobbesiano aplicado al mundo de las tradiciones, en el cual rige, o la ley de la supervivencia del más fuerte o el aislamiento de los mundos culturales. No obstante, el multiculturalismo exige una instancia de comunicación, al igual que el pluralismo suscita el problema de la justificación.

El modo más simple de resolver la confrontación entre las culturas consistiría en separar —ahora, a nivel de tradiciones— la búsqueda de lo justo de la búsqueda del bien; es decir, deslindar el problema de una posible coexistencia justa y la cuestión de un posible acuerdo respecto a los valores.³⁹³ Si esto es ya problemático con relación a los individuos, a nivel de confrontación de culturas resulta absolutamente irrealizable, debido a la estructura misma de las culturas. Estas son cosmovisiones de la vida y elementos de identidad, en ningún modo negociables.³⁹⁴ El multiculturalismo escapa a la lógica del liberalismo, como doctrina política fundada sobre la exclusión de las diferencias culturales, relevantes únicamente en el ámbito privado.³⁹⁵

La confrontación intercultural, pues, no se puede reducir a la búsqueda de principios de justicia común, a no ser que queramos restringir notablemente el ámbito de la comunicación entre las culturas. Cada cultura, en efecto, contiene en sí no sólo una concepción de lo justo —un determinado modo de dar forma a las relaciones in-

³⁹² La referencia clásica a la tesis de la inconmensurabilidad de los paradigmas es de Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1962.

³⁹³ Que sería la adecuada a un mundo de “extranjeros morales” *al estilo* de Engelhardt (*cfr.* Engelhardt, T. H., “Bioética: laica e religiosa”, *Bioetica*, 2, 1993, pp. 346-350, y, para una crítica, D’Agostino, F., “Non esistono stranieri morali. Note minime su bioetica laica e bioetica cattolica”, *Bioetica*, 1, 1994, pp. 132-138).

³⁹⁴ Zamagni, S., *Migrazioni, multiculturalità e politiche dell’identità*, *cit.*, p. 231. Los conflictos entre identidad e intereses serían negociables, mientras que los conflictos entre identidades no.

³⁹⁵ Lo ha (re)propuesto B. Barry en su último libro, *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001. *Cfr.* también las críticas de Shachar, A., “Two Critiques of Multiculturalism”, *Cardozo Law Review*, 23, 2001, pp. 275-287.

tersubjetivas—, sino también unas determinadas concepciones sobre el bien. Es más, puede afirmarse que son las segundas las que determinan a la primera. Para las culturas, el bien tiene primacía sobre lo justo; de ahí que en la determinación de lo justo no se pueda dejar de considerar aquello que los individuos o las comunidades entienden que es un bien, aunque sólo sea por el respeto debido a su identidad.³⁹⁶ La confrontación multicultural, en rigor, debería respetar toda la amplitud de los horizontes de la vida práctica que cada cultura encierra en sí, puesto que ellas se conciben como un todo dotado de sentido.

La alternativa a la comunicabilidad entre las culturas es su incommensurabilidad. La incommensurabilidad puede entenderse de tres maneras distintas: como intraducibilidad, como imposibilidad de compartir las premisas de base respecto a la naturaleza del mundo y las formas fundamentales de razonamiento, y como imposibilidad de juzgar sobre la superioridad entre culturas “concurrentes”.³⁹⁷ En el primer caso, la incommensurabilidad hace referencia a la imposibilidad de establecer relaciones unívocas y coincidentes entre contenidos de sentido de culturas diversas. Desde este punto de vista, la teoría del consenso por superposición sostiene que toda cultura posee zonas permeables respecto de las otras³⁹⁸ que permiten la comunicabilidad, siempre que se pretenda una perfecta uniformidad y coincidencia.

En el segundo significado, la imposibilidad de compartir premisas de base respecto a la naturaleza del mundo y a las formas fundamentales del razonamiento es algo más radical y se produce cuando las diversas *Weltanschauungen* están regidas por lógicas

³⁹⁶ La conexión entre interés e identidad es algo más complicada de lo que parece. La precedente distinción, aludida en nota, relativa a los intereses y a las identidades, sucumbe cuando se considera que los intereses tienen mucho que ver con las identidades, al menos en la dimensión argumentativa. Esto se manifiesta en el hecho de que los intereses se defiendan en calidad de derechos.

³⁹⁷ Cfr. Wong, D., “Three Kinds of Incommensurability”, en Krausz, M., *Relativism. Interpretation and Confrontation*, cit., pp. 140-158.

³⁹⁸ Cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., pp. 321-322; id., “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal for Legal Studies*, 7, 1, 1987, pp. 1-25.

diferentes. No es cierto que esa inconmensurabilidad sea insuperable desde el punto de vista teórico, basta con que seamos capaces de entender el alcance de su discurso, su estatuto epistemológico (es decir, la particular visión que cada cultura propone entre las diversas posibles de la realidad). En el momento en que se toma conciencia de la relatividad de la propia visión y, por tanto, se supera el carácter “ideológico” y excluyente de toda visión parcial, es cuando se admite que pueden existir otros paradigmas, con el mismo estatuto pero de contenido divergente.

