

Las tensiones internas del pluralismo moral

The internal tensions of moral pluralism

GUILLERMO LARIGUET

CONICET, Universidad Nacional de Córdoba
glarigueta@yahoo.com

RESUMEN. En este trabajo admito *como hipótesis de trabajo filosófico* que el pluralismo moral podría ser una mejor opción frente al monismo moral (aunque se pueda reconocer que, al final, los argumentos de uno y otro lado no puedan ser concluyentes). A partir de esta hipótesis de trabajo, caracterizo cuáles son las notas principales que definen un pluralismo —especialmente moral— de carácter «razonable». Sostengo que estas notas definitivas, que forman parte de las premisas de partida del pluralismo razonable, podrían comportar consecuencias que el propio pluralista no estaría fácilmente dispuesto a aceptar: en particular, un fuerte relativismo moral, un particularismo moral fuerte y una fragmentación de valores que podría derivar en desintegración moral. El seguimiento de estas posibles consecuencias, a su vez, depende de cuánta presión conceptual sobre las notas definitivas del pluralismo razonable ejerza el análisis conceptual preferido por el filósofo.

Palabras clave: Pluralismo moral, razonabilidad, relativismo moral, particularismo moral, fragmentación de valores.

ABSTRACT. In this present work, I state, as a philosophical hypothesis of work, that moral pluralism could be a better option when it is confronted with monism (although it could be recognized that the arguments of both sides are not conclusive). From the point of view of this hypothesis, I attempt to characterize the main conceptual features of a «reasonable» pluralism. In addition, I maintain that the possible implications of these features can imply some unacceptable consequences for the reasonable pluralist; in particular, some kind of moral particularism, some kind of moral relativism and some kind of fragmentation of values. In this last case the other consequence could be a so called «moral disintegration». My point is that these consequences depend on some sort of «conceptual pressure» exerted by different strategies designed by philosophers in their analysis of the concept of a reasonable pluralism.

Key words: Moral Pluralism, reasonability, moral relativism, moral particularism, fragmentation of values.

«That does not mean the defeat of value pluralism. But it does suggest, I believe, that the argument necessary to defend pluralism must be a very long and complex one».

R. Dworkin. *Do liberal Values Conflict?*

1. Introducción

El pluralismo moral ha tenido diversas manifestaciones a lo largo de la historia de la filosofía y ha involucrado diferentes tesis acerca de los valores y sus relaciones, los conflictos de valores y sus posibles soluciones (Mason, 2006).

En la filosofía práctica contemporánea es un lugar común hablar de un «pluralismo razonable» (por ejemplo, Weithman, 1999) que constituiría una mejor alternativa frente a doctrinas como el «monismo».

Al igual que el pluralismo, el monismo se ha manifestado en diversas doctrinas y tesis (Barberis, 2008, capítulo 5). En este trabajo voy a entender por «monismo» (Schaffer, 2007) una doctrina que, en el ámbito de los valores morales, estéticos, políticos o jurídicos, sustenta la siguiente tesis.

Tesis monista: Aunque existan diversos valores y posibles conflictos en un nivel *superficial*, resulta posible, en un nivel *más profundo*, identificar sus relaciones de conmensurabilidad y ordenarlos a partir de un *único o prevalente* valor superior (Hare 1980, 169-193).

Por ejemplo, ciertas teorías utilitaristas han soportado esta tesis, alegando que todos los diversos y conflictivos valores se reconducen a un hiper-valor, por ejemplo la «felicidad general», que permite resolver *racionalmente* todos los conflictos sociales.

A esta tesis se le han levantado un sinnúmero de críticas, especialmente de dos tipos. La primera, *empírica*, es que el monismo tiene numerosos contraejemplos fácticos que lo desmienten. Por ejemplo, Mark Platts (1999, 62) ha señalado que «no es solamente en las sociedades humanas donde se encuentra la pluralidad... también se encuentra en la mayoría de los casos en cada vida humana».

La segunda, *evaluativa*, sostiene que el monismo, tras la pátina de un orden objetivo establecido de valores, sustenta una posición tiránica fatal para sociedades liberales y democráticas que *no debe ser apoyada*. El pluralismo, se arguye, alienta, entre diversos valores, valores tan básicos como la autonomía y libertad moral de los individuos. Además, está la conocida idea de que el monismo autorizaría a imponer un hiper-valor o único valor final reprimiendo no sólo valores como la autonomía sino también —lo que Berlin llamaría— la *saludable* diversidad y fragmentación de nuestro mundo moral.

Voy a suponer, a título de experimento mental, que estas dos críticas pueden ser certeras y que el pluralismo razonable es una alternativa más plausible frente al monismo. Sin embargo, voy a mostrar que dentro del propio pluralismo razonable existen «tensiones internas». Si estoy en lo cierto, ejercer cierta *presión* en algunos de los componentes —*tensos*— que caracterizan al pluralismo *podría* conducir a consecuencias que ya no conservarían —dirían algunos— el encanto inicial de sus componentes definitorios. Denominaré a estas consecuencias con los siguientes rótulos: relativismo ético, particularismo moral y fragmentación de valores.

Probablemente las notas que definen el pluralismo sean atractivas y esto lo convierta en un *ideal a sostener*. Sin embargo, si logro orientar mi análisis para mostrar que estas notas pueden mantener una tensión interna que genere posibles consecuencias relativistas, particularistas o fragmentadoras, estaré mostrando que el ideal puede ser noble, pero *demasiado exigente*, si es que se pretende cumplir con todas las notas que hacen de una persona, argumento o tesis, ejemplo de pluralismo. El gran reto del pluralismo sería mostrar que conduce a una mejor sociedad (que el monismo), pero para ello tiene que probar que su razonabilidad no se halla socavada *desde dentro* o, dicho en palabras de Rescher (1995, 96-97) que el pluralismo no se «autorrefuta».

En lo que sigue, voy a identificar qué notas caracterizan un pluralismo «razonable». Tomaré estas notas de un *variado espectro* de diversos autores considerados pluralistas de modo de procurar garantizar que estas notas definen la posición más *compartida* en filosofía práctica. Este planteamiento es deliberado y obedece a frenar un posible contra-argumento, a saber: que si *cambiáramos* mi caracterización de un pluralismo internamente tenso por otro que no lo es, el problema desaparecería. «Desaparecería», empero, no es un poste que indique que estamos ante un pseudoproblema. Como el pluralismo que voy a caracterizar está basado en muy diversos autores, y es la postura dominante, creo que vale la pena tomarlo en serio. Quizás, si tengo razón en que en este pluralismo hay tensiones internas insoslayables, sí tengamos licencia para buscar una concepción diferente en que tal cosa pueda ser evitada.

