

¿Tiene cabida lo que no es justo? A propósito de la justificación de los juicios morales

Pablo Dias Fortes¹, Sergio Rego²

Resumen

El propósito de este ensayo es reflexionar sobre el problema de la justificación moral y su relación con la idea de justicia. Se argumenta que, como predicado de los juicios morales, la idea de justicia involucra dos requisitos éticos articulados entre sí: el primero señala la aspiración de garantizar un sentido no arbitrario para las normas a las que debemos obediencia; el segundo refleja el énfasis en el carácter doblemente consensual y universalizable de esas normas. Finalmente, se concluye que el desafío del consentimiento recíproco, condición para el consenso normativo, está ligado al sentido constructivo de la moralidad, en torno al cual la noción de justicia puede asumir un valor igualmente pedagógico para los agentes morales.

Palabras clave: Principios morales. Ética. Teoría ética. Toma de decisiones. Análisis ético.

Resumo

Tem cabimento o que não é justo? A propósito da justificação dos juízos morais

O propósito deste ensaio é refletir sobre o problema da justificação moral e sua relação com a ideia de justiça. Argumenta-se que, enquanto predicado dos juízos morais, a ideia de justiça envolve dois requisitos éticos articulados entre si: o primeiro assinala a aspiração a garantir sentido não arbitrário para normas a que devemos obediência; o segundo reflete a ênfase no caráter duplamente consensual e universalizável dessas normas. Por fim, conclui-se que o desafio do consentimento recíproco, condição para o consenso normativo, está ligado ao sentido construtivo da moralidade, em torno do qual a noção da justiça pode assumir valor igualmente pedagógico para os agentes morais.

Palavras-chave: Princípios morais. Ética. Teoria ética. Tomada de decisões. Análise ética.

Abstract

Is there a place for what isn't fair? A proposal for the justification of moral judgements

The purpose of this essay is to reflect on the problem of moral justification and its relation to the idea of justice. It is argued that, as a predicate of moral judgments, the idea of justice involves two ethical requirements articulated among themselves: the first indicates the aspiration to guarantee a non-arbitrary meaning for the norms that we ought to obey; the second reflects an emphasis on the doubly consensual character and universalizability of these norms. Finally, it is concluded that the challenge of reciprocal consent, a condition for normative consensus, is linked to a constructive sense of morality, around which the notion of justice can assume an equally pedagogical value for moral agents.

Keywords: Morals. Ethics. Ethical theory. Decision making. Ethical analysis.

1. **Doutorando** pdiasfortes@gmail.com – Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) 2. **Doutor** rego@ensp.fiocruz.br – Fiocruz, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Correspondência

Pablo Dias Fortes – Rua Macembu, 633, casa 13 CEP 22710-241. Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Declaram não haver conflito de interesse.

La generalidad de la justificación, la necesidad de poder formular el juicio a partir de señales comúnmente identificables, la exigencia de descomponerlo para imputar una responsabilidad a este o a aquel agente humano (...), todas esas características obligan a comprender los estados de las personas según una calificación general.

Laurent Thévenot¹

Así como en algunos libros de introducción a la ética, es oportuno comenzar este ensayo con una breve reflexión sobre la diferencia que los juicios morales asumen en relación con otros juicios prescriptivos. Para ello, supongamos la existencia de un hijo en pleno proceso de socialización moral, y que es hora de cenar. Frente a su descuido de hacer un uso adecuado de los cubiertos, podríamos solicitarle, por ejemplo, que corrija su conducta. Sin embargo, ¿qué sentiríamos si nuestro hijo dijese que lastimó, a propósito, a un compañero de clase? Haríamos, ciertamente, que él reparase el daño causado. ¿Pero qué tendríamos para decir en caso de que él cuestionara esa orden? ¿Diríamos que es porque se trata de algo tan incorrecto como usar inadecuadamente los cubiertos?

Para muchos estudiosos del fenómeno moral, este es el tipo de pregunta que parece tocar de lleno el núcleo de la moralidad. Pues, aunque pudiésemos – como de hecho podemos – señalar el “error” en el uso inadecuado de los cubiertos, difícilmente el juzgamiento de esa conducta tendría como razón el *mismo motivo* de la censura a la violencia. La diferencia, no obstante, no estaría en el simple grado de lo que sería o no moralmente “más grave”, sino en la propia distinción cualitativa que separa la esfera de la moralidad del ámbito de las demás convenciones sociales.

Podemos probar esta hipótesis preguntándonos sobre lo que haríamos, por ejemplo, en caso de que el niño sentado en la mesa fuera ahora el hijo de un amigo extranjero, cuyos hábitos de etiqueta incluyen poder comer con las manos. Probablemente no haríamos nada. Pero ¿qué sentiríamos entonces en el caso de que fuese él también quien confesase la agresión? ¿No sentiríamos que tal conducta merece ser igualmente repudiada por su padre? Todo indica que la respuesta es sí.