En el tercer caso, o sea, en la hipótesis de que la inconmensurabilidad signifique la incapacidad para juzgar la superioridad de una cultura sobre otra, hace falta distinguir dos tipos de juicio: el que pretende valorar las prácticas concretas de determinadas culturas, o el que pretende realizar la valoración global de una cultura. Este último resulta difícilmente realizable debido a la imposibilidad de abarcar globalmente una cultura en relación al espacio y al tiempo, a no ser que se trate de culturas “muertas”. Pero, en general, esas no forman parte del ámbito del multiculturalismo, que se mueve siempre en relación con las culturas “vivas”. En la primera hipótesis, la valoración de prácticas concretas es posible y lícita, en la medida en que se reconoce que cada cultura ofrece soluciones particulares a problemas humanos, soluciones que están contextualizadas y sujetas a mutaciones. Ahora bien, aunque es posible registrar una divergencia entre las respuestas, sin embargo, se constata una homogeneidad en cuanto a los problemas planteados. La pluralidad de las tradiciones consiste precisamente en la existencia de respuestas diversas para problemas comunes.

La aceptación de una diversidad de respuestas para los mismos problemas no conduce necesariamente al relativismo, porque la pluralidad de respuestas no es signo de equivocidad. En general, la identificación entre pluralidad y equivocidad parece traicionar la aspiración utópica de la “única respuesta correcta” para un determinado problema.³⁹⁹ Pero la diversidad no presupone incomunica-

³⁹⁹ La equivocidad de las respuestas parece la única alternativa a la imposibilidad de una única respuesta correcta. A esta actitud “escéptica” se puede aplicar

bilidad, sino todo lo contrario. Al igual que el pensamiento procede por diferencias y donde éstas faltan no hay progreso, donde no existen diferencias no existe la condición del acuerdo y de la comunicación. La diversidad puede ser también *irreducible*, pero la irreductibilidad, a no ser que postulemos que los diversos planteamientos de la razón o los diversos estilos de vida sean “lógicamente” contradictorios, no significa inconmensurabilidad ni irracionalidad, sino simplemente imposibilidad de la *reductio ad unum* y, por tanto, el consecuente respeto de la diversidad (o imparcialidad). Cuando, en cambio, se identifican irreductibilidad e irracionalidad⁴⁰⁰ sólo cabe concluir con el aislamiento de los mundos culturales.

La objeción radical contra el multiculturalismo, pues, sería la de haberse convertido en el eje de la diversidad de los problemas y no sólo de las respuestas. Las respuestas pueden, en última instancia, ser “trágicas” o “disyuntivas”, pero hasta donde es posible discernir una semejanza en los problemas existirá la posibilidad de identificar, al menos, aquello que *no es* una respuesta a un problema, aunque ese resultado pueda ser modesto.⁴⁰¹

La cuestión sobre la diversidad de los problemas y no sólo de las respuestas puede coincidir con la tesis del esencial carácter cultural de los problemas mismos, es decir, con la tesis según la cual los problemas son “interpretaciones” de los problemas, y las interpretaciones son una función de la historia. Un tratamiento exhaustivo de esta cuestión excede de nuestro alcance y capacidad, pero afrontaremos un elemento relevante para su clarificación en el parágrafo dedicado a la verdad en las teorías éticas.

La proyección de las diferencias éticas en la dimensión cultural permite examinar, a nivel macroscópico, la relación entre ética y

la definición de Hart según la cual un escéptico es un absolutista desilusionado (*cf.* Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, *cit.*, p. 135).

⁴⁰⁰ Lo hace Rawls cuando critica el intuicionismo (*cf.* *id.*, *Teoría de la justicia*, *cit.*, § 7).

⁴⁰¹ Nussbaum, M., *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*, *cit.*, p. 251 y ss.

moral e iluminarla con una nueva luz. Cada cultura es portadora de contenidos éticos conectados con el proyecto identitario del que ella es trasfondo. El problema de la interacción entre las culturas cuestiona la posibilidad de la comunicación entre las identidades sobre el plano de la justificación por medio de las razones.

La perspectiva moral, con su pretensión de universalidad, se encuentra en una posición muy ventajosa, mientras que la ética resulta particularista pero capaz de ser idónea como respuesta específica a un problema. La prioridad del aspecto particular en la ética no equivale necesariamente a un rechazo del carácter universal, sino que la hace por su estructura abierta a modificaciones, relativa a las circunstancias que cada vez exigen ser valoradas. La cualidad *context-sensitive* de un principio, una regla o una tradición, no implica la completa relatividad la regla, del principio o la tradición, en relación al contexto.⁴⁰²

Afirmar que algo es bueno significa —como ya dijimos— afirmar que es bueno para alguien. Sin embargo, en una perspectiva de comunicación y de acuerdo —entre las culturas y entre los individuos— eso no basta: el hecho de corresponder a una preferencia no constituye de por sí motivo de aprobación, si tal preferencia no es, además, sustentada por razones de algún modo comunicables y comprensibles. Ésta es la relación específica que la moral como justificación evidencia respecto al pluralismo, del mismo modo que el interculturalismo lo hace con respecto al multiculturalismo.

