

CAPÍTULO I

PRINCIPIOS RAZONABLES COMO ALTERNATIVA AL RELATIVISMO MORAL

*Luis Muñoz Oliveira**

INTRODUCCIÓN¹

Este capítulo tiene pretensiones muy modestas, y más que explorar propuestas novedosas, lo que intenta es mostrar una objeción al relativismo moral metaético, mediante la descripción de cómo es posible construir un criterio que nos permita evaluar la corrección o incorrección de principios, valores y conductas, sin importar de qué sociedad emanen. Todo esto a partir de lo que T. M. Scanlon llama “universalismo paramétrico” que complementaré con la idea de “imparcialidad abierta” de Amartya Sen.

Antes de llegar a dicha exposición mostraré que los antropólogos y los filósofos morales se refieren a cosas distintas cuando hablan de “relativismo” y esto, por supuesto, nos lleva a malentendidos perfectamente evitables. Después, ya en

* Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, profesor, entre otras, de la Facultad de Filosofía y Letras (munozoliveira@gmail.com).

¹ Agradezco los comentarios que los dictaminadores anónimos hicieron para que este capítulo quedara más claro. Fueron importantes.

el campo de la filosofía moral, trataré de mostrar por qué a muchos filósofos nos resulta preocupante el relativismo moral. Luego me referiré a tres formas distintas, aunque obviamente ligadas, de relativismo: el moral descriptivo, el normativo y el moral metaético. De los primeros nombraré algunas objeciones o escollos que deben enfrentar. Del segundo, además, mostraré una alternativa menos “radical” puesta en la mesa por David Wong, aunque a nuestros ojos dicha propuesta no es relativista por más que el autor diga lo contrario.

Más adelante, como ya se dijo, y tras describir el relativismo metaético, plantearé una objeción al sostener que es posible postular principios morales razonables que nos permitan juzgar principios, valores y actos de las distintas culturas humanas.

Cabe resaltar que no pretendo que lo aquí expuesto zanje la polémica con el relativismo, sería absurdo, más bien lo que se propone debe verse como una salida posible.

LA CONFUSIÓN RESPECTO AL RELATIVISMO

El término “relativismo” suele llevar a confusión porque se utiliza para referirse a cosas distintas. Por ejemplo, el filósofo Chris Gowans nos dice que en antropología, “relativismo cultural” connota, entre otras cosas, la noción poco controvertida de que los antropólogos deben hacer todo lo posible para mantenerse imparciales y no prejuizar al momento de realizar sus investigaciones empíricas”.² En el mismo sentido, el diccionario de antropología de Thomas Barfield dice en el primer párrafo de la entrada de “relativismo cultural” que éste: “expresa la idea de que las creencias y prácticas de los otros se

² Chris Gowans, “Moral Relativism”, en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall de 2015. En <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/moral-relativism/>.

conocen mejor a la luz de las culturas particulares donde se desenvuelven”.³ ¡Con razón los antropólogos se sorprenden cuando los filósofos nos decimos preocupados frente al relativismo!, pero sucede que en filosofía moral hablamos de algo distinto, y es que por relativismo moral se entienden al menos tres cosas:

1. El relativismo moral descriptivo sostiene, nos dice el mismo Gowans, que es un hecho empírico la existencia de que hay desacuerdos morales profundos y muy difundidos entre las distintas sociedades, y que estos desacuerdos son mucho más importantes que los acuerdos que existen entre dichas sociedades y que no se pueden resolver.
2. El relativismo normativo indica cómo debemos pensar o actuar respecto a sociedades con las que no estamos de acuerdo. Este relativismo sostiene que dado que no tenemos forma de resolver racionalmente nuestros desencuentros, entonces no debemos juzgar las costumbres de otra cultura y menos aún sus valores y principios diferentes. Tampoco debemos interferir en otras culturas para evitar que se lleven a cabo conductas que desaprobamos moralmente.
3. El relativismo metaético sostiene que la justificación de los juicios morales no es absoluta ni universal, sino relativa a las costumbres y prácticas de un grupo de personas. Es decir, afirma que los criterios de justificación en cada sociedad pueden ser diferentes. Por ello, no es posible que exista una base racional para resolver las diferencias entre sociedades.

³ Thomas Barfield, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 529.