En el primer caso, tenemos el ejemplo de una obligación sólo relativa, atinente a un comportamiento meramente convencional. Podemos extrañarnos, en efecto, de la manera en que el niño extranjero se comporta en nuestra mesa, pero ese extrañamiento no pasaría, a lo sumo, de una reacción exclamativa. En el segundo caso, no obstante, sentimos como si un vínculo más fuerte se rompiera, y cuyo valor no dependería de la cultura a la cual pertenecemos. Nos sentimos, por lo tanto, como

si una obligación absoluta no hubiese sido debidamente observada. Los juicios morales parecen implicar, así, una pretensión de validez universal. De allí que nos sintamos indignados cuando aquello que juzgamos moralmente como “la cosa correcta a ser realizada” se torna blanco de una transgresión.

Es claro que estos ejemplos no son suficientes para comprender la complejidad del fenómeno moral. Estos revelan apenas una característica esencial de los juicios morales. Frases como “no debemos golpear a nuestros compañeros” son morales porque parecen contener una prescripción definitiva, una norma, por así decir, indiscutible. Son ejemplos de estos enunciados también los juicios legales, pero estos sólo son indiscutibles porque son sancionables por la autoridad del juez, que es quien detenta el poder de distinguir lo “correcto” de lo “errado” respecto de la ley.

No obstante, de la misma forma en que ocurre con las demás convenciones sociales, los juicios morales también pueden expresar diferentes perspectivas de lo que es “correcto” o “errado”. En este caso, el problema es que la pretensión de validez universal para este tipo de juicios termina generando serios conflictos entre las personas. A partir de allí, esa esfera de exigencias mutuas generada por la existencia de juicios morales exige también que los justifiquemos. Ya no basta, por lo tanto, decir que esta o aquella conducta es “correcta” o “incorrecta”, sino que es necesario también explicar el porqué.

Volviendo al caso del primer ejemplo, parece ahora evidente que, al tener que explicarle a nuestro hijo por qué él debe reparar el daño causado a su compañero, estamos buscando mostrarle una perspectiva moralmente justificada de lo que creemos es correcto y de lo que es incorrecto. Como se puede deducir, tal explicación es muy diferente de señalar la regla adecuada para el uso de los cubiertos. Naturalmente, podemos enojarnos en caso de que nuestro hijo no se comporte en la mesa de la forma que esperamos, pero el sentido de ese enojo es completamente distinto de aquello que experimentamos al saber que agredió a un compañero. Tal como se ha sugerido, es posible describir tal afecto como una auténtica indignación moral.

¿Y por qué nos sentimos indignados? ¿Porque no se siguió la regla según la cual “no debemos golpear a nuestros compañeros”? No parece ser así de simple. Si fuese, tendríamos que estar de acuerdo en que la regla sobre el uso de los cubiertos es tan importante como aquella que dice que no debemos agredir a las personas. Lo más probable, por lo tanto, es que nos indignemos porque, en nuestra percepción moral, la integridad física de las personas es algo que comporta, en sí, un “bien”, esto es, algo de lo que, *prima*

facie, no estaríamos dispuestos a desprendernos. Si esa formulación fuera correcta, ya tenemos entonces una primera definición de lo que significa justificar un juicio moral: es explicar por qué razón debemos valorar determinada cosa como un “bien”.

No obstante, aún no deberíamos darnos completamente por satisfechos con esa definición. Aunque indique, de hecho, lo que significa justificar un juicio moral, no parece tan claro de qué forma podemos partir del propio concepto de “bien” como una noción moralmente autoevidente. En el caso de la integridad física de las personas, en especial de aquellos que disfrutan de nuestra convivencia (como un amigo de la escuela, por ejemplo), parece obvio que el deber de preservarla representa, en sí mismo, un bien, no obstante, hay muchas maneras de entender moralmente esa obligación. Es importante destacar que la referencia aquí no es a la problemática metafísica del “bien en sí”, sino al valor absoluto que atribuimos a determinadas cosas en sí mismas.

Un utilitarista, por ejemplo, podría decir que ese deber representa un bien porque la capacidad que tenemos de experimentar dolor y placer nos impone la condición de no hacernos sufrir (causar mal) a quien sabemos también es capaz de experimentarlos – en particular cuando eso involucra a alguien de nuestro círculo afectivo más próximo. En su percepción moral, por lo tanto, el fundamento de ese deber se refiere a la constitución intrínseca de la naturaleza humana, lo que incluye, además de la disponibilidad afectiva, el funcionamiento de un sistema nervioso capaz de transformar determinados estímulos sensoriales en satisfacción o sufrimiento físico. No obstante, sabemos que esta no es la única forma de argumentar a favor de la integridad física de las personas, mucho menos cuando se trata de explicar en qué sentido el deber de preservarla representaría un beneficio.