3. *Primado del juicio subjetivo y dimensión institucional de la razón*

La tesis de que existe un primado del juicio individual en la elección ética y en la determinación de la acción —primado del juicio individual en la razón práctica— se ha consolidado progresivamente y ha ido poco a poco dando origen a una ética subjetiva. Este paso ha quedado patente históricamente mediante la asimila-

⁴⁰² *Ibidem*, p. 257.

ción de dos tesis: la del primado de la conciencia y de su carácter obligatorio, también cuando sea errónea, y la afirmación del valor de la autenticidad de una vida vivida de acuerdo con uno mismo. La doctrina de la obligatoriedad de la conciencia errónea implicaba ya un primado del juicio individual, pero la ética de la modernidad se ha caracterizado por la tesis de que la conciencia, como expresión de uno mismo, no es de ninguna manera verificable, es decir, se niega que la conciencia pueda denominarse errónea. De este modo ha sido progresivamente reforzada la idea de que el juicio moral individual es un juicio “privado”, en el sentido de intransferible.

No obstante, el carácter privado del juicio de conciencia, se acompaña de la convicción sobre la relevancia de algunos fueros intersubjetivos “públicos” y, por ello, sometidos al control de universalidad y aceptabilidad. La misma cuestión del pluralismo es, por su naturaleza, el problema de la gestión común de las diversas concepciones y no sólo de su existencia. No existiría el problema si las valoraciones subjetivas no fueran relevantes en la dimensión intersubjetiva. Una vez más, el núcleo de la cuestión radica en distinguir entre la dimensión de la razón práctica personal y una posible razón práctica institucionalizada, dentro de la cual el principio de imparcialidad resulta central.⁴⁰³

Este problema resulta particularmente visible cuando la razón práctica subjetiva y la razón práctica institucional son contradictorias, como es el caso de la oposición en conciencia de un sujeto frente a lo que generalmente está justificado. Situaciones paradigmáticas de este tipo son la objeción de conciencia y la desobediencia civil.

Mientras que hoy la objeción de conciencia está siendo desactivada como rechazo de obedecer la ley ya que la propia ley prevé,

⁴⁰³ Puede verse, por ejemplo, lo que sostiene Alexy respecto al derecho, que sería precisamente la institucionalización de la razón (*cf.* Alexy, R., *My Philosophy of Law: The Institutionalisation of Reason*, *cit.*). Más en general, se trata del problema de la posibilidad de la “razón pública”. *Cfr.* también, Rawls, J., *Una revisión de la idea de razón pública*, *cit.*, pp. 164-223.

en general, obligaciones sustitutivas de aquello a lo que se resiste la conciencia o, incluso, la incluye y la hace objeto de sí misma regularizándola,⁴⁰⁴ parece ir adquiriendo importancia —de acuerdo con la afirmación de la moral como justificación— la desobediencia civil.⁴⁰⁵ ¿En qué consiste? La desobediencia civil, como la objeción de conciencia, se sitúa en el espacio del disenso entre el juicio subjetivo y lo que se considera obligatorio a nivel institucional.

Básicamente, la diferencia entre objeción de conciencia y desobediencia civil (y el motivo de la aceptación de esta última) radica en que aquélla se considera un acto privado, mientras que ésta es un acto público. La desobediencia civil es, en efecto, un acto público bastante curioso: presupone, por un lado, la existencia de una razón pública (conjunto de principios y opiniones condividas que se expresan en las instituciones políticas) y, por otro, la capacidad de afirmar una divergencia entre las instituciones como de hecho existen (la razón institucionalizada) y su “deber ser”, incluso contra una opinión mayoritaria. La capacidad de constatar la divergencia entre la “moralidad” de las instituciones públicas y su efectivo nivel de actuación, sólo puede derivar de un juicio moral que, difícilmente, podrá entenderse como un juicio meramente privado, al menos, por lo que respecta a su objeto.

Si, además, se sostiene que el juicio privado no depende de la razón se crea una situación paradójica. En el nivel no público, el juicio responde a mecanismos incontrolados, si acaso únicamente susceptibles de control *ex post* mediante la verificación de su universalización. El nivel público se desdobra en un nivel público institucional —sede de los procedimientos y actividades decisorias— y una suerte de razón pública, capaz de valorar el resultado de la implementación de los procedimientos respecto a su *deber ser* y de distanciarse de una opinión mayoritaria y extendida. Aparte de las

⁴⁰⁴ Cfr. D’Agostino, F., *Il diritto come problema teologico*, Turín, Giappichelli, 1995, pp. 185-206.

⁴⁰⁵ Cfr. Raz, J., *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 276-289, y Rawls, J., *Teoría de la justicia, cit.*, pp. 317-323.

dificultades de individuación de estos dos niveles, existe un problema sobre la relación de discontinuidad entre el nivel no público y el nivel público. Precisamente sobre quien sostiene la discontinuidad recae la carga de la prueba. Si, por el contrario, nos inclinamos hacia la tesis de una unidad estructural de la razón práctica a nivel individual y a nivel institucional, entonces debemos preguntarnos cómo interactúan ambas. Para ello, es necesario profundizar en la especificidad y la dinámica de la razón práctica en las dimensiones institucionales de la política y del derecho.