Seguidamente, plantearé en qué medida el pluralismo razonable podría conducir, si se *presiona* —con diferentes grados— en alguno de sus componentes a un relativismo ético, particularismo moral y/o fragmentación de valores, términos *polisémicos* que, a los fines de claridad conceptual, iré definiendo oportunamente para que quede claro con qué sentidos estaré operando. Que éstas puedan ser eventuales derivaciones del pluralismo no tiene que ser visto como un mal consumado en sí. Hay conocidas defensas para cada una de estas posiciones y argumentos diversos para mostrar, incluso, que son doctrinas mejor capacitadas para captar nuestro mundo de valores, sus relaciones y el modo de enfrentar conflictos entre valores diversos. Mi cometido es mostrar cómo, partiendo de premisas pluralistas, la correa de transmisión no nos garantiza consecuencias pluralistas necesariamente.

2. *El pluralismo moral razonable*

2.1. *Sus notas o componentes*

El pluralismo razonable (por ejemplo, Kekes, 1993, Chapter II; Barberis, 2008, 163) se puede caracterizar a partir de las siguientes notas, tesis o componentes:

- 1) Existe una *diversidad* de valores diferentes (políticos, morales, estéticos, jurídicos), etc.
- 2) Pueden darse *conflictos* muy difíciles —algunos alegarían que a veces «imposibles»— de resolver cuando chocan dos o más valores. Los choques pueden darse entre la misma clase de valores (por ejemplo entre dos valores morales) o entre diferentes clases de valores (por ejemplo entre valores morales y jurídicos, morales y estéticos, etc.).
- 3) Los valores en conflicto podrían resultar *inconmensurables o simétricos*. Aceptando, *arguyendo*, que la inconmensurabilidad y la simetría son fenómenos posibles, la consecuencia que para varios autores se deriva de esta aceptación es la siguiente: que tales fenómenos podrían complicar, si no impedir, la propuesta de soluciones aceptables para los conflictos valorativos (Chang, 1997, Introduction).
- 4) No obstante lo anterior, no se claudica en la búsqueda de una posible solución «objetiva»¹ para los conflictos de valores; objetiva en el sentido de que la «justificación» de la misma repose en «convenciones sociales profundas»; justificación que tiene, a su vez, relativa «independencia» de los contextos sociales *superficiales* en que ocurren los conflictos de valores *concretos*.
- 5) Las soluciones objetivas se estructuran de manera «condicional» y con relación al *contexto concreto* del caso. Esto significa que una solución que puede verse como razonable hoy, en el caso C, mañana no necesariamente aplicará de la misma forma. En el caso C puede triunfar el valor x frente al y, pero mañana podría ocurrir lo contrario.
- 6) Las soluciones, finalmente, a los conflictos de valores, en tanto seamos pluralistas, no pueden partir *ex ante* de un orden lexicográfico de valores. Por ejemplo, no puede partirse de la tesis de que *siempre* habrán de triunfar los valores morales sobre los no-morales en caso de conflicto entre éstos. A veces, el pluralista, debería admitir que resulta *razonable* que triunfen los valores no-morales sobre los morales y ello sobre la base de un «balance» o ponderación de razones. El valor dejado a un lado contará como una «pérdida» lamentable (Greenspan, 1995, capítulos 4-5).

Desearía reflexionar, a continuación, sobre *dos ideas* que, al menos *prima facie*, parecen exhibir cierta tensión ya que la primera reconoce la posible existencia de conflictos insolubles, esto es, reacios a una solución justificada, mientras que la segunda no resigna la búsqueda de acuerdos acerca de qué hacer, incluso en tales conflictos. La primera es que nuestras sociedades son diversas, encierran múltiples valores (no sólo morales sino también estéticos,

¹ Al menos desde Berlin en adelante, la mayoría de los pluralistas razonables se consideran *objetivistas* en diferentes sentidos. Véase Taylor 2001: 113-119; 148; Martínez, 2000: 173-199 y Barberis 2008.

políticos, etc.) que pueden resultar eventualmente *inconmensurables o simétricos* (Chang, 1997) y que, al menos potencialmente, pueden generar conflictos difícilmente solubles (Moon, 1995, Introduction) o, incluso, lisa y llanamente insolubles (Schaber, 2004, 279-294). La segunda es que, pese a esta multiplicidad y conflictividad de valores, existe un «lugar común» que permite que las partes «aspiren» a lograr acuerdos o consensos *razonables* acerca de qué hacer en tales casos.

«Razonable» es una palabra que puede significar cosas diferentes. Se habla de un «pluralismo razonable» que entraña la aspiración a resolver razonablemente los conflictos de valores planteados entre agentes que sustentan distintos valores o interpretaciones rivales de los mismos valores.

Por «razonable» voy a entender una doctrina compuesta de dos características (Atienza, 1987). La primera apunta al *proceso*, la segunda al *producto*.

El *proceso* es razonable si involucra la disposición de las partes a reconocer que existen diversas posiciones de valores igualmente respetables, a encontrar plausibilidad al menos en ciertos rasgos de las tesis del adversario; por lo tanto, involucra la capacidad de escuchar, revisar los propios argumentos y sus presupuestos, a modificarlos cuando los contraejemplos los hagan insostenibles y, finalmente, a ceder a fin de encontrar un terreno común de solución.

El *producto debería* ser un consenso sobre una solución que, si las partes han transitado el mencionado proceso, deberían aceptar. Pongo el verbo *debería* con *cursiva* para sugerir que el producto incluso podría ser lo que autores como Rescher (1995) llaman *disenso razonable*. La *línea práctica* de tal producto sería el de una parte que diga algo como lo siguiente: «de acuerdo, perdí esta contienda de valores, mi valor no fue honrado, pero en vistas a aceptar *reglas más generales de coexistencia*, esto es, reglas acerca de cómo hay que dirimir «procedimentalmente» conflictos de valores, acepto el resultado». Este es un producto *exquisitamente más complejo* que el del mero consenso. No muestra que haya *necesariamente* consenso en los valores (en la sustancia del conflicto), pero sí cierto acuerdo más abstracto sobre ciertas reglas de coexistencia que hagan posible una sociedad sin grandes fracturas.