Como señalamos en la introducción, nos centraremos en describir una propuesta para contrarrestar el relativismo metaético, lo que no quiere decir que pasemos por alto algunas críticas que se le pueden hacer a las otras formas de entender el “relativismo moral” que aquí hemos señalado. Sin embargo, antes es importante mostrar por qué a muchos filósofos morales nos preocupa el relativismo.

LA PREOCUPACIÓN FILOSÓFICA POR EL RELATIVISMO

Partamos de lo siguiente: muchas teorías éticas, aunque no todas, afirman que los juicios morales deben ser imparciales, en el sentido de que tomen en cuenta los intereses de todos por igual. También sostienen que si estos juicios son verdaderos, entonces obligan moralmente a todos los agentes morales a actuar conforme a ellos. Por último, defienden que los juicios morales se apoyan en buenas razones. En esto último, los juicios morales se distinguen de, por ejemplo, los juicios de gusto personal: si alguien dice: “a mí me gusta el chocolate” no necesita dar ninguna razón para sustentar su dicho. Además, si lo dice sinceramente, es verdad. Al enunciar su gusto no pretende que a todos los demás también les guste el chocolate. En cambio, cuando alguien asegura que algo es incorrecto moralmente (o correcto), no sólo debe dar razones para sustentar su dicho, sino que, al afirmar la incorrección de un acto, sin duda, pretende que los demás dejen de llevarlo a cabo, porque está mal hacerlo.

¿Qué sucede cuando una persona que ha crecido en cierto contexto cultural dice que el juicio “el aborto está mal” es verdadero, a la vez que otra persona que creció en otro contexto cultural dice que es falso? Según lo que acabamos de decir, frente a esta discrepancia y al saberse frente a un juicio moral, intentarían ver qué razones hay de cada lado y ver si las razones de uno son más fuertes que las del otro. Al final de esta explo-

ración reflexiva podría resultar que sí hay mejores razones de un lado de la disputa. Pero no siempre, es decir, nada garantiza que terminemos con el desacuerdo. Ya hablaremos de esto más adelante. El relativismo moral tiene otra aproximación al asunto: dirá que es perfectamente aceptable que el juicio sobre el aborto sea verdadero en un contexto y falso en otro, dado que la verdad y la falsedad de los juicios morales depende de los contextos culturales, para decirlo de forma esquemática. Lo anterior tiene al menos dos consecuencias serias: por ejemplo, no es posible condenar las prácticas de otras culturas, como el esclavismo y, peor aún, debido a que lo verdadero y falso moralmente es establecido por los hábitos de las distintas sociedades, o por sus particulares formas de razonar, parece, como dice T. M. Scanlon, que el relativismo sugiere que los agentes morales, al menos algunos, carecen de razones suficientes para aceptar principios morales básicos, como los que prohíben el asesinato, o el esclavismo. Así, de lo que el relativismo nos despoja es de la idea de que podemos tener buenas razones para condenar ciertos actos. Y que los juicios basados en dichas razones gozan de universalidad, en el sentido de que una buena razón para actuar o no actuar es buena para todos los agentes, esto es lo que Scanlon llama “la universalidad de los juicios de razón”. Es decir, si alguien tiene razón de hacer algo porque satisfará su deseo, entonces todo aquel que tenga ese deseo (y cuya circunstancia sea como la del primero en los aspectos relevantes) también tendrá la misma razón para hacer ese algo. El relativismo no acepta estas razones. Es más, defiende que, por ejemplo, entre marcos culturales distintos no hay ninguna posibilidad de resolver las desavenencias a través de razones.

Ahora, podemos hacer una descripción y una crítica mucho más precisa del relativismo si atendemos a las tres caracterizaciones del mismo que hicimos antes.

EL RELATIVISMO MORAL DESCRIPTIVO

Esta forma de relativismo parte de los hechos que detallan, entre otros, los antropólogos. De los desacuerdos morales que hay entre distintas culturas, este relativismo da un paso más y afirma que gracias a lo descrito, que es la evidencia empírica en la que se basan, podemos decir que no hay verdades morales transculturales, y que la verdad de la corrección o la incorrección de una conducta es relativa a los códigos morales de una sociedad.