4. *Imparcialidad, objetividad y verdad ética*

Antes de concluir el examen sobre la idea de imparcialidad en el campo moral, debemos dar un último paso. Hemos señalado muchas veces cómo en el campo moral y ético prevalece la idea de imparcialidad como actitud normativa respecto de las partes en relación de proporcionalidad o igualdad. Ahora procede preguntarse si y en qué sentido la idea de imparcialidad en cuanto objetividad está también presente en este contexto. La cuestión nos invita a estudiar la relación entre verdad y ética. No nos preguntaremos si se puede hablar de la verdad en la ética del mismo modo en el que se puede hablar en el terreno fáctico⁴⁰⁶ sino, más bien, si existe algún sentido

⁴⁰⁶ Una investigación comparativa del ámbito ético y epistemológico requeriría una teoría epistemológica completa, cosa que excede de nuestro propósito. Recientemente, lo ha abordado R. Nozick (*id.*, *Invariances. The Structure of the Objective World*, *cit.*). Muchas de sus observaciones son importantes, sobre todo en lo referente a la peculiaridad del problema veritativo en la ética. El autor sostiene una teoría “estadística” de la verdad (la verdad en el ámbito fáctico se alcanzaría a través de un proceso estadístico —p. 293—), aplicable también al ámbito ético. Si la función de la ética es coordinar los comportamientos para un recíproco beneficio, entonces es verdadera la norma que estadísticamente asegura esa función. Con base en este criterio, las características de la verdad objetiva, que el autor había precisado, pasan a segundo plano: además de mantener una cierta invariabilidad, con algunas transformaciones, “an objective truth is marked by three characteristic. It is accessible from different angles; it is or can be interpersonally agreed to; and it holds independently of the beliefs and experiences of the observer or thinker” (p. 283).

de objetividad aplicable a las cuestiones éticas. La respuesta ya ha sido dada, pero ahora debemos mostrar los argumentos.

El punto de partida está en el hecho de que, a pesar de que el pluralismo de opciones se considera un valor, la exigencia de justificación introduce un principio de discernimiento entre las diversas opciones para resolver un problema moral y, como vimos, tal exigencia es irrenunciable, tanto para la moral como para la ética.

La cuestión de la verdad en el ámbito práctico supone la posibilidad de conectar fundadamente una afirmación y sus razones. Prescindiendo de cuál sea su objeto, si se afirma que son verdad una opinión o una convicción sostenidas por buenas razones, entonces no existe diferencia entre la verdad teórica y la práctica. En ese sentido, la revalorización del papel de las razones —de la razonabilidad o la racionalidad— en el ámbito de la experiencia práctica, invitan a hablar de ética en términos de verdad. Con esto, la distinción misma entre moral y ética que hasta ahora hemos utilizado, debería ser redimensionada: si una opinión es susceptible de ser sometida a una verificación de la razón, significa que tiene un alcance más allá del contexto específico “local” en el que emerge, no necesariamente desde el punto de vista de su fuerza vinculante, sino en el sentido de que se pueden comprender las razones, también desde puntos de vista diversos; es decir, que puede ser comunicada. El carácter contextualizado de la ética, motivado por las exigencias de actualización, no la exime de la prueba de las razones. Esto significa, en otras palabras, que la ética es susceptible de verificación imparcial. El problema se extiende también al multiculturalismo en la medida en que las tradiciones (en plural) son portadoras de contenidos de sentido susceptibles de verificación, razonamiento y comunicación.

El debate sobre la verdad práctica es antiguo y problemático,⁴⁰⁷ pero también es cierto que depende en gran parte de lo que se entienda por verdad. Desde el punto de vista de las orientaciones episte-

⁴⁰⁷ Una buena síntesis de las principales posiciones y problemas se encuentra en Berti, E., “La razionalità pratica tra scienza e filosofia”, en *id.*, *Le vie della ragione*, *cit.*, pp. 55-76.

mológicas generales, desde la idea de que la verdad consistía en la afirmación de argumentos incontestables o en la individuación de verdades absolutas, se ha pasado a la idea de que la verdad requiere, principalmente, una disponibilidad para someter a crítica imparcial la propia opinión y participar en la discusión sobre los puntos de vista de los otros. Tal desarrollo está, sin duda, conectado con la revisión epistemológica de las pretensiones de una razón fuerte, propio de la ciencia verificacionista, que fue importada y esencialmente impuesta a los demás ámbitos del conocimiento.⁴⁰⁸

La modificación del paradigma epistemológico es también el resultado de la toma de conciencia de la diversificación de los objetos de conocimiento.⁴⁰⁹ La acción ética idónea no se configura necesariamente como la única respuesta correcta posible a un determinado problema moral, ni se presenta con evidencia inmediata en la mente. Es más probable que exista más de una respuesta a las cuestiones morales, si bien sólo una será la adoptada en el caso concreto, y eso sucederá después de un complejo proceso de deliberación. En este sentido, el pluralismo de las opciones no está en contraposición con la existencia de una verdad.