La otra parte de la historia es la existencia de un *explícito disenso*, de una negativa a aceptar el valor que fue finalmente honrado en detrimento del que era sostenido por la parte perdedora. Y este disenso, a la larga, sí podría tener efectos disruptivos en la comunicación, comprensión, o estabilidad sociales (Zucca, 2007). Ello así porque podría no ser sólo un disenso sobre los valores en sí mismos sino sobre las propias reglas de coexistencia para dirimir los conflictos.

El producto de una discusión puede asumir dos formas diferentes: una «fuerte» donde las partes comparten un trasfondo común de valores en un sentido sustancial (comparten los valores o están de acuerdo mayormente en

las concepciones interpretativas que guían la aplicación de esos valores a casos concretos de conflicto). También hay un producto más «débil» con respecto al consenso que algunos desearían: uno que conjuga aceptación de reglas de coexistencia, pero con una fuerte dosis de disenso sobre la sustancia (los valores). O, incluso más radicalmente, podría haber, como dije, un disenso también sobre estas reglas de coexistencia de rasgos procedimentales.

En términos generales, conviene retener cierta razonabilidad para los disensos (Muguerza, 1998) en cuanto queramos preservar la idea de que una sociedad es mejor servida en tanto se respete su fragmentación valorativa y su derecho a disentir. Una reserva de prueba de razonabilidad explica que haya autores como Rescher (1995, 196) que se atrevan a formular esta pregunta: ¿Es válido *solo* el ideal del consenso? Para siquiera empezar a responder una pregunta como ésta, una sofisticada ponderación de diferentes tesis sobre la relación entre consensos y disensos debería ser puesta en acción. Pero, además, deberíamos hacernos una pregunta más importante: ¿Quién y de qué modo define lo razonable? No hay duda que de la definición de razonable no sólo pende la identificación del elenco de soluciones, *prima facie* aceptables, para nuestros conflictos valorativos. También penden las cuestiones de: i) qué conductas —en un marco social dado— consideraremos *aceptables* o no; ii) qué disensos admitiremos como razonables o no, y iii) que conductas consideraremos *tolerables* o no.

Es verdad, que la pregunta por que cuenta como razonabilidad sigue abierta si admitimos la posible *lucha de intuiciones rivales* tanto acerca del concepto mismo de razonable como de la discusión acerca de cuáles son sus *ejemplares*.

Aun si esta lucha de intuiciones rivales es un fenómeno de nuestro mundo, me parece que cualquier filósofo podría aceptar dos requisitos «mínimos» que deberían ser satisfechos a título de *test de razonabilidad*: a) que las razones que alega el disidente tengan base empírica fiable y b) que superen algún test de inversión de roles o universalidad. Así, un caso como el del sacerdote *lefebvrista* Williamson sería un caso de disidencia irrazonable pues: a) se basa en un hecho empíricamente falsificable (en contra de lo que dijo, sí es verdad que hubo cámaras de gas que se usaron para matar judíos) y b) se basa en una posición —el rechazo visceral de cierto colectivo, en este caso caracterizado por el rasgo de ser judío— que resulta ser una propiedad irrelevante desde el punto de vista moral, además de que su juicio antisemita no podría superar los test de inversión de roles y universalización del juicio: sería incómodo que Williamson descubriese que él es judío y que, haciendo un juicio contrafáctico, se diera cuenta de lo que a él también le hubiera pasado lo mismo que a los judíos masacrados.

Ahora bien, para circunscribir mi análisis a un marco más general, se podría decir que, cuando se habla de un pluralismo razonable «a secas» (sin la distinción que practiqué antes entre procesos y productos), se lo hace con la

intención de dar cuenta de una *sensibilidad* a una multiplicidad de valores, pero de una sensibilidad que descansaría sobre un presunto *trasfondo común* que operaría *restrictivamente*, bloqueando el «todo vale» valorativo. El trasfondo común permitiría que las partes del conflicto puedan comprender sus respectivas posiciones y puedan apelar a un presupuesto común compartido a fin de administrar sus diferencias: a veces se espera que el producto sea un consenso sobre los valores, otras simplemente que el que pierde no se vuelva furibundo; disienta, sí, pero siga respetando las reglas de juego con las que, precisamente, se resolvió ese conflicto de valores sustentado entre partes diferentes.

2.2. *Los problemas*

Según el pluralista hay valores diversos, múltiples, conflictivos y que pueden verse como incommensurables. Este fenómeno puede ser estudiado dentro de un mismo individuo y dentro de una misma sociedad, o con relación a varias sociedades que puedan mantener ciertos conflictos.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando por cierta convicción filosófica nos vemos seducidos a ejercer *más presión conceptual* en algunos de los componentes que configuran al propio pluralismo?

La existencia de presiones en ciertos componentes conceptuales del pluralismo (pero la idea podría extenderse a otros conceptos o fenómenos) no es inexplicable. Cuando los filósofos exploramos un concepto nos vemos influidos por la necesidad de atender con *más énfasis* a algún aspecto que nos conduzca a una investigación más profunda. Pero cuando hacemos esto, podríamos vernos sorprendidos con un pensamiento como éste: «acepto las premisas, pero no puedo aceptar sus consecuencias. A partir de aquí surgen varias alternativas. I) El filósofo comete una contradicción lógica o pragmática con respecto a la cual tendrá que tomar partido: o se queda con las premisas o se queda con las consecuencias; o es pluralista o no lo es; II) Aplicar esa difusa —pero todavía encantadora— receta del «equilibrio reflexivo» tratando de reajustar internamente premisas y conclusiones para que el esquema de los principios (premisas de partida que definen el pluralismo) y las intuiciones concretas (las consecuencias indeseables para el pluralista razonable) se reconstruyan ahora en una red coherente (Dworkin, 2001). III) Aceptar algo quizás todavía más perturbador, pero para nada exótico. No se trata de quedarse con las premisas y rechazar las conclusiones o viceversa. Ser pluralista o no ser pluralista (¡no parece ser ésta la cuestión!). Sino más bien, aceptar la sensación de vértigo que produce advertir que hay conceptos o fenómenos que están compuestos de elementos diversos y en tensión. Esta actitud no implica sólo vértigo y quietismo. A continuación el filósofo puede advertir que el pluralismo es un *concepto esencialmente controversial o impugnado* (Gallie, 1955-1956, 167-198) debido precisamente a que su composición vario-