Es evidente que existe el disenso moral, sin embargo, no es prueba de que nos hallemos frente a un desacuerdo de principios o de valores y menos de que dicho disenso sea irresoluble. La diversidad no tendría por qué eliminar la posibilidad de darnos razones y justificar nuestras conductas. Chris Gowans señala varias objeciones al relativismo moral descriptivo, tomo tres que me parecen van al grano:

1. Esta primera objeción señala que los antropólogos parecen asumir que las culturas son homogéneas y estáticas. Sin embargo, las culturas suelen ser heterogéneas y complejas en su interior, llenas de voces disidentes que interactúan entre sí. Esto hace que las culturas cambien con el tiempo. Si lo anterior es cierto, entonces resulta mucho más difícil saber cuáles son los valores y principios morales de una cultura, y pierde sentido decir que la corrección o incorrección de una conducta sea verdadera o falsa, dependiendo de los valores de una cultura que ni siquiera podemos determinar, ¿cuáles de entre todos tendríamos que escoger?, ¿los hegemónicos?
2. Esta segunda objeción, parte de señalar que de la evidencia empírica que usa el relativismo moral descriptivo no se sigue que existen desacuerdos mora-

les significativos. Bien podría ser, por dar un ejemplo entre varias alternativas, que los desacuerdos sean producto de aplicar un valor moral sobre el que no hay desavenencias en circunstancias diferentes. No es lo mismo “matar está mal” entre personas inocentes, que cuando alguien amenaza nuestra vida.

3. Por último, algunos objetores insisten en que el relativismo moral descriptivo no reconoce que existen acuerdos morales transculturales de magnitud considerable, podríamos pensar en la regla de oro (trata a los demás como te gustaría que te trataran), que se encuentra presente en varias tradiciones occidentales como en textos budistas o en *Las analectas* de Confucio.⁴ O, por ejemplo, en ciertas prohibiciones morales básicas contra la mentira, el robo o el asesinato.

En fin, si bien estas objeciones no derrumban definitivamente el relativismo moral descriptivo, sí muestran que tiene varios escollos que resolver en el corazón de los argumentos que lo sostienen. Si no los resuelve, quedará como una teoría muy implausible.

EL RELATIVISMO NORMATIVO

El relativismo normativo afirma que los miembros de una cultura no pueden ni deben juzgar las costumbres de otra cultura, y menos aún cuestionar sus valores y principios diferentes. El problema de defender lo anterior es que nadie ajeno a una cultura podría criticar sus posturas morales. Nadie ajeno a una sociedad esclavista podría decir que el esclavismo está mal, por

⁴ Cfr. Gowans, *op. cit.*

ejemplo. Y parece difícil aceptar esto, sobre todo por lo que dijimos al hablar de lo preocupante que resulta el relativismo: los juicios morales se pretenden imparciales, y no es fácil ver cómo desde la imparcialidad es posible construir un argumento a favor del esclavismo. Gowans nos dice que la mayoría de los filósofos morales considera que el relativismo normativo está equivocado, y por eso vamos a dejar aquí la discusión al respecto. Resulta francamente descabellado no usar razones para evaluar juicios de la razón práctica.

Sin embargo, antes de pasar al relativismo metaético y para mostrar que hay posturas menos radicales, déjenme hablar brevemente de David Wong, que se hace llamar relativista. Él dice que no todo el relativismo normativo tiene que ser tan radical, como el que describimos, y que es posible una versión razonable del mismo. Ésta tendría que permitir juzgar a los otros que tienen valores distintos, a la vez que otorgaría ciertos argumentos a favor de tolerar las discrepancias entre culturas y en contra de la intervención en éstas.⁵ Wong nombra su acercamiento al problema como *relativismo pluralista*. Su teoría, nos dice, defiende la pluralidad de valores últimos y la ambivalencia moral. Sostiene que los límites universales para afirmar que una moral es adecuada, no estrechan el rango de morales aceptables a sólo una. Así, defiende contra el universalismo, que no existe una sola moral verdadera. Para Wong hay distintas morales aceptables, pero pone límites universales a dicha aceptabilidad, que se derivan de las funciones de la moralidad, de la psicología humana y de la naturaleza de la cooperación humana.

Wong dice que su acercamiento es naturalista. Para él, las distintas moralidades tienen valores en común, el problema es cómo jerarquizar estos valores cuando entran en conflic-

⁵ *Cfr.* David Wong, "Relativism", en Peter Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 2002.

to. Según él, las moralidades son inventos culturales que tienen funciones interpersonales e intrapersonales. Su función interpersonal es promover y regular la interacción social, y su función intrapersonal es fomentar cierto ordenamiento entre inclinaciones motivacionales con potencial de conflicto. Este ordenamiento alienta a las personas a ser participantes constructivos de la vida cooperativa y a buscar vidas valiosas.