Para ejemplificar desde otros parámetros, se puede pensar entonces en lo que diría ahora un hombre religioso, digamos de la fe cristiana, cuya creencia remite a la autoridad incuestionable de Dios. Para ese hombre, son los mandamientos dictados por tan entidad trascendental los que determinan, en última instancia, el fundamento de su deber moral. Ciertamente, él puede incluso acordar con la tesis utilitarista según la cual somos seres sensibles, pero el beneficio ligado al deber de preservar la integridad física de las personas no resultaría exactamente de nuestra capacidad de experimentar placer o sufrimiento. No es la naturaleza, por lo tanto, la que determinaría el valor de la integridad física de las personas como un “bien”, sino el hecho de que así ya fue determinado por la voluntad divina.

Ya fue dicho, anteriormente, que no parece tan claro cómo puede partirse del concepto de “bien”

como noción moralmente autoevidente. Por más importante que sea su posición en nuestro vocabulario moral, su empleo como fundamento de la moralidad está marcado por ambigüedades nada triviales. Creemos haber demostrado también, en base a los ejemplos, una de las razones que pueden contribuir a ello. Sin embargo, hay por lo menos otra razón indicativa de esa ambigüedad implícita en la noción de “bien” cuando se trata de una justificación moral, especialmente en lo que concierne a su validez argumentativa por medio del uso de expresiones como “bueno” o “malo”. Como veremos a continuación, tal razón se hace más explícita cuando se compara el uso de esos mismos predicados en relación con el otro concepto central del discurso moral: el concepto de lo “justo”.

La hipótesis, no obstante, no es que la idea de justicia sea, por su parte, una noción moralmente autoevidente, y sí que ésta parece situar con mayor objetividad el problema de la justificación moral cuando se tiene en mente a la moralidad como esfera de exigencias mutuas. En rigor, delimitar de ese modo la idea de justicia no significa establecer, *a priori*, criterios distributivos o correctivos para la ecuación de la vida social, pues antes se trata de investigar en qué medida tal idea puede desempeñar el papel de un predicado insustituible de los juicios morales.

La idea de justicia y los juicios morales

En “Reflexiones sobre lo que significa justificar juicios morales”, el filósofo alemán Ernst Tugendhat² desarrolla un interesante análisis respecto de esa hipótesis. Para él, aquello que pensamos poder definir como “bueno” o “malo” no parece elucidar teóricamente un programa de justificación moral porque, para comenzar, tales predicados son poco precisos para determinar el significado de la indignación cuando se la inserta en un marco social de exigencias mutuas. Sin duda, podemos irritarnos frente a situaciones que amenazan determinada defensa que hagamos de lo que es “bueno”. No obstante, sólo cuando esa misma defensa proviene de la creencia compartida del “bien” que ésta representa (esto es, también la razón por la cual debemos valorarla así) es que podríamos explicar a los demás miembros de la comunidad moral el *justo motivo* de nuestra indignación.

En otras palabras, aunque diversos episodios del día a día puedan causarnos irritación, no siempre aquellos a los cuales dirigimos esa emoción estarán de acuerdo en que el sentido de sus acciones significa un “mal”. Por el contrario: muchas veces es en nombre de diferentes visiones acerca de los beneficios y perjuicios en cuestión que tienen lugar

innumerables conflictos y mutuas acusaciones de injusticia. La idea de justicia, cumpliendo así la función de resguardar cierto *equilibrio del sistema entre los individuos*³, tendría que conducir entonces a la concepción de “correcto” e “incorrecto” sólo presu- mible en la forma de derechos y deberes recíprocos. Como si ahora fuese la propia integridad de la comu- nidad moral – ahora entendida como “autonomía colectiva” – el valor en vista del cual se debe depo- sitar el máximo respeto. En palabras de Tugendhat:

*¿Qué significa, entonces, justo? Creo que justicia es el concepto contrario a poder. Tenemos que distin- guir un orden normativo al cual estamos subordina- dos por poder, por la amenaza de castigos externos (como si fuésemos esclavos) de un orden normativo justo. Y me parece que la única manera de definir un orden normativo justo es pensar que los individuos se impusieron ellos mismos ese orden*⁴.