pinta encierra esa potencial tensión interna. Luego, puede tratar de hacer distinciones donde se requiere y luego tratar de rearticular en un —nuevo— esquema coherente —si ello es posible y deseable— todos los conceptos relevantes (pluralismo, relativismo, particularismo, fragmentación) mostrando sus características y relaciones conceptuales internas. Pero debería hacer algo más: mostrar que ahora estos conceptos están tan bien deslindados que las consecuencias anti pluralistas del pluralismo han quedado bloqueadas. Sin embargo, no creo que esta actitud III) pueda por sí sola nublar el punto que estoy destacando, a saber: que, pese a la familiaridad con que ciertos filósofos defienden el pluralismo, no se debería pasar por alto el importante rasgo de esta tensión interna que estoy denunciando [una excepción que debería mencionarse es la de Raz (2001) que es consciente de estas tensiones].

Una estrategia podría objetarme, a *lo Berlin*, que cada concepto es lo que es: la libertad no es igualdad, la igualdad, no es honor, etc. (Berlin, 2003, 224). No es el momento de inmiscuirse ahora con un examen metodológico de cómo reconstruir el status y relaciones de nuestros conceptos. Basta con lo siguiente: mostrar que en el propio concepto de pluralismo existen otros conceptos que lo definen, pero que, en conjunción, generan tensiones internas. Por tanto, sería una estrategia vanidosa sostener por ejemplo: «mire Señor, el pluralismo es el pluralismo y el relativismo el relativismo».

Mi posición es que, dentro de la más amplia, diversa y abarcadora definición de pluralismo razonable, hay componentes que con algo de presión pueden conducir a consecuencias no deseadas por los propios pluralistas: por ejemplo, *cierto tipo* de relativismo moral que no resulte inocuo para el pluralista o que, directamente, resulte repudiado por él tan pronto como extrae todas las consecuencias a las que llevaría y que él reputaría de chocantes para el pluralismo. Ser pluralista es admitir diversos valores, pero valores que actúan como puntos *más o menos* «fijos» y que evitan deslizarse por pendientes resbaladizas que lleven al fenómeno del todo vale moral.

El tipo de *presiones conceptuales* a las que he hecho referencia parecen determinar que la idea de un trasfondo común para resolver conflictos de valores se *debilite* enormemente y que la aspiración a una solución compartida y razonable para los conflictos enfrentados por diversos agentes, sea relegada a una suerte de *utopismo* incapaz siquiera de operar *qua* ideal regulativo.

Ello porque, debilitado el trasfondo común, los criterios de solución para nuestros conflictos no sólo *no* son comunes ni *necesariamente* universalizables (como defiende Gewirth, 2000, 180-190) sino que ellos son diversos, no compartidos muchas veces, y sensibles o parasitarios del contexto *inmediato* del conflicto concreto, con lo cual es un mito pensar en justificar nuestras soluciones a los conflictos en forma «independiente» de los contextos *concretos* en que los conflictos se nos presentan. Esto insinúa que habría que tomar más en serio el problema del «relativismo moral» en el *sentido* que paso a *especificar*. Entenderé por «relativismo moral» la idea de que cada solución moral

es «relativa» a *contextos muy concretos* (personales, sociales, culturales, históricos, etc.) y estos contextos no tienen necesariamente correspondencia con consensos fundamentales apriorísticos o de rangos trascendentales (Apel, 1991), o de soluciones correlacionadas con una razón independiente —ahistórica— o bien con hechos morales que trascienden nuestras prácticas (Sayre McCord, 1998, Introduction).

Por supuesto, que el enfrentamiento entre el pluralista que defiende el trasfondo común como criterio objetivo para lidiar con los conflictos valorativos y el relativista en el sentido especificado arriba no concluye abruptamente así.

El pluralista podría replicar a este relativista que, del «hecho» de que existan contextos concretos a considerar, no se sigue una impugnación para la «validez», al menos «intersubjetiva» del mentado trasfondo. Todavía más: un *universalista moral más duro*, uno que confie en que son identificables criterios objetivos universales que dependen de una razón moral universal o de hechos morales trascendentes a nuestras prácticas, sostendría que la alegación de la *variación factual* de contextos *no cuenta por sí sola contra una moral universal* así definida. (Gewirth, 2000, 180-190; Guisán, 2008, 87-89). El argumento del *universalista más duro* no parece lógicamente mal construido; empero, se cuecen en el mismo dos problemas que dejan al relativista que especificué antes en una situación que no es la de una humillante derrota.

La primera cuestión es que este relativista le diría al universalista más duro que, si pretende ser un «pluralista» y uno «razonable», debería matizar sus criterios de objetividad que no pueden ser exclusivamente morales o, para el caso de universalistas como por ejemplo Apel o Habermas, sólo basados en el consenso (Rescher, 1995, 195), pues para el pluralismo hay otros valores además del consenso (pensemos en el del disenso) y *otros valores* además de los morales. En todo caso, será un universalista, sí, pero *no uno pluralista* sino uno que abrace alguna forma de monismo y el debate aquí es entre el relativista y el pluralista no entre el relativista y algún tipo de monista.

La segunda cuestión (Rachels, 2007, 45) podría ser planteada por mi relativista bajo una —aparentemente— inocente pregunta: ¿Cuánto deben contar las diferencias de contextos —personales, culturales, sociales, históricos, valorativos en fin, para un parámetro objetivo y *efectivo* (Rabossi, 1990, 159-175)² de solución de conflictos valorativos? Por cierto, la pregunta podría especificarse más aún porque todavía es posible distinguir entre conflictos valorativos *intraculturales* de conflictos valorativos *interculturales* (Rachels, 2007, 40-61). De todas maneras, lo que quiero destacar es que la

² Dentro de este argumento uno podría ubicar a Eduardo Rabossi que era muy crítico con lo que en el texto denomino «universalista duro» y que él llamaba «fundamentalistas» en su *teoría naturalizada de los derechos humanos* plasmada, al final, en la idea de no prestar atención a fundamentos abstractos de los cuales deducir normas de respeto a los derechos sino tratar de crear una «cultura *efectiva* de respeto de los derechos humanos».

pregunta que acabo de levantar va dirigida tanto a si el parámetro de solución de conflictos valorativos es concebido en el sentido más débil del pluralista razonable, esto es, el sentido que apunta a un trasfondo común profundo (*vigente* a nivel intra o inter cultural) o del sentido más duro de un universalismo racionalista o de estilo realista metafísico (*válido* para cualquier cultura sin necesidad *apremiante* de la distinción intra-inter cultural).