Los límites que tienen las normas morales, según Wong, vienen no sólo de sus funciones, que ya mencionamos, sino de la naturaleza de los seres sobre los que rigen. Los humanos, dice Wong, y ahí están los trabajos más recientes sobre el tema,⁶ evolucionamos biológicamente de tal forma que tenemos ciertas propensiones motivacionales o tendencias psicológicas como la autopreservación, la capacidad de cuidar a nuestros parientes y la disposición de ser parte de prácticas beneficiosas de cooperación, siempre que los otros se muestren igualmente dispuestos; una disposición a castigar a quienes violan los acuerdos que hacen posibles las prácticas cooperativas; y cierto grado de preocupación altruista por otros seres humanos con los que no estamos relacionados.

Según Wong, las distintas moralidades deben compartir algunas características generales, si han de cumplir con las funciones de coordinar a seres con cierto tipo de motivaciones como somos los humanos. Esto marca algunos límites objetivos, que podemos usar para juzgar la aceptabilidad de una moralidad. Sólo será aceptable aquella que cumpla con estas funciones.

En fin, Wong nos dice que él defiende una versión matizada de relativismo normativo y pide a los oponentes del relativismo

⁶ Véase, por mencionar algunos, Joshua Green, *Moral tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*, Nueva York, Penguin Press, 2013; Franz de Waal, *The Bonobo and the Atheist: in search of humanism among the primates*, Nueva York, W.W. Norton and Company, 2014; Paul Bloom, *Just Babies: the origins of good and evil*, Nueva York, Penguin Random House, 2013.

reconozcan que existen versiones como la suya. Bien, la reconocemos. Sin embargo, nos parece que su postura, más que relativista, es pluralista. La diferencia es que el relativismo radical⁷ no reconoce límites a las normas aceptables, mientras que el pluralismo sí. El relativismo matizado no es relativismo, o no dice nada interesante, sí, hay juicios de otras culturas que no podemos evaluar, o no tiene sentido hacerlo, pero sí podemos evaluar juicios morales, porque se basan en razones.

EL RELATIVISMO METAÉTICO

T. M. Scanlon define el relativismo moral como la tesis que afirma que no hay un único criterio fundamental para juzgar moralmente las acciones, un criterio que sea apropiado para todos los agentes y todos los que juzgan moralmente.⁸ Por el contrario, el relativismo sostiene que hay muchos criterios,⁹ que son relativos a las distintas culturas y que el desacuerdo entre ellos es muy profundo.

Como bien señala Chris Gowans,¹⁰ el relativismo metaético suele contrastarse con el universalismo moral, que afirma que los juicios morales pueden ser, y muchas veces son, verdaderos o falsos en cualquier circunstancia. Y más todavía, esta forma de entender el “universalismo” defiende que cualquier persona razonable puede decidir la verdad o la falsedad de un

⁷ Frente al pluralismo, todo relativismo moral, pese a lo que dice Wong, debería llevar implícita la idea de “radical”.

⁸ Desde esta definición, el pluralismo inconmensurabilista que veremos en el capítulo VII, sería relativista más que pluralista.

⁹ *Cfr.* T. M. Scanlon, *What we owe to each other*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, cap. 8.

¹⁰ *Cfr.* Chris Gowans, “Moral Relativism”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, primavera de 2012. Nótese que antes se hace referencia a la misma entrada de la enciclopedia pero en una versión distinta.

juicio, apelando a ciertos criterios, como podría ser, por dar un ejemplo, el Imperativo Categórico Kantiano.

Con lo anterior, vemos que buena parte del debate entre relativismo metaético y universalismo se da alrededor de si la mayoría de los desacuerdos morales se pueden o no resolver a partir de algún criterio, cuya existencia (no hablamos de un criterio ontológico) será negada por los relativistas metaéticos, pues ellos defienden que es imposible encontrar criterios morales de aplicación universal. Eso sí, esto no cancela la posibilidad de que existan criterios relativos a cada sociedad, dicen. Ahora, si la corrección de los juicios es relativa a cada sociedad, entonces el desacuerdo moral entre culturas desaparece, pues tendríamos que decir que es perfectamente aceptable que una conducta sea correcta en una sociedad y que sea incorrecta en otra. Por supuesto, cualquier desacuerdo moral implica disputa sobre la corrección de una conducta, no puede haber desacuerdo transcultural si aceptamos irrestrictamente todos los distintos procederes justificados por los criterios propios de cada sociedad. Obviamente, esta idea de “los criterios propios de cada sociedad” también tiene que contestar a la objeción que mencionamos antes: las sociedades no son monolíticas y no parece tener sentido hablar de los principios y valores de una sociedad: son muchos y variados.