Según esa percepción de Tugendhat, por lo tanto, un juicio parece moralmente justificable sólo cuando el sentimiento de indignación correlativo a éste se refiere a un abuso cometido contra la auto- nomía colectiva, esto es, cuya práctica expresaría un irrespeto al orden de reciprocidad constitutivo de ese sistema. Así, justificar un juicio moral no consis- tiría en simplemente *explicar por qué razón debemos valorar alguna cosa como un bien*, sino cuando esa misma explicación puede ser igualmente reconocida *por todos*. En base a esa perspectiva de la moralidad como retrato de un sistema colectivamente autó- nomo, *si un individuo lesiona un tal sistema nor- mativo al cual pertenece, éste lesiona sus propias reglas, que son igualmente las reglas de todos*⁵.

De acuerdo con Tugendhat, es en ese sentido que se puede interpretar la culpa como un fenó- meno moralmente correlativo de la indignación, es decir, a partir de la cual la consciencia emocional de ser objeto de la propia repulsión sólo podría resultar de esa misma experiencia social. En ese contexto, suponer a la justicia como predicado de juicios morales sugiere, *mutatis mutandis*, la presencia de dos requisitos éticos articulados entre sí: 1) la aspira- ción de garantizar un sentido no arbitrario a las nor- mas a las que debemos obediencia, lo que excluye cualquier intento de fundamentar la moral en una concepción de “bien” no compartida; 2) el énfasis en el carácter doblemente consensual y universaliza- ble de esas normas. Al parecer, sólo así parece real- mente posible determinar lo que sería moralmente obligatorio y, por extensión, aquello que podría o no ser también justificable.

Varios estudiosos de la moralidad sostienen que esa demanda de una justificación vinculada a la

cuestión de la autonomía es otra importante carac- terística del discurso moral. En parte, el origen de esa correlación es explicada por la dinámica sim- bólicamente interactiva de la socialización de los individuos. Tal dinámica puede ser descripta, en términos psicosociales, como un proceso gradual de asimilación de las normas de la vida social. Viviendo activamente esa experiencia, los niños aprenden a reaccionar también a sus propias emociones. La pregunta por el “porqué” de las reglas pasa a deter- minar entonces el centro de sus expectativas, cuya satisfacción está orientada por el deseo de ejercer libremente su autonomía. De esa forma, cuanto más encuentren un ambiente marcado por la valoración de sus preguntas, más también estarían aptos para comprender la necesidad de justificarnos frente a los otros como un factor de reciprocidad y un compro- miso cooperativo en la vida social.

En efecto, se puede objetar que el resultado de este último ejercicio comparativo haya omitido aspectos nada irrelevantes para el debate moral. De inicio, la tesis en virtud de la cual la explicación de la indignación moral debe deducirse de la premisa de la autonomía colectiva parece percibir con mucho optimismo tanto la capacidad de los agentes mora- les para reconocerse como iguales, como la sensibi- lidad para incluir otros seres como objeto de consi- deración moral. Esta última crítica ha sido dirigida también a teorías contractualistas y comunitaristas de la justicia y contienen, por lo menos, tres argu- mentos complementarios.

El primero de ellos pone en cuestión la idea de que la justificabilidad moral deba admitir como único fundamento un nexo necesario entre validez de juicios morales y exigencia de consentimiento recíproco. El punto central de ese tipo de cuestio- namientos no es refutar la percepción de que la violación de acuerdos pueda justificar moralmente el sentimiento de indignación (así como los juicios a éste relativos), pero sí la concepción de que sólo en base a la previsión de consenso sea posible deter- minar el valor moral de nuestra indignación. Esto significaría, en principio, subordinar el ámbito de la moralidad a la esfera del juzgamiento caracte- rizada esencialmente o por afinidades culturales o por definiciones políticas.

El segundo argumento tiende a la comple- mentación de ese diagnóstico. Finalmente, si la legitimidad de los juicios morales depende única- mente del consentimiento recíproco entre agentes morales autónomos, entonces es necesario suponer que muchos individuos estarían impedidos, por lo menos como fuente de esa misma legitimidad, de integrar la comunidad moral. En la práctica, por lo tanto, pensar a la moralidad en la perspectiva de un

sistema colectivamente autónomo excluiría no sólo a toda persona que tenga su autonomía deliberativa comprometida (como en los casos de ciertas deficiencias o de condiciones de extrema vulnerabilidad social), sino también a cualquier otro objeto que por caso juzguemos merecedor de nuestra estima moral, como los animales, el medioambiente, etc. Por esa razón – de ahí se infiere el tercer y más concluyente argumento –, no parece razonable descartar tan fácilmente el uso de predicados como “bueno” y “malo”. En cierta medida, podrían representar precisamente una visión menos restricta de la justicia.