Mi conclusión es que, hasta tanto este debate entre el pluralista razonable y el relativista, o entre el pluralista razonable y el universalista duro, dependan de *marcos conceptuales externamente divergentes*, el debate permanecerá inevitablemente abierto; en consecuencia, será más difícil saber qué *lecciones podríamos aprender* de una u otra posición. El esquema conceptual del pluralista razonable depende de convenciones profundas (Platts, 1998,174; Rachels, 2007, 45-53), mientras que el del relativista de mi trabajo de variaciones contextuales diversas y para el universalista duro de esquemas racionales apriorísticos o trascendentales o de hechos morales duros independientes de las convenciones profundas.

Ahora bien, recuérdese que otra nota del pluralismo es que las soluciones, que dependen de un *balance* de fuerza de los valores, no operan del mismo modo *siempre*. La *solución S para el caso C en el tiempo T1* puede depender de haber considerado más fuerte al *valor x que el valor y*. Pero podría ser que mañana, frente a un mismo caso o caso semejante, el contexto de evaluación concreto requiriera transmutar las valencias y que el valor y triunfe sobre el valor x (Dancy, 2004; Guastini, 1999). Si uno ejerce presión conceptual en esta nota, debería considerarse más seriamente el problema del «particularismo moral».

Finalmente, el pluralista sostiene que la diversidad de valores se trasunta también en la solución. No es el caso que *siempre* triunfe una clase de valor sobre el otro (por ejemplo los morales sobre los no-morales). A veces, por ejemplo, sería razonable aceptar que triunfen valores *no-morales* sobre valores *morales*. Ejercer presión conceptual en este componente, debería conducir a tomar más en serio el problema de la «fragmentación de valores».

3. *El relativismo*

El relativista moral *en el que estoy pensando*³ (o relativista con respecto a otros valores que los morales) impugna como un «truismo» la idea según la cual las soluciones a los conflictos de valores sean «objetivas», en el *sentido* de que su justificación descansa en algo *independiente* de los *contextos concretos de los conflictos*, esto es, o bien en trasfondos comunes (como alega el pluralista razonable) o bien, y mucho menos, en consensos apriorísticos o

³ Bahgramian, 2004; Barberis, 2008: 168-173; Harman and Thomson, 1996.

trascendentales ⁴ (Apel, 1999, 95), en hechos morales duros independientes de las prácticas sociales históricamente situadas, etc. (como alega el universalista más duro).

Frente a esta impugnación de «truísmo» el pluralista razonable puede ofrecer una doble réplica (Kekes, 1993, capítulo III).

Según la primera, hay dos tipos de valores. Los «primarios» son aquellos de carácter «natural», no producidos por el hombre, que se relacionan con las conocidas necesidades básicas: alimento, vestido, integridad física, etc. A diferencia de estos valores, los «secundarios» son como la «forma» de los primeros. Son los que operan como medios de realización de los primeros y, como tales, dependen de los contextos sociales en que operan, por ello se encuentran «socialmente afectados». La respuesta del pluralista es que la variedad de juicios puede darse en el nivel de los valores secundarios, pero la remisión que siempre debe efectuarse es a los primarios que operan como piedras comunes de acuerdo.

Según la segunda, hay que distinguir *cambios centrales* de *cambios periféricos* de valores. Es verdad que hay cambios en la llamada moralidad superficial o moralidad folk: por ejemplo, ciertas tecnologías aplicadas al ámbito reproductivo (pensemos por ejemplo en las técnicas de implante de embriones de una madre en el útero de otra mujer) pueden generar cambios que susciten desacuerdo moral y conflicto valorativo. (Gowans, 2000, Introduction). Empero, habría un núcleo relativamente estable que permitiría zanjar los conflictos. A este núcleo se lo puede denominar de muchas formas: «convención profunda», «consenso superpuesto», «razón pública», etc. Y este tipo de núcleo es el que permite resolver objetivamente los conflictos, en tanto la convención profunda está instalada varios metros bajo la tierra de los contextos sociales superficiales; por lo tanto, exhibe una *justificación independiente*. Esta justificación no tiene porqué descansar en *hechos míticos* —al estilo de los postulados por un realismo moral fuerte— ni en principios *racionales* apriorísticos, ahistóricos y trascendentales sino que es, más bien, un «rational» *terráqueo* sedimentado —como sostienen varios pragmatistas morales (Lekan, 2003) por prácticas llevadas mediante reflexiones cuidadosas y contrastadas intersubjetivamente, sujetas a pruebas de contraejemplos y al debate discursivo racional que debe quedar abierto.

Ahora bien, deberíamos entonces concluir que estas dos réplicas del pluralista razonable, ¿ponen a salvo al pluralismo del relativismo en el sentido que *especifiqué* antes? Este tipo de relativista podría desenterrar el punto perturbador de que, dentro del propio pluralismo, hay componentes inestables, tensos y susceptibles de interpretaciones controvertibles. Supongamos que admitimos esta réplica basada en insistir en este punto del que el pluralismo

⁴ Según Apel, «la idea es presuponer pragmático-trascendentalmente una metanorma, que postule un consenso básico ideal, que obre como condición de posibilidad del invocado pluralismo».

pretende obtener toda su fuerza. Pero entonces volvamos a las dos réplicas del pluralista razonable que esboqué más arriba.

A la primera réplica del pluralista, el relativista podría decir que sostener la distinción entre valores primarios y secundarios es colapsable porque los valores secundarios son lógicamente «primarios» para comprender y realizar los primarios. Como estos valores secundarios son múltiples, conflictivos, variables y conceptualmente contestados, el pluralista no ha mostrado cómo estos presuntos valores primarios —dependientes por fuerza de los secundarios— operarían como «comunes» para resolver conflictos. El relativista insistiría en el propio punto del pluralista: que tales valores primarios están encarnados en los valores secundarios mismos, por lo cual la distinción analítica carece de sustrato pragmático y no logra ser una defensa convincente.