Si en cuestiones morales todo fuera relativo, entonces no podríamos resolver los desacuerdos sobre si una conducta es o no correcta. Frente al desacuerdo moral no tendrían sentido las polémicas y los debates, simplemente tendríamos que aceptar que así son los asuntos de la moralidad. Sin embargo, es obvio que no procedemos de dicha manera, como señala Hilary Putnam¹¹ cuando hay desencuentros morales intentamos solucionarlos.

¹¹ Véase el capítulo VII de este libro.

Dice el relativismo metaético que no hay forma de construir criterios para resolver desacuerdos. Veamos la propuesta de T. M. Scanlon de cómo postular principios razonables que, al objetar la idea de que no hay criterios para evaluar principios y normas de distintas culturas, pone en duda la aseveración relativista.

UNIVERSALISMO PARAMÉTRICO

T. M. Scanlon defiende una teoría que llama *Universalismo paramétrico*. Ésta se distingue del relativismo, entre otras cosas, porque tiene clara la concepción de qué le confiere a los principios morales sus características. Además, también postula un criterio sustantivo en el que todos los principios morales se deben basar. Lo que no quiere decir que haya un único principio moral válido. Para él, hay un número indefinido: todos aquellos que superen el criterio que plantea y que aquí veremos.

Pero vamos por partes. Según Scanlon, un principio moral es la conclusión general sobre distintos tipos de razones para actuar. Lo que afirman éstos es, precisamente, qué razones para actuar son inaceptables. Al descartar razones (por malas) deja sin justificación ciertas conductas.¹² Para Scanlon, los principios que se sostienen son aquellos que no pueden ser rechazados razonablemente por nadie que se encuentre motivado a encontrar estos puntos de partida morales. Ser razonable, en este caso, es tener en consideración, a la hora de tomar decisiones colectivas, los intereses de los demás.

Como podemos apreciar, la postura que defiende Scanlon no pretende derivar la corrección de los juicios morales de un único principio universal. Más bien acepta la posibilidad de varios principios morales, todos los que se sostengan. Quizá

¹² *Cfr.* Scanlon, *op. cit.*, p. 199.

por ello podría confundirse con el relativismo a la Wong, pero como ya decíamos, tiene muy claro que lo que le confiere aceptabilidad a los principios morales es un criterio sustantivo: serán válidos aquellos principios morales que no puedan ser rechazados por las razones de otros, razonablemente dispuestos a discutir principios de cooperación. Esto, como ya dijimos, es una clara objeción al relativismo metaético.

Para profundizar en esta idea es necesario ahondar en qué entiende Scanlon por buenas razones.

LAS BUENAS RAZONES

Imaginémonos¹³ que un padre está furioso por el comportamiento insolente y desafiante de su hijo. Tanto así, que esa mala forma de conducirse le parece una buena razón para pegarle. Analicemos ahora si es una buena razón ¿de verdad la actitud del hijo es razón para pegarle?, ¿otros padres en la misma circunstancia les pegarían a sus hijos? Y ¿por qué lo harían?, ¿será que la violencia, al generar temor y mostrar poder, es la respuesta adecuada a este problema?, ¿por qué sería deseable generar temor en un hijo?, ¿no será que el impulso para creer que la actitud del hijo es una razón para pegarle, es más producto de la ira que de la razón?