De hecho, los argumentos esbozados refuerzan la impresión de que el problema de la justificación moral requiere una atención permanente a la coherencia filosófica que deseamos. Más que una simple cuestión de cohesión inferencial se trata de evaluar de qué manera las premisas adoptadas pasan a corresponder también a una expectativa de análisis orientado por algún grado de resiliencia hermenéutica. En ese sentido, pensar el núcleo de la moralidad como algo relacionado con la capacidad de indignarse debería conducir nuevamente a la pregunta sobre las condiciones que tornan posible compartir tal sentimiento.

Siendo así, por más fértiles que parezcan ahora los argumentos contrarios al carácter consensual de la justificación moral, parece obvio imaginar, por otro lado, que poco podríamos *compartir* sin la audiencia de aquellos a quienes nos gustaría justamente persuadir. Y eso implica, de algún modo, haber ya admitido como “destinatarios afectivos” a personas *capaces de consentir*. Como bien señaló Perelman, *si los criterios y las normas, en nombre de los cuales se formula una crítica, no son unánimemente aceptados, si tanto la interpretación como la aplicación de estos a casos particulares puede ser objeto de juicios discordantes, la calidad y la competencia de los interlocutores se torna un elemento esencial y, a veces, hasta incluso previo al debate*⁶.

Es claro que esa advertencia no debe servir para anular la pretensión de quien asume la moralidad más allá de aquello que puede o no ser fruto del consenso. Al demarcar el campo en el que se dan efectivamente las disputas en razón de lo moralmente justificable, difícilmente las implicaciones en él presentes podrían ser contestadas. Bajo este aspecto, si hay motivo para concluir a favor de la primacía de la idea de justicia en materia de justificación moral es tan sólo porque ningún otro concepto parece sustituirla cuando se trata de garantizar, en primer lugar, la voz de todos aquellos que, siendo efectivamente capaces, conviene tener certeza de que ocupan autónomamente su espacio en el debate.

Una vez más, por lo tanto, se trata aquí de la afirmación prioritaria de un *derecho*, cuyo valor es intrasferible desde el punto de vista de la propia naturaleza pública de la argumentación moral. En tales circunstancias, poco importa si estamos convencidos de que nuestro sentimiento subjetivo señala un “bien” a ser perseguido o un “mal” a evitarse. Sin someterlo al clivaje del consentimiento recíproco, otras creencias morales podrían gozar del mismo privilegio axiológico – “prerrogativa” que puede costar, inclusive, nuestro más profundo y mutuo repudio.

Para esclarecer mejor estas consideraciones, tal vez debiésemos tomar ahora el ejemplo de un caso concreto que tuvo lugar en la década de 1990 en España. El caso inspiró la producción de la película *Mar Adentro*, protagonizado por el actor Javier Bardem. La película muestra el drama vivido por Ramón Sampedro, ex-marinero y escritor, cuya vida estuvo marcada por un trágico accidente que lo dejó tetrapléjico. Luego de casi 30 años preso en la cama en la casa en que vivía, Ramón, que además era ateo, decide entonces que era hora de partir. Para ello, decide hacer de su decisión un acto igualmente público, con el objetivo de transformar su causa en una defensa del concepto de muerte digna.

Su familia, no obstante, no acepta la situación. Su hermano es el principal opositor, para quien la elección de despedirse de la vida representa un mal irrefutable. Respecto de esta opinión, otras personas de la sociedad cuestionan también el deseo de Ramón (que llegó a llevar su caso a los tribunales; no obstante, la justicia española no autorizó su eutanasia). En general, los argumentos buscan justificar esa censura no a partir de una conducta interesada *en escuchar* al ex-marinero, sino a partir de la convicción de que la única cosa correcta a ser realizada es preservar la vida como un “bien”, es decir, algo de lo cual estaría terminantemente prohibido desprenderse.

En determinado momento, la película llega a mostrar el choque entre Ramón y un sacerdote, igualmente tetrapléjico, que intenta convencerlo sin éxito del “pecado” de volverse contra la vida, don conferido por Dios, de modo que sólo a Él le compete disponer de ella. No deja de ser comprensible, por lo tanto, que el desenlace del caso en cuestión haya involucrado a otras personas que, inicialmente adversas a la voluntad de Ramón, le ayudaron clandestinamente con su decisión luego de reevaluar, finalmente, el significado de sus propias creencias subjetivas.

Desde el punto de vista de la argumentación moral, la descripción de ese caso señala de forma emblemática lo que buscamos demostrar aquí. En líneas generales, sugiere que el hecho de poseer la propiedad de indignarnos, a pesar de su importancia para el ámbito de la moralidad, no quiere decir que

los juicios de allí resultantes estén automáticamente justificados. Como advierte, el profesor Colin Bird, *lo que necesitamos saber no es si las personas son de hecho persuadidas, pero sí si deberían serlo*⁷.