En lo concerniente a la segunda réplica ensayada por el pluralista, el relativista desplegaría las siguientes críticas. Primero, que la distinción entre un área nuclear y un área periférica de la moral superficial, o entre un área estable y un área variable, resulta vaga y por lo tanto afecta nuestros criterios para decidir cuándo y cuántos de nuestros conflictos están en un área o en la otra. Segundo, que la convención «profunda» es demasiado abstracta y difusa como para ser una guía aceptable. Generalmente, las convenciones de valores son parasitarias de alguna *concepción* y estas concepciones en el ámbito de los valores son diversas; expresan un carácter «denso» diría Taylor o forman diferentes «cargas del juicio» diría Rawls, y suelen estar reñidas entre sí. Tercero, sostener que hay algo así como un «común denominador», profundo o solapado, parece entrañar el idealismo de un fuerte consenso definitivo sobre ciertas cuestiones (procedimentales o no) y este consenso es tan fuerte que se vuelve ciego a ciertas diferencias radicales y a las posibles situaciones de incommensurabilidad de valores. Si la incommensurabilidad es genuina, ¿en qué medida la convención profunda puede erigirse en piedra de toque de una solución objetiva? Si existen diferencias más o menos radicales —a veces denominadas diferencias «trágicas»— sobre ciertos temas (por ejemplo el aborto, la eutanasia, la clonación con fines de experimentación, etc.) ¿Por qué suponer que hay una convención profunda con capacidad de resolución «coherente» de *todo* conflicto, incluso de aquéllos de índole *trágica*?

4. El particularismo

Como se ha visto, el pluralista sostiene como verdad conceptual y empírica que no es el caso que «siempre» triunfe un mismo tipo de valor sobre los otros. *A veces* un valor (por caso uno *moral*) puede ceder frente a otros tipos de valores (por ejemplo frente a valores *no morales*, por ejemplo estéticos o valores de tipo prudencial como los que ensaya un político que a veces «se

ensucia las manos» jugando al estilo *Maquiavelo*). No es ocioso subrayar que esta nota es necesaria pues, de lo contrario, el pluralista encubriría una forma larvada de *alguna especie* de monismo si sostuviese que siempre *es* un tipo de valor el que prevalece —si la tesis es empírica— o *debe* prevalecer —si la tesis es evaluativa— sobre otros tipos de valores.

La tesis del pluralista tiene que ser que todos los valores operan como *prima facie* en forma condicional. Por lo tanto: Si hay dos valores en conflicto hay que ejercitar un balance que establezca cuál de los dos es *más fuerte* que el otro. Y esta evaluación de fuerza es «contextual» en el sentido de que depende del contexto «concreto» o «particular» del caso (Brody, 2003; Jonsen y Toulmin, 1988). En consecuencia, para el pluralista razonable no hay órdenes lexicográficos (como entre la libertad y la igualdad en Rawls: 2003: 52) sino, a la *Dancy*, *jerarquías móviles* (Guastini, 1999; Barberis, 2008, 167).

Ahora bien, lo que se podría decir es que esta nota coloca al pluralismo *al borde* de *alguna variante fuerte* de particularismo (Brad Hooker y Margaret Little, 2000). Por ejemplo, si todos los valores operan *prima facie*, y su ponderación es parasitaria del contexto de los casos concretos, donde las valencias de fuerza de las propiedades pueden ser alteradas por una evaluación contextual, *podría ser diluida* la aspiración a *universalizar* las soluciones para casos idénticos o semejantes. Así, el particularista en esta variante *que es la que voy a tomar en cuenta*, debería convenir que la solución que hoy vale para este conflicto no necesariamente valdrá para un caso futuro. Son soluciones «precarias» y *ad hoc* como decía Berlin o soluciones particulares derrotables contextualmente como argüiría Dancy. La tesis podría ser vista como exótica, aunque haya habido defensores de *éticas situacionistas*. La sensación de exotismo surge del hecho de que esta variante «fuerte» vendría a equivaler con una idea emparentada metafísicamente con el nominalismo en su versión más extrema (Loux: 2005, capítulo 2): algo así como si hubiese «una» regla para cada caso ya que la «semejanza» o incluso la presunta «identidad» entre un caso pasado de conflicto y uno futuro no es garantía de preservar las «mismas» soluciones. Desde este punto de vista, la idea de caso «semejante» o «idéntico» sería ininteligible ⁵.

Todavía es preciso señalar algo más. Si la variante fuerte prosigue su curso, también es posible que diluya la posibilidad de discernir la existencia de ciertos valores «absolutos» que, frente a un presunto conflicto, deberían *siempre* triunfar sobre los demás, dado su carácter. Si no existieran ciertos absolutos diría el pluralista, el riesgo es también suscribir una forma de «relativismo» que admita que hay valores que a veces, pese a su importancia, puedan ser dejados a un lado. En cierto sentido, particularismo y relativis-

⁵ Para una defensa de esta posibilidad para casos como las relaciones mediadas por el amor, véase Nussbaum, 2005.

mo serían una suerte de «idénticos» regidos por una ley de los indiscernibles.

Para sugerir la importancia de lo que quiero transmitir, pensemos en valores que defienden la dignidad humana y a ese título prohíben —en forma absoluta— torturar. Si el pluralista no admite que hay ciertos valores absolutos, por ejemplo que articulen una prohibición absoluta de torturar, se podría argumentar que su posición de teoría moral sería inaceptable: no ofrecería una guía para resolver nuestros conflictos morales. Parece que una ventaja de cualquier teoría moral es contar con ciertos «absolutos» *no negociables*. De lo contrario, una sutil y gradual «relajación» admitiría como «excepciones justificadas», por ejemplo, torturar niños por placer o considerar que los nazis hicieron un trabajo loable.