Verdad e imparcialidad se armonizan de modo admirable. La actitud normativa de imparcialidad implica la disponibilidad a entender las razones de los otros sujetos, a quienes se reconoce igual derecho a elaborar y expresar las propias convicciones. La imparcialidad-objetividad requiere la inclinación a revisar las propias convicciones una vez que se demuestra la superioridad de las razones ajenas. La imparcialidad, como igual atención a las opiniones e todos, se expresa también en forma de una búsqueda de la objetividad.

⁴⁰⁸ Aconteció con Spinoza a propósito de la ética y con Hobbes a propósito de la política. *Cfr.* también la reconstrucción del desarrollo del pensamiento epistemológico entre los siglos XVIII y XIX en Wright, G. H. von, *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

⁴⁰⁹ Sobre este punto se apoya la reacción de las ciencias históricas y humanas, en general, frente al positivismo de las ciencias físicas y matemáticas. *Cfr.* la obra citada en la nota precedente.

El tema de la objetividad es un tema de retorno.⁴¹⁰ En el panorama contemporáneo se delinea una amplia gama de posiciones alternativas respecto de los extremos epistemológicos del escepticismo y el realismo, que han dominado casi todo el siglo XX.

[El] realismo normativo es la visión según la cual las proposiciones sobre aquello que nos da razones para la acción pueden ser verdaderas o falsas independientemente de cómo las cosas nos parecen, y podemos esperar descubrir la verdad trascendiendo las apariencias y someténdolas a valoración crítica...⁴¹¹

El propio contractualismo, desde el punto de vista epistemológico, se ha definido como una especie de “escepticismo cualificado”,⁴¹² siendo así que busca razones condivisibles.

En el ámbito científico, concretamente, las teorías se consideran científicas o verdaderas porque son rigurosas, es decir, capaces de ofrecer razones para cada una de las proposiciones que afirman y dotadas de coherencia sistemática en su conjunto. Esta última característica, aisladamente, carece de significado si consideramos que la exigencia de conocer, propia de la ciencia, no es reducible sólo a una forma de organización y a las recíprocas relaciones de un sistema de conocimiento, sino que afecta también a su fuerza explicativa. Eso significa que la coherencia es condición necesaria pero no suficiente de científicidad. El científico no se resigna fácilmente a pensar que la científicidad de su disciplina consiste simplemente en la coherencia de las proposiciones, él busca sobre todo una cierta objetividad. Lo objetivo se refiere necesariamente al carácter “intersubjetivo” del conocimiento y, precisamente por-

⁴¹⁰ Schiavello, A., “Positivismo inclusivo, oggettività ed interpretazione del diritto”, en Triolo, L., *Prassi giuridica e controllo di razionalità*, Turín, Giappichelli, 2001, pp. 165-196. *Cfr.* también, Miller, A., “Objectivity”, en Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, cit., versión electrónica; Marmor, A., “Three Concepts of Objectivity”, en *id.* (ed.), *Law and Interpretation. Essays in Legal Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 177-201.

⁴¹¹ *Cfr.* Nagel, T., *Una mirada de ningún lugar*, cit., p. 162.

⁴¹² Scanlon, T. M., *Contractualism and Utilitarianism*, cit., p. 118.

que se debe excluir toda tentación de fundar la objetividad en alguna característica del objeto conocido, se prefiere determinar las circunstancias que hacen verdadero o falso ese conocimiento. No obstante, si la verdad dependiera sólo del acuerdo intersubjetivo, sin ningún factor independiente, sus bases serían muy débiles.⁴¹³ La intersubjetividad en el ámbito científico no significa que exista un consenso de hecho⁴¹⁴ sobre una afirmación, sino que se está en disposición de buscarlo y que ello puede ser posible bajo el control de la comunidad científica.⁴¹⁵ Una teoría o una afirmación es intersubjetiva (también objetiva o, simplemente, verdadera) cuando es posible someter a la criba del debate y del diálogo las razones sobre las que se apoya.

La noción de verdad ha sido (aparentemente) alejada de todo ámbito del conocimiento porque está intuitivamente ligada a la idea de algo indisponible. Si en el ámbito científico la indisponibilidad comporta la interrupción de la búsqueda, en el ámbito de la justicia lo indisponible se convierte en peligroso en la medida en que más se acerca al poder. Puesto que el poder efectivo y el consenso de hecho son nociones muy afines, está justificado el temor de que el poder efectivo se atribuya la prerrogativa de ser fuente de la verdad. Un modo de evitar el vínculo entre poder efectivo y verdad es, precisamente, someter a vínculos procedimentales la individuación y la definición de principios o decisiones y, de aquí, se deriva el éxito de las teorías procedimentales de la justicia: el procedimiento permite, pues, un control de toda decisión que afecte a muchos individuos. Lo que debe descubrirse, verificarse, comprobarse, no aparece como algo absoluto, libre de todo condicionamiento, de modo que, una vez verificado, descubierto, comproba-

⁴¹³ Cfr. Nozick, R., *Invariances. The Structure of the Objective World*, cit., p. 287.