Colocado de esa manera, parece más fácil concluir que el problema de la justificación moral no fue debidamente comprendido por aquellos que se opusieron al deseo de Ramón. Como era de esperarse, ellos estaban tan convencidos del “mal” representado por la voluntad del ex-marinero que no dieron chance al verdadero diálogo. En este aspecto, es innecesario especular desde qué punto de vista los predicados “bueno” y “malo” podrían ser aplicados en tal situación; finalmente, ¿por qué deberíamos concluir que la decisión de Ramón no representa un beneficio? Antes incluso que los predicados pudiesen ser evaluados, el principio de la autonomía colectiva – sinónimo de *orden normativo justo* – no fue admitido como valor.

Consenso normativo como horizonte de la justificación moral

No hay duda de que el abordaje del caso de Ramón suscita nuevamente el problema del consenso normativo como único horizonte admisible de la justificación moral. En este sentido, parece aconsejable mirar más detenidamente el significado de ese horizonte con fines de argumentación. En efecto, argumentar es presentar razones con el objetivo de sustentar un juicio frente a una audiencia, estando esta última constituida también por interlocutores autónomos. La idea del consenso, pues, cumpliría la expectativa de que el producto de esa interlocución corresponda siempre a un *resultado justo*, dado que todas las partes litigantes habrían consentido con sus consecuencias.

En teoría, esto equivale a decir, en términos teugendhathianos, que todos los involucrados poseerían el *mismo motivo* para aceptarlas⁸. Por consiguiente, pensar a la justicia como predicado de los juicios morales significaría pensar además en las propias condiciones que asegurarían la autonomía de los individuos en un régimen de reciprocidad normativa. El único consenso válido, a propósito de la argumentación moral, sería aquel debido al cual la aceptación de un mundo marcado por exigencias mutuas implica aceptar también tal exigencia.

Ya quedó claro que ese modo de interpretar el problema de la argumentación moral es visto con perplejidad y sospecha. La razón se debe a la supuesta restricción del “método”, cuyo proceso indicaría una jerarquía, y no solamente una diferencia, entre agentes y concernidos: por un lado, los que deben (o pueden) tomar parte en el proceso comunicativo, por el

otro, los que corren el riesgo de no ser objeto de la consideración moral. La dificultad consistiría entonces en la posibilidad de excluir el interés de diversos otros seres cuyo conjunto de funcionalidades no incluye el poder de deliberación argumentativa.

Por otra parte, suponer el consentimiento recíproco como único horizonte de la justificación moral podría aludir además a la apuesta peligrosa a la idealización del consenso como algo necesariamente representativo de aquello que debemos brindar cuentas. En suma, incluso suponiendo que el único consenso válido tenga origen en un régimen de reciprocidad normativa basado en el libre ejercicio de la autonomía individual, parece cuestionable, para no decir utópica, la imagen de tal régimen deliberativo como fundamento pertinente a la argumentación moral.

De acuerdo con lo esclarecido, adherir a esa crítica no torna menos problemática la necesidad de tratar la moralidad como un asunto, por así decir, *deliberable*. Y eso remite, de nuevo, a la cuestión de cómo podemos hacer del diálogo la plataforma de una experiencia intersubjetiva en orden al consenso. La pregunta sobre lo que debe ser *igualmente bueno* para todos, típica del razonamiento inspirado en la idea de un *orden justo*, parece conducir así a la representación primordial de la moralidad como un ejercicio socialmente comunicativo, cuya integridad dependerá también de cuánto somos capaces de tornarlo, estructural y políticamente, cada vez más amplio e inclusivo. Para Habermas, por ejemplo, lejos de incurrir en una especie de idealismo filosófico, ese es el desafío que toca justamente en el aspecto “práctico” del problema. Como él mismo explica en un pasaje dedicado al tema:

*Es sólo en calidad de participantes de un diálogo amplio y abocado al consenso que somos llamados a ejercer la virtud cognitiva de la empatía en relación con nuestras diferencias recíprocas en la percepción de una misma situación. Debemos entonces procurar saber, como cada uno de los demás participantes procuraría, a partir de su propio punto de vista, proceder a la universalización de todos los intereses implicados. El discurso práctico puede, así, ser comprendido como una nueva forma específica del Imperativo Categórico. Aquellos que participan de un discurso tal no pueden llegar a un acuerdo que atienda a los intereses de todos, a menos que hagan el ejercicio de “adoptar los puntos de vista unos de otros”, ejercicio que lleva a lo que Piaget denomina una progresiva “descentralización” de la comprensión egocéntrica y etnocéntrica que cada cual tiene en sí mismo y del mundo*⁹.