Ahora bien, la objeción podría ser que tener absolutos es, por lo anterior, necesario y a la vez posible, pero que sin embargo *hay un precio que pagar*: la incapacidad de que nuestros principios sean adecuadamente sensibles a las infinitas e imprevisibles variaciones que nos ofrecen los conflictos valorativos concretos en sus ámbitos específicos de aplicación: no ha faltado quién presente razones *prima facie* atendibles para justificar lo que a primera vista y rotundamente tildaríamos de injustificable. De aquí que algunos han sugerido lo contrario: justamente, de que hay que «vivir sin absolutos» (Johnson, 1993, Chapter 9 y, clásicamente, Wittgenstein, 2005, 9-20). La idea de los autores citados es que pueden existir al menos *ciertos* casos donde mantener el valor absoluto de cierto principio pudiera ser contra intuitivo. Imaginemos que estamos frente al siguiente caso. Hemos encontrado a un hombre que ha puesto una bomba que destruirá toda la ciudad (Greenspan, 1995, 9). Él no quiere avenirse a decir dónde está la bomba. Los policías que lo han encontrado piden permiso para torturarlo; porque, de lo contrario, no dirá nada y miles de personas morirán. Aquí vamos a suponer que es verdad que ese hombre ha puesto una bomba, que la bomba explotará produciendo el mencionado efecto destructivo, que no dirá nada «por las buenas» y que sí dirá dónde está la bomba después de tortura. ¿Qué hacer? Si la teoría moral tiene como absoluta la prohibición de torturar la respuesta es clara. Que perezcan los miles de la ciudad (vamos a suponer que desalojar toda la ciudad es imposible debido a la restricción del tiempo) y que se salve el que ha puesto las bombas. A ciertos filósofos esta salida les podría parecer aceptable desde un punto de vista *deontologista*. Otros autores, utilitaristas, podrían sostener, en cambio, que torturar es un «mal menor» justificado por «circunstancias extraordinarias» como ésta. El problema moral es que el argumento de lo absoluto parece contra intuitivo frente a ciertas circunstancias «extraordinarias», pero el argumento que avala una «relajación» de la prohibición moral corre el riesgo de deslizarse por una *pendiente resbaladiza* para caer en un lugar no deseado: ¿Hasta qué punto no nos volveríamos torturadores en «cualquier» circunstancia

que viésemos bajo la *perspectiva* de extraordinaria? La respuesta podría ser que no necesariamente habría una pendiente resbaladiza: que habría que examinar «cada caso en particular»; pero esto, ¿no desembocaría en cierto tipo de particularismo que el pluralista tendría que conjurar?

5. *La fragmentación de valores*

Diversos filósofos han sostenido que una característica notoria del mundo contemporáneo es la *fragmentación de valores* (paradigmáticamente, Nagel, 1987, 174-187). Y que esta fragmentación conduce a conflictos de valores frente a los cuales ninguna teoría moral parece mostrarse como competente (MacIntyre, 2001a y 2001b) para resolverlos en una forma que todos o la mayoría puedan aceptar. Esta situación ha producido un cierto «deterioro» en la «argumentación racional» y el entendimiento. Ha generado actitudes parasitarias, muchas veces subrepticias, de «cinismo», «indiferencia» o «indignación moral» (Kekes, 1993, Introduction).

Una manera de explicar estas actitudes es poniendo en duda que exista un lugar común al que las partes puedan apelar siempre para explicarse mutuamente sus diferencias. Por ejemplo, si hay un debate entre argumentos religiosos en contra del aborto en los tres primeros meses de embarazo y los argumentos seculares que admiten el aborto en este período, ¿dónde está la base común para evaluar la *racionalidad* y *comunalidad* de la argumentación? (Habermas, 2008, 3-20). Una respuesta rápida (al menos desde Kant hasta Rawls) sería que esta base es la razón pública, pero la razón en cuestión es asumidamente «secular». Ello significa que los argumentos «religiosos», no pueden ingresar a la arena del debate «racional» hasta tanto no se despojen de lo que precisamente los califica como religiosos. Ésta es una posición estándar implícita asumida —en especial por algunas vertientes liberales— alrededor de estos debates. Empero, es una posición que podría disputarse (Rae, 1995, capítulo 13 ⁶). Si una sociedad es genuinamente pluralista, ¿no debería admitir que argumentos, como los religiosos, *sigan siendo tales*? La posición estándar conduce a que el debate se domestique desnaturalizando los argumentos de un lado de la discusión. Ya no es una discusión entre argumentos *religiosos* contra argumentos *seculares*, sino una forma *soterrada* de conflicto entre dos argumentos y valores que *ya son seculares*. ¿No se ha perdido algo relevante ya en el camino? (Taylor, 2007).

A la vista de estas dificultades una manera de conjurar el riesgo de —¿auto?— disolución del pluralismo sería reforzando la tesis de la fragmentación. No obstante, realizado este refuerzo ¿es posible predicar luego un sustrato común en el que a la larga todos puedan acordar?

⁶ En contraste Habermas, 2008; también 1995: 341-363.

Parece que el pluralista está ante un dilema: si quiere mantener una doctrina coherente debe abrazar la fragmentación pues ella le garantiza respeto a diversidad de valores. Pero si abraza la fragmentación no puede aspirar a *tener en armonía todo junto*: fragmentación, trasfondo común, solución objetiva apoyada en dicho trasfondo, etc. Un pluralista que quiere ser razonable lo sería al precio de ser un *irrazonable* que pretende tener todas sus notas definitorias en una relación coherente.

Pero algo más hay que decir: si uno ejerce presión en el elemento de «fragmentación» se corre otro riesgo: el de ser un abanderado de la tesis conocida como la «desintegración moral» (Kekes, 1993, 3; 8; 47). Esta tesis postula algo *semejante* al pluralismo, pero «sutilmente» diferenciable: hay valores múltiples y conflictivos, pero a diferencia del pluralismo razonable, sostiene que *no es posible* contar con soluciones *todos* «todas las cosas consideradas» que «aglomeren» las posturas de valor de *todos* los contendientes. Ello por un grupo de razones que esgrime el pluralista razonable: los valores son incompatibles, a veces inconmensurables y cada valor *suele ser* adoptado por las partes, «presuntamente» en carácter de *todas las cosas consideradas*. Como no se admite que exista «una» teoría moral que tenga «autoridad» para resolver el conflicto en forma «concluyente» (ya vimos que el particularismo sostiene que las soluciones no lo son), y en forma que «todos» puedan aceptar, las soluciones a los conflictos de valores se asumen como congénitamente problemáticas. Habrá tantos «valores» como posiciones *férreas* se sostengan, pero al precio de que el «lugar común» haya desaparecido completamente de escena. Tal lugar habrá sido «desintegrado» en una miscelánea de posiciones variopintas de valor.