⁴¹⁴ En las ciencias empíricas el número de verificaciones es siempre convencional. En las teorías éticas la existencia de un consenso de hecho es relevante cuando se pretenden derivar consecuencias normativas. Es entonces cuando existe el peligro de incurrir en la “falacia naturalista”.

⁴¹⁵ La referencia clásica es K. Popper y su escuela. Cfr. *id. Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1963.

do, es a ello a lo que debemos ajustarnos. El procedimiento conjura de algún modo la idea de pruebas “irrefutables” o argumentos “incontestables” porque asume que las candidaturas a la verdad son múltiples y ofrece la posibilidad de un control. El carácter pluralista de las razones y el método fundado sobre el procedimiento son óptimos antidotos frente a concepciones monolíticas e impositivas de la verdad.

En la concepción monolítica de la verdad sobrevive la idea de la totalidad, como muestra del persistente influjo de Hegel en la cultura moderna.⁴¹⁶ Si la verdad es total sólo puede ser aceptada (o rechazada) en su totalidad y su aceptación sólo puede producirse sobre la base de la imposición o de la evidencia, nociones ambas muy problemáticas. La imposición puede derivar de una autoridad, de un poder de hecho o de una autoridad que se manifiesta como un poder de hecho. La evidencia se entiende como resultado de un proceso dialéctico (punto de llegada), o como intuición incommunicable (evidente sólo al sujeto al que se impone). En una perspectiva no pluralista, la evidencia presenta estos últimos elementos. Otra cosa es el problema de la certeza o estado subjetivo de aquel que sostiene una tesis, una hipótesis o una creencia: en cuanto tal, una certeza sólida y firme puede acompañar tanto a una opinión “verdadera” como a una “falsa”. En la perspectiva de la falibilidad, la certeza es inversamente proporcional a la posibilidad de “falsar” la teoría y, por ello, a su carácter científico, no obstante el cuestionamiento de las propias opiniones es ya una actitud crítica.⁴¹⁷

Según una clasificación común, podemos distinguir las teorías de la correspondencia, las teorías de la coherencia, las teorías pragmáticas y las teorías deflacionarias de la verdad.⁴¹⁸ Se trata de familias de teorías, ya que internamente admiten versiones variadas. No tomaremos en consideración las teorías deflacionarias —refe-

⁴¹⁶ Cfr. Pareyson, L., *Esistenza e persona*, Génova, Il Melangolo, 1985, pp. 109 y 254.

⁴¹⁷ Popper, K., *Conjectures and Refutations*, cit.

⁴¹⁸ Cfr. Celano, B., *Dialettica della giustificazione pratica*, cit., pp. 336-340.

ridas a las condiciones para la adscripción del predicado “verdadero”— porque queremos partir del presupuesto de que cuando una tesis es verdadera añade algo al hecho de ser simplemente dicha.⁴¹⁹ Nuestro interés principal es discutir en qué sentido puede decirse que un juicio ético es imparcial en cuanto que objetivo, lo que equivale a preguntarse qué teoría de la objetividad resulta adecuada al campo práctico.

En las teorías de la coherencia, la verdad se configura como una propiedad de las relaciones existentes entre las creencias, juicios, proposiciones o, más genéricamente, ideas o intuiciones de un sistema o de una doctrina.⁴²⁰ La verdad es, entonces, un requisito interno a los sistemas de conocimiento, un dato de coherencia o de autoconsistencia.⁴²¹ La coherencia debe ser una condición de todo sistema de conocimiento y de valores que se considere verdadero. Pero si ya habíamos dicho que no era, en general, razón suficiente y menos aún con relación a nuestras convicciones morales, la coherencia

seems unsatisfying as an account of moral truth or as an account of the basis of justification in ethics... However internally coherent our moral beliefs may be rendered, the nagging doubt may remain that there is nothing to them at all.⁴²²

Esta observación explica la insuficiencia de la teoría de la coherencia para determinar la verdad y sugiere la necesidad de encontrar un criterio externo.

⁴¹⁹ Sobre la teoría de la redundancia, *cfr.* Williams, C. J. F., *What's truth?, cit.* Sobre la *prosentential theory*, *cfr.* Grover, D. L. *et al.*, “A Prosentential Theory of Truth”, *Philosophical Studies*, 27, 1975, pp. 73-125 y Horwich, P., *Truth*, Oxford, Blackwell, 1990.

⁴²⁰ *Cfr.* Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 87, 1990, pp. 279-328.

⁴²¹ En todo conjunto finito de enunciados existen algunos indecidibles, según el conocido teorema de Gödel. Esto se refiere, no sólo a la existencia de un sistema global de conocimientos, sino también a las sistematizaciones parciales.

⁴²² Scanlon, T. M., *Contractualism and Utilitarianism, cit.*, p. 107.