Esa referencia a la obra de Piaget, además, parece guardar una estrecha relación con el modo

en que Habermas interpreta el significado práctico del respeto mutuo y aquello que el famoso psicólogo suizo dice estar en el propio origen del sentido de justicia. Según Piaget, el desarrollo de la *más racional sin duda de las nociones morales*¹⁰ está ligada, sobre todo, al sentimiento de solidaridad entre coetáneos. A diferencia de otras reglas morales, cuyo aprendizaje implica más nítidamente la ascendencia del poder de la autoridad, el sentido de justicia está determinado, para Piaget, por conflictos vivenciados directamente con personas adultas.

El niño, reconociendo entonces un desequilibrio en esa relación, aprende a expresar su indignación como una forma de solidaridad a sus “iguales”, es decir, a aquellos con quien él suele mantener un lazo menos heterónimo de cooperación. Aunque admitiendo alguna influencia de los preceptos y ejemplos prácticos del adulto, Piaget concluye que *es casi siempre a costa y no por causa del adulto que se imponen al niño las nociones de lo justo y de lo injusto*¹⁰.

Es difícil decir hasta dónde Habermas acuerda con esa tesis peculiar de Piaget. No obstante, desde que se piensa el problema de la justicia como una *ley del equilibrio de las relaciones sociales*¹¹, conviene tener claridad en que, tratándose de relaciones sociales entre agentes morales autónomos, se debe tener nuevamente en mente que nada más resta de esencial (¿solidario?) que el principio del consentimiento recíproco. Desde el punto de vista de la justificación moral, he aquí porque, para Habermas, pensar el consenso como fundamento de la moralidad sólo tiene sentido en la medida en que el atributo de la universalidad forma parte también de las pretensiones normativas del discurso práctico.

Si observamos bien, eso no quiere decir que debamos suponer una gran “asamblea universal” como condición de la validación de las normas morales, sino que el contexto argumentativo tome en consideración la posibilidad de la universalización de esas normas mediante la sumisión de todos los intereses implicados. Una vez más, Habermas es aquí quirúrgico:

Un consenso normativo, formado en condiciones de participación libre y universal en el contexto de un discurso práctico, establece una norma válida (o confirma su validez). La “validez” de una norma moral significa que ésta “merece” el reconocimiento universal en virtud de su capacidad de, por medio de la razón solamente, obtener el consentimiento de la voluntad de aquellos a quien se dirige. El mundo moral que nosotros – en calidad de personas morales – tenemos que producir juntos tiene un sentido constructivo. Esto explica por qué la proyección de un mundo social inclusivo, caracterizado por relaciones

*interpersonales ordenadas entre los miembros libres e iguales de una asociación que se determina a sí misma – una traducción del reino de los Fines de Kant, de hecho puede sustituir la referencia ontológica a un mundo objetivo*¹².

Como se puede ver, tal vez ahora se haga más evidente que el sentido constructivo de la moralidad no quiere decir que el consenso normativo sea un mero protocolo de concesiones recíprocas, o una apología “democrática” del voto mayoritario, y sí una práctica en torno a la cual cada agente moral puede constituirse exactamente como tal en la relación con otros. Esta imagen es, ciertamente, más pragmática que cualquier otra perspectiva moral. Lo que ella nos enseña, en primer lugar, es que, así como no es posible justificar nuestros juicios morales por analogía a los juicios empíricos, tampoco parece razonable buscar justificarlos en base a argumentos de autoridad – tenga esta última la apariencia que sea.

En segundo lugar, también no enseña, consecuentemente, que pensar a la justicia como predicado de los juicios morales requiere la movilización permanente de una *razón comunicativa* en respeto a las pretensiones de todos los intereses involucrados. Cabe destacar que no acordamos, por lo tanto, con la crítica realizada por Tugendhat a Habermas en el capítulo dedicado a la ética del discurso en sus “Lecciones sobre ética”¹³. A menos que se renuncie a la propia cuestión de la justificación de los juicios morales, la idea de que algunas decisiones no deberían tomar en consideración la participación de todos los involucrados no tiene fundamento. En este sentido, no parece plausible esperar siempre la anticipación del “juicio moralmente justificado” sin la garantía de la participación autónoma de aquellos que, siendo el caso de estar implicados, deben tomar parte en él.

En términos metodológicos, esto se aplica tanto a las morales contractualistas, ligadas más a cuestiones de justicia distributiva, como a los modelos de toma de decisiones abocados a la resolución de conflictos morales específicos. Aquí, además, salta a la vista cómo la palabra “consentimiento” (en una traducción osada: ¡la capacidad de *sentirnos-con!*) se remonta curiosamente a la idea de afectividad no excluyente, sin la cual la “virtud cognitiva de la empatía” no se mostraría, ella misma, como una cualidad moralmente racional.