Como vemos, reflexionar sobre una razón para comprobar si se sostiene, implica revisar otros casos similares para ver si la razón que creemos tener funciona en aquellos casos, como funciona en el caso sobre el que estamos reflexionando. Con esto, se pretende tratar de establecer si dicha razón es fiable, o mejor, estable. Y es que las buenas razones son estables. Pongamos esto de otro modo: lo que hacemos al someter a la reflexión lo que nos parece una razón para actuar, es ver si dicha razón estaría incluida en el conjunto más coherente

¹³ El ejemplo es de T. M. Scanlon. *Cfr. Ibid.*, p. 66.

y completo de razones que tenemos para actuar. Es decir, cuando una persona llega a una nueva conclusión, después de reflexionar concienzudamente, esa nueva conclusión suele mantenerse ahí, estable. Veamos otro ejemplo del propio Scanlon¹⁴ para aclarar la estabilidad de las buenas razones: supongamos que un joven tiene una fuerte tendencia a caer en la falacia del apostador, es decir, a creer que porque en la ruleta han salido varios números rojos al hilo, en el siguiente tiro es más probable que salga uno negro, cuando en realidad esto es falso. El joven, después de reflexionar sobre el asunto, verá que ha confundido la probabilidad de que salgan varios rojos al hilo con la probabilidad de que en el siguiente tiro salga un número rojo. Una vez que el joven se da cuenta de su confusión, podrá decir que la nueva conclusión a la que ha llegado (en el siguiente tiro las probabilidades de que salga rojo, son las mismas que negro, a pesar de que en los últimos tiros sólo han salido números rojos) es muy estable. Es decir, aunque el joven se vea tentado otra vez a caer en la falacia del apostador, su nueva conclusión de que esto es un error se mantendrá firme. Tanto así, que no influirá en él que otros aún encuentren convincente la falacia del apostador.

Más allá de la estabilidad de las buenas razones, también existe un grado importante de acuerdo interpersonal sobre juicios acerca de razones, dicho acuerdo también es muy estable. Sin embargo, gracias al desacuerdo y a la controversia sobre cuáles son buenas razones para motivar una acción, el relativismo hace hincapié en tales disputas, por lo que solemos oscurecer u olvidar que existe estabilidad en muchos acuerdos interpersonales. Incluso podemos llegar a creer que todos los casos son como los más complicados, pero no es así.

También podemos decir que hay puntos de acuerdo sobre razones para actuar, por ejemplo, decimos que si algo es pla-

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 68.

centero, o requerido por la lealtad hacia un amigo, entonces es una buena razón para actuar. Habrá quien ponga en duda lo anterior, sin embargo, reflexionemos: estas dos razones que mencioné ¿gozan de un alto grado de estabilidad? Sí, en general que algo sea placentero es una buena razón para hacerlo. Pero cuidado, por supuesto no basta con decir que algo es placentero para justificar su realización. Que sea placentero es una razón entre otras, habrá que sopesarlas. Por otro lado, también debemos escuchar las razones de los demás respecto al asunto. Sobre todo si están involucrados. Un punto importante del método que explicamos es que no pretende decir que sus conclusiones son obligatorias. Lo único que se puede decir es que, después de reflexionar, nuestros juicios sobre razones parecen correctos.

Con lo dicho hasta aquí podemos describir, sucintamente, qué es tener una razón: es una consideración que cuenta a favor de una actitud que sea sensible al juicio (no todas las actitudes lo son). Además, subrayemos que el contenido de esa actitud debe dotarnos de alguna guía para identificar las consideraciones que podrían contar en su favor. Si no lo hace, preguntarnos ¿cuál es una razón a su favor?, es un sinsentido.

Gracias a que las personas viven en circunstancias distintas y sus intereses e intenciones suelen ser particulares, es normal que tengan diferentes razones para la acción. Ahora, esto no quiere decir que las razones de los demás no nos conciernan. El solo hecho de considerar que tenemos razón para algo, hace que las razones de los demás deban concernirnos. Y es que cualquier juicio sobre nuestras razones, implica afirmaciones sobre las razones que los demás tienen en ciertas circunstancias. Por ejemplo, dice Scanlon, si tengo razón de hacer algo porque satisfará mi deseo, entonces todo aquel que tenga ese deseo (y cuya circunstancia sea como la mía, en los aspectos relevantes) también tendrá la misma razón. A esto, Scanlon lo llama “la universalidad de los juicios de razón”, que es una

consecuencia formal del hecho de tomar algo como razón para actuar. Así, no es una mera actitud en favor de una acción, una mera intención, sino un juicio que toma ciertas consideraciones como base suficiente para alcanzar la conclusión. Entonces, tenemos razones para defender una postura sobre la corrección o la incorrección de los juicios que las personas hacen, y sobre las razones en las que los juicios se basan. Y es que dichos juicios implican conclusiones sobre las razones que tenemos. Incluso, se puede dar la situación en la que, si los juicios sobre las razones para actuar de otros son correctos, los nuestros serán incorrectos (si está mal matar en circunstancias X, no puede estar bien matar en circunstancias X). Así, debemos revisar nuestras razones a la luz de la información y experiencia que los otros nos ofrecen. Si esto nos da motivos para desconfiar de nuestras razones, entonces deberíamos revisarlas.