La teoría de la verdad como correspondencia,⁴²³ según una concepción ingenua,⁴²⁴ introduce la exigencia de una correlación puntual entre cada enunciado y su referente, pero suscita el problema del desdoblamiento de la realidad (lingüística y fáctica). Versiones sofisticadas de la teoría de la correspondencia definen con precisión los elementos de correlaciones complejas que se deberían “corresponder” (afirmaciones, enunciados, estados de cosas, *type* de estados de cosas), aunque las dificultades del desdoblamiento y eventual diferencia estructural entre estados de cosas y enunciados sobre esos estados de cosas permanecen inalterados.⁴²⁵ En general, la objetividad de la verdad como correspondencia deriva de la posibilidad de la verificación de los datos: un enunciado es verdadero con relación a la posibilidad de determinar los hechos y/o las circunstancias que lo hacen ser tal. El carácter objetivo proviene del hecho de que quien quiere acreditar una determinada hipótesis dispone de un procedimiento de verificación. La verdad, pues, es la relación entre una proposición y un hecho, de modo que el criterio de veracidad resulta externo al discurso.

La idea de que es posible *justificar* una concepción ética plantea algunos límites “externos” en la articulación interna del juicio práctico. El correcto desarrollo de la deliberación práctica es, también aquí, condición necesaria pero no suficiente para establecer la verdad de un juicio: el buen funcionamiento de la razón práctica es, para ciertos aspectos, procedimental, pero debe concluir no en una acción cualquiera sino en una acción *razonable*. En definitiva, la verdad comporta siempre una referencia a criterios independientes del procedimiento de deliberación (las razones), incluso si la verificación de la razonabilidad es, significativamente, obra de

⁴²³ Una exposición sobre la concepción moderna de la teoría de la correspondencia puede encontrarse en el capítulo titulado “Truth”, en Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

⁴²⁴ La teoría de la correspondencia no equivale exactamente a la teoría clásica de la *adeaequatio rei et intellectus*. Sobre la segunda, *cfr.*, entre tantos, Contat, A., *La relation de vérité selon Saint Thomas d’Aquin*, Roma, Librería Pontificia Vaticana, 1996 y la bibliografía ahí consignada.

⁴²⁵ *Cfr.* Kirkham, R. L., *Theories of Truth. A Critical Introduction*, *cit.*, cap. 4.

la misma razón. El contexto intersubjetivo de la justificación destaca más claramente el carácter “externo” de la relación entre opinión y razones.

Por teoría pragmática de la verdad entendemos, de modo genérico, el grupo de teorías que subraya, más o menos marcadamente, el carácter práctico de los hechos en función de los cuales se atribuye el predicado *verdadero*.⁴²⁶ La teoría pragmática de la verdad evidencia un nexo entre la verdad y el sujeto que la enuncia con el fin de comprender lo que se quiere considerar verdadero.

De cuanto hemos dicho hasta el momento podemos extraer la conclusión de que las diversas teorías de la verdad no son completamente equivalentes, sino más bien complementarias: en la teoría de la verdad como coherencia, la atención se focaliza sobre una cualidad de las proposiciones incluidas en un sistema; en la teoría de la verdad como correspondencia, la atención se proyecta sobre la relación de los conocimientos de un sujeto y el mundo en sentido amplio; en la teoría pragmática, en cambio, lo relevante es que la verdad sea enunciada o afirmada por un sujeto. La primera excluye el carácter contradictorio del discurso, la segunda excluye el solipsismo y establece una cierta relación entre el mundo de la razón y el mundo de los hechos, la tercera destaca el carácter intencional del conocimiento.

Queda todavía por examinar la teoría de la verdad como consenso, que resulta particularmente adecuada como parámetro de objetividad para la justificación, aunque ya habíamos señalado su insuficiencia. En primer lugar, la teoría de la verdad como consenso se encuentra a mitad de camino entre las teorías pragmáticas y las teorías que proponen un criterio externo de validez, reconociendo el carácter verdadero a aquellas creencias que pueden ser aceptadas por todos los que poseen suficiente experiencia o infor-

⁴²⁶ Cfr James, W., *The Meaning of Truth*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1975. Concretamente, el instrumentalismo reconoce el carácter verdadero a una tesis con base en las consecuencias benéficas para aquellos que la sostienen o con base en los efectos que, a largo plazo, comporta una determinada creencia.

mación para juzgar.⁴²⁷ De modo similar a las teorías de la correspondencia y a diferencia de las teorías de la coherencia, la verdad como consenso comporta un criterio externo de verdad: ésta se legitima por la existencia de una aprobación o una conformidad con ella de parte de una comunidad (política o científica).

La cuestión básica que las teorías del consenso deben resolver es si el consenso deriva de la razonabilidad de una argumentación o si el consenso constituye la razón misma de la justificación. Si respondemos que es la existencia de razones lo que justifica una afirmación, entonces el consenso es sólo una confirmación eventual: si no existe la confirmación, no por ello se imposibilitaría la justificación. Si respondemos que el consenso constituye la justificación, entonces surgen otros problemas. La existencia de consensos, en efecto, ha sido causa de actos que ninguno consideraría justificados. Éste es un dilema al que algunas teorías han intentado dar respuesta, muy en particular la teoría habermasiana.