Retomando la historia de Ramón Sampredo, recordemos que el episodio del enfrentamiento entre él y el sacerdote católico implica un impasse estructural vivido por agentes morales en situaciones de irreductible heteronomía. De acuerdo con las reflexiones desarrolladas hasta aquí, tales situaciones sólo son concebibles en el contexto del

desarrollo moral infantil. En el caso de las relaciones morales establecidas entre adultos, no obstante, parece inconcebibles pensar en ese tipo de experiencias bajo la categoría de *situación justa*.

Un moralista propenso a falacias tal vez señalaría que, en base a ese criterio, tampoco podríamos afirmar que la decisión de Ramón está moralmente justificada. Aparentemente, no vemos cómo ese señalamiento puede ser refutado, pero tampoco vemos por qué éste *debería* serlo. Si el consenso no fue posible en el caso de Ramón, fue únicamente en virtud de la *incapacidad* de sus interlocutores para obtener su consentimiento. La hipótesis contraria no se aplica, dado que la pretensión normativa de Ramón no era obligar a nadie a nada más allá de reconocer su propio derecho a la muerte digna.

La prueba de la universalización aquí sugiere que la integridad de la comunidad moral, esto es, la presunción de la “autonomía colectiva”, no estuvo comprometida por la naturaleza de la reivindicación de Ramón (el cual, además de todo, propuso un debate público sobre su decisión), sino por la resistencia de aquellos que se opusieron a ella en nombre de una creencia particular. En este punto, en especial, Rawls es preciso: *Para tener el derecho de objeción contra la conducta o la creencia de los otros, debemos mostrar que sus acciones nos perjudican*¹⁴.

En suma, la reivindicación de Ramón no representaba amenaza alguna a la autonomía individual

de sus interlocutores, mientras que él mismo se vio condicionado a una salida clandestina para el impasse en el que se encontraba. De esa forma, parece muy poco plausible negar el hecho de que haya sido él, Ramón, la única parte perjudicada en calidad de agente moral autónomo.

Consideraciones finales

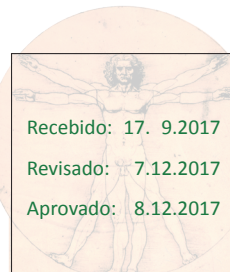
Efectivamente, pensar la relación entre el problema de la justificación de los juicios morales y el desafío del consenso requiere una comprensión valorativa de la propia condición de elegibilidad de los contenidos normativos. Desde el punto de vista de la teoría moral, ese abordaje ha sido clasificado, por regla general, como una perspectiva “procedimental”, cuya estructura puede ser interpretada, filosóficamente, como un énfasis metodológico en los principios que deben regular el consenso. No obstante, en tanto que esos mismos principios puedan ser vistos también como una expresión de lo que Habermas denominó “virtud cognitiva de la empatía”, conviene no subestimar su valor pedagógico. Si la noción de justicia cumple con más eficacia el estímulo moral a la práctica de esa virtud, entonces parece oportuno apostar a ella como la idea que mejor se ajusta realmente al encargo de predicado de los juicios morales.

Referências

1. Thévenot L. Justificação. In: Canto-Sperber M, organizador. Dicionário de ética e filosofia moral. 2ª ed. São Leopoldo: Unisinos; 2013. p. 582.
2. Tugendhat E. Reflexões sobre o que significa justificar juízos morais. In: Brito NA, organizador. Ética: questões de fundamentação. Brasília: UnB; 2007. p. 19-35.
3. Tugendhat E. Op. cit. p. 32.
4. Tugendhat E. Op. cit. p. 27.
5. Tugendhat E. Op. cit. p. 26.
6. Perelman C. Ética e direito. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 2005. p. 188-9.
7. Bird C. Introdução à filosofia política. São Paulo: Madras; 2011. p. 27.
8. Dias MC. Justiça social e direitos humanos: ensaios filosóficos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pirilampo; 2015. p. 94.
9. Habermas J. A ética da discussão e a questão da verdade. São Paulo: Martins Fontes; 2004. p. 10.
10. Piaget J. O juízo moral na criança. São Paulo: Summus; 1994. p. 156.
11. Piaget J. Op. cit. p. 157.
12. Habermas J. Op. cit. p. 65-6.
13. Tugendhat E. Lições sobre ética. Petrópolis: Vozes; 2012. p. 171.
14. Rawls J. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes; 1997. p. 499.

Participación de los autores

Pablo Dias Fortes elaboró la primera versión del artículo como parte de las actividades de formación del Programa de Posgrado en Bioética. Posteriormente, ambos autores se alternaron en revisiones del texto hasta llegar a la presente versión.



Anexo

Filme analizado

Mar adentro. Dirección: Alejandro Amenábar. Año: 2004. País: España. Idioma: español. Duración: 155 min.