Amartya Sen nos explica muy bien cómo sería este proceso de escrutinio, que es absolutamente complementario a las propuestas de Scanlon. Dado que nada garantiza que el escrutinio que hacemos de nuestras razones sea en verdad riguroso, porque las personas solemos ser autoindulgentes, entonces lo más sensato es escuchar a los otros, ésta es una exigencia de la razonabilidad. Así lo pone Amartya Sen: “[ser razonable es] prestar seria atención a las perspectivas y a las preocupaciones de los otros, pues ellos tendrían un papel en el escrutinio al cual nuestras decisiones y opciones pueden estar sometidas”.¹⁵ A esto Sen lo llama “imparcialidad abierta”. Esta forma de imparcialidad permite que otros opinen sobre un asunto moral, no sólo los involucrados directamente, sino todo aquel que pueda tener una opinión relevante. De lo que se trata es de dar buenas razones:

¹⁵ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 228.

[...] la idea de objetividad en la razón y la conducta prácticas puede ser ligada de manera sistemática a las exigencias de la imparcialidad. A partir de aquí podemos considerar que el criterio relevante de la objetividad de los principios éticos está vinculado a su defendibilidad en un marco abierto y libre de razonamiento público. Las perspectivas, las evaluaciones y los intereses de otras personas tendrían un papel aquí en una forma que la sola racionalidad no tiene que exigir.¹⁶

Es decir, de lo que se trata es de postular lo que los demás no pueden objetar razonablemente. Para saberlo hay que escucharlos.

LOS VALORES

Veamos ahora cómo se relacionan los valores con las buenas razones, pues como bien dice Putnam, los valores no son objetos que debemos encontrar en el mundo, son objetivos en tanto que los justificamos.¹⁷ Para Scanlon, valorar es asumir que se tienen razones para sostener ciertas actitudes positivas hacia lo que se valora. Además, como ya vimos, al decir que tenemos razones para valorar algo, estamos diciendo que los demás también tienen razones para valorarlo, lo que, de ser cierto, objeta al relativismo.

Es muy importante subrayar, con Scanlon, que cuando afirmamos que algo es “valioso”, lo que decimos es que tiene ciertas propiedades (no precisamente la de ser valioso) que nos proporcionan las razones para tener actitudes positivas frente a ello. Y es gracias a que el fundamento de lo valioso lo encon-

¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

¹⁷ Véase en el capítulo VII el subapartado sobre “Ética sin ontología”.

tramos en otras de las propiedades de lo valorado, que Scanlon llama a su justificación, el modelo de “pasarse la bolita”.¹⁸

También es bueno decir que la alternativa de Scanlon no es una argumentación a favor de intuiciones especiales. Más bien, defiende que debemos decidir cuál de nuestras intuiciones se sostiene de mejor manera después de una reflexión cuidadosa. Así, es una defensa de las buenas razones. Dice Scanlon¹⁹ que cuando los filósofos afirman que algo tiene valor intrínseco, generalmente se refieren a que es bueno que eso ocurra. Por ejemplo, G. E. Moore afirmaba que para saber si algo es intrínsecamente valioso o no, lo que tendríamos que hacer es imaginarnos un mundo en el que sólo existiera eso que queremos saber si es valioso, y preguntar si juzgaríamos su existencia como buena.

Seguramente, la existencia de la amistad hace que el mundo sea mejor y por ello estamos en lo correcto al valorarla. Sin embargo, nos dice Scanlon, que algo sea valioso porque su existencia hace mejor al mundo, parece explicarnos poco sobre el concepto de valorar. Quizá si revisamos lo que rodea a la idea de valorar nos quede más claro de qué hablamos. Una persona que valora la amistad dirá que tiene razones para hacer aquello que está relacionado con ser un buen amigo: ser leal, mantenerse en contacto, preocuparse por el bienestar de sus amigos, etc. Por otro lado, quien valora la amistad también tendrá otro tipo de razones para, por ejemplo, intentar hacer nuevas amistades. Además, dado que piensa que es bueno para los demás tener amigos, ayudará a otros a forjar amistades.