Como ya habíamos apuntado, a propósito de la moral de la justificación, en la concepción habermasiana de la teoría del consenso la verdad consiste en una pretensión de validez vinculada a los enunciados cuando los afirmamos. Una pretensión de validez se justifica en la medida en que puede ser sostenida. No son verdaderos ni los esquemas cognitivos ni los conceptos o predicados. Para hacer un discurso sobre la verdad es necesario situarse fuera de los contextos de acción y de experiencia y centrarse sobre una única motivación: la de estar inclinados a entenderse, separando así las cuestiones de validez de las cuestiones de origen de una afirmación. La diferencia principal entre el ámbito de la acción y el ámbito del discurso está en que, el primero, resulta vinculado estructuralmente a la motivación y, el segundo, a la comunicación.⁴²⁸

⁴²⁷ “The best definition of truth from the logical standpoint which is known to me is that of Peirce: ‘the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the truth’” (Dewey, J., *Logic. The Theory of Inquiry*, Londres, George Allen y Unwin Ltd., 1939, p. 345).

⁴²⁸ Cfr. Habermas, J., “Auszug aus «Wahrheitstheorien»”, en Farenbach, H. (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfulligen, Neske, 1973, pp. 238-260.

Según Habermas, la teoría de la verdad como correspondencia quiebra el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único en el que se puede sostener un discurso de verdad o falsedad, pero se sostiene sobre una observación correcta: que los enunciados en alguna medida deben reflejar hechos, no son solamente una ficción. Los enunciados deben adecuarse a los hechos y no viceversa, de ese modo se puede concebir la razón práctica sobre el modelo de la razón teórica. Pero si se excluyen las acciones prácticas ¿cuáles serían los hechos a los que se refiere la verdad práctica?

La teoría consensual sostiene que la condición de la verdad de un enunciado es el *potencial consenso* de todos los seres humanos,⁴²⁹ porque pretender un consenso fáctico resulta extremadamente frágil como apoyo. El potencial consenso consiste en la posibilidad de anticipar o prever la articulación de un consenso racional sobre la tesis en cuestión. La posibilidad de la anticipación es abstracta si no se ofrecen argumentaciones. El criterio del consenso no es un criterio fáctico sino una cualidad interna del discurso, en el sentido de que es en el discurso mismo donde se pone a prueba la capacidad de generalización de los intereses de los que se supone una pretensión de validez.⁴³⁰ Sin embargo, la pretensión de validez remite a una verificación de las razones con base en las cuales se sostienen los intereses. En realidad, la teoría del consenso racional difiere poco de la elemental y básica exigencia de sostener con razones las afirmaciones y las prescripciones. La objetividad reclama, en última instancia, la dimensión intersubjetiva y el consenso se basa sobre la apertura real a un acuerdo que esté fundado sobre razones y no simplemente sobre el consenso de hecho.⁴³¹

Por otra parte, no está claro si es el consenso el que produce la verdad (por el peligro de la consecuente falacia), o si es la verdad

⁴²⁹ *Idem.*

⁴³⁰ *Cfr.* Habermas, J., *Facticidad y validez, cit.*, pp. 17-38.

⁴³¹ *Cfr.* Pintore, A., *Il diritto senza verità*, Turín, Giappichelli, 1996, pp. 183 y ss. La autora destaca cómo en la teoría de Habermas, en última instancia, no se resuelve el problema de la distinción entre el consenso verdadero y el falso.

la que induce al consenso, como si este último fuera un signo de la presencia de aquélla. Es cierto que toda posibilidad de progresar en el discurso exige que algunos contenidos sean considerados verdaderos y, por tanto, indisponibles. A partir de éstos, se mueve a la búsqueda de ulteriores elementos. La condisión no excluye, sin embargo, que el consenso pueda ser puesto en discusión nuevamente y que lo que había sido considerado indisponible, vuelva a tener un carácter provisional. En conclusión, podemos decir que el consenso se configura como *nuestro modo* de alcanzar el conocimiento de algo, pero exige ser fundamentado de alguna manera y acompañado de otros factores objetivos.⁴³²

Esta incursión rápida en las teorías de la verdad tenía como objetivo destacar una particular adquisición epistemológica: si la verdad consiste en la capacidad de ofrecer razones, también se puede predicar la verdad de las proposiciones morales, y eso parece una aportación de la moral como justificación. El carácter intersubjetivo de la experiencia moral exige y presupone, en todo caso, que las razones se puedan condisión.

En cierto sentido, aunque pueda parecer escaso, el pluralismo y el multiculturalismo, como expresiones de una nueva sensibilidad, no sólo no confirman el escepticismo, sino que se convierten incluso en un elemento de presión para confrontar razones. Esta confrontación de las razones es el fundamento del carácter objetivo de la imparcialidad. Se trata de una nueva manera de ver las aportaciones reales de la reflexión moral contemporánea: la consagración del principio de imparcialidad como principio normativo. A través de la apertura a los sujetos se realiza también una apertura hacia las razones que ellos sostienen, de modo que la imparcialidad intersubjetiva se entrecruza con la objetividad en el juicio.

⁴³² Nozick considera el acuerdo en ética como “our route to coming to know that something is an objective truth”, *id.*, *Invariances. The Structure of the Objective World*, *cit.*, p. 291.