Dicho esto, parece impreciso decir que lo que es importante acerca de la amistad es que eleva el valor del mundo en el que sucede. Esto queda claro si revisamos con más detalle

¹⁸ Ernest Weikert García traduce “buck-passing account”, por “concepciones de escurrir el bulto”, a mí me parece mucho más claro “pasarse la bolita”.

¹⁹ *Cfr.* Scanlon, *op. cit.*, pp. 87-90.

las razones a partir de las cuales actúa una persona que valora la amistad. Por un lado, están las que buscan promover la amistad. En ese sentido, como las razones de Moore, son teleológicas: aceptarlas como razones implica sostener que la amistad es buena, que debe ocurrir y que es bueno fomentarla. Pensemos, por ejemplo, en que quienes valoran la amistad tienen razones para intentar hacer más amistades, ésta es una forma de promover que haya en el mundo más de eso (la amistad) que es bueno.

Sin embargo, hay razones no teleológicas para valorar la amistad. El motivo primordial para ser leal con los amigos, no es que la lealtad sea necesaria para que haya amistad en el mundo, las razones para la lealtad no son aumentar o mantener la cantidad de amistad que hay en el mundo. Una persona que valora la amistad tiene razones para preocuparse por el bienestar de sus amigos. Pero si lo hace, otra vez, no será porque es bueno que haya más amistad sobre la tierra, por ponerlo en términos de Moore, sino porque quiere que sus amigos sean felices. De hecho, este tipo de razones para valorar la amistad son más centrales que las teleológicas, tanto así, que si entran en conflicto con estas últimas, tienen prioridad; baste con este ejemplo: no diríamos que una persona valora mucho la amistad si traiciona a un amigo en pos de hacer nuevos amigos, con la finalidad de promover que haya más amistad en el mundo. Por el contrario, diríamos que es un mal amigo. Son las razones las que le dan valor a la amistad. El valor está en las razones para valorar, les “pasamos la bolita”.

Para terminar con los valores, señalemos que las personas valoran muchas conductas, ideas y cosas que no son valiosas. ¿Y cómo distinguimos lo que es valioso de lo que no lo es?, ¿cuál es el criterio? Scanlon dice que algo es valioso cuando las razones que alguien reconoce para valorarlo son buenas razones. Por supuesto, cuando las razones para valorar algo son malas, diremos que no es valioso. Con este procedimiento

podemos evaluar nuestros valores y más importante todavía para el tema que nos ocupa, también los de otras culturas.

CONCLUSIONES

Dicho todo lo anterior, déjenme terminar con una obviedad: si el universalismo paramétrico de Scanlon está en lo correcto, el relativismo moral metaético sólo puede estar equivocado, pues resultaría que no es cierto que no existen criterios para decidir qué principios, valores y conductas son adecuados y cuáles no. Resultaría que es falso que la corrección de los actos depende sólo de los códigos morales de cada grupo y entonces tendríamos que concluir que las buenas razones, como aquí las hemos entendido, son suficientes para sostener principios generales que nos digan qué razones para actuar son razonables y cuáles no. Las razones también nos dicen qué es valioso, al evaluarlas vemos qué valores están fundamentados.

El criterio de rechazabilidad de Scanlon permite que sostengamos muchos principios morales distintos a la vez, incluso principios que justifiquen normas y conductas distintas y hasta opuestas, esto porque como dijimos, se puede dar el caso de que un grupo no pueda rechazar razonablemente los principios de otro y viceversa. Esto es un “desacuerdo razonable” y podemos explicar a qué se debe: puede ser, por ejemplo, que no tengamos a la mano toda la información relevante, o no sepamos cómo jerarquizar los valores que están en juego.²⁰ Que sea posible el desacuerdo razonable, después de una exploración reflexiva de buenas razones no justifica el relativismo, es decir, no tiene por qué llevarnos a afirmar que no contamos con criterios para decir qué principios y qué valores, y qué conductas son aceptables y cuáles no, simplemente asegura que habrá

²⁰A estas explicaciones del desacuerdo razonable, John Rawls las llama “cargas del juicio”.

veces en que podremos defender más de un principio moral y una amplia diversidad de conductas. En fin, una postura como la de Scanlon es compatible con una gran gama de culturas diversas, a la vez que afirma un criterio para establecer qué principios, valores y conductas son válidos, o mejor, no son rechazables razonablemente. Esto suena más plausible que el relativismo.