Se ha sostenido que la tesis de la *desintegración moral* nos encara con un problema delicado: la denominada «confusión de valores» (Kekes, 1993, 3; 8; 47). ¿Cómo discernir si la posición de valor que sustenta, por ejemplo esta comunidad que avala los contactos sexuales de los padres con las hijas, o que avala la ablación de clítoris es una posición respetable o no? ¿Cómo saber si un valor cuenta como *moral* o no? O, dicho de forma adecuadamente más comprensiva, ¿cómo saber si este «valor» —moral o de cualquier otra estirpe— *cuenta como valor* a respetar?

Recuérdese que una de las tesis del pluralismo razonable es que, a veces, pueden triunfar valores, por ejemplo «no-morales» sobre los «morales» (Kekes 1993, Williams, 1981; Wolf, 1982, Pereda, 1998). No hace falta ir muy lejos para comprobar que esta idea es reprochable para muchos filósofos morales. Por ejemplo, un filósofo de raigambre kantiana podría decir que esta tesis del pluralista es inaceptable. Siempre «deben» triunfar los valores morales sobre los no morales. Empero, podría replicar el pluralista, este «debe» ¿de dónde sale? Si este debe es «moral», diría el pluralista, la respuesta está viciada ya de *petitio principii*. Este riesgo de presunta comisión de falacia no quisiera cometerlo el pluralista. Él no sostiene que «siempre» deben triunfar los

valores no morales sobre los morales, sino que «a veces» (de nuevo el contextualismo particularista) sería «razonable» aceptar que ocurra. El filósofo de raigambre kantiana podría atacar esta versión pluralista diciendo que la distinción entre valores morales y no morales es insostenible desde su base. Este filósofo podría argüir que los ejemplos de valor puestos por el pluralista como candidatos a «ganarle» la batalla a valores (por ejemplo, el valor del placer estético, el valor del placer erótico sexual, o la sencilla satisfacción de bienestar personal, etc.) son formas parasitarias o encubiertas de valores morales.

Frente a esta posible maniobra, al pluralista le podría quedar todavía otra vía que *redoble la apuesta contra el kantiano*: presentar casos —como el de Gauguin abandonando a su familia para pintar— de *incontrovertible* o «admirable» «inmoralidad» (Slote, 1983; Stocker, 1992, capítulo 2) en que resulte «razonable» que ésta triunfe sobre la moralidad.

Empero, muchos filósofos hemos sido educados pensando que la tesis según la cual la «inmoralidad» debiera triunfar sobre la moralidad es verdaderamente insostenible. Otros filósofos, en sintonía con este pensamiento, podrían pensar que esta maniobra del pluralista encubre *otra variante* de relativismo. Por ejemplo, John Kekes, presenta ejemplos donde sería razonable que la «inmoralidad» triunfe sobre la moralidad. Por razones de economía conceptual, voy a comentar de una manera breve sólo uno de los ejemplos (Kekes, 1993, 163 y ss.).

El ejemplo que consideraré es el del «coleccionista» de figurines de porcelana de Bohemia del siglo XVIII; relato tomado de una novela de Chatwin (*Utz*). El aspecto psicológico del personaje tiene su relevancia en el relato. Desde niño era un hombre tímido, retraído, devaluado, rechazado por los otros niños. Sin embargo, este sujeto, lentamente, va descubriendo su afición por figuras de porcelana de Bohemia del siglo XVIII. Gradualmente, a medida que crece va adquiriendo una maestría en hacer distinciones en cuanto al valor de estas figuras, a ordenarlas, clasificarlas y conservarlas eficazmente. Su casa se transforma en un valioso museo de estas piezas y él se convierte en un excéntrico y respetado coleccionista. Su vida emocional, su autoestima, su desarrollo personal, han logrado basarse en esta destreza y ya la gente no lo rechaza por sus otros rasgos de carácter que han quedado, por decirlo de algún modo, eclipsados, borrados, mitigados o simplemente eliminados de su carácter. Este hombre, que vive en Praga, experimentará el momento más álgido del nazismo: las purgas, las bombas, el apresamiento de los judíos, etc. Al mismo tiempo, empezará a ser rodeado por los nazis que, como instrumento de propaganda, de muestra de «sensibilidad al arte», lo protegerán a cambio de «pequeñas» colaboraciones: callar lo que él sabe sobre la situación de los judíos, por ejemplo. A cambio, su colección será respetada. Ésta es la «negociación» tácita, si se quiere.

De acuerdo con Kekes, el coleccionista es, desde «un» *punto de vista moral*, «despreciable». Su obsesión por el arte lo ha vuelto —en diversas formas— colaboracionista nazi. Es verdad que se puede introducir un matiz en el juicio de Kekes. Según el propio Kekes es verdad que el coleccionista no ha sido cómplice de grandes crímenes, ni ha estado motivado por puros egoísmos: su amor está puesto al servicio íntegro del arte. Para Kekes no hay duda que el coleccionista cae bajo la etiqueta de «inmoral» pues ha perdido la «decencia». Pero, si atendemos al hecho del valor que este coleccionista sigue, pareciera que hay que ver el asunto con una de las notas que caracterizan al pluralista razonable: el *balance*; el balance entre el valor de la «decencia moral» y el valor «estético» —«no moral» en este sentido— de la colección en cuestión. Valor este último que pudiera ser reforzado por el juicio de expertos en arte que atestiguaran el valor histórico y artístico de la misma; la idea de que es un conjunto de piezas «irremplazables» de enorme valor estético, histórico y económico, valores que incluso trascenderían el amor especial de «este» coleccionista y bien podrían ser apreciados algún día por otros hombres; en suma, de un valor o conjuntos de valores asociados que podría beneficiar a la humanidad en cuanto a inculcarle un conocimiento y apreciación de valores estéticos.

¿Pero dónde entra la idea de que para el pluralista sería «razonable» en «este» caso que el valor «no moral» de preservar esta colección «tomara precedencia», balance mediante, sobre el valor moral de la «decencia»?

Los argumentos de Kekes (1993, 164-165) son los siguientes: I) El coleccionista no ha cometido «crímenes horrendos» como por ejemplo denunciar judíos; simplemente se ha rodeado de los nazis, ha coqueteado con ellos (hay algo así en el caso Schindler, pero con propósitos diferentes; véase Blum, 1994, 65 y ss., y su análisis de los *moral exemplars*); II) La colección tiene un valor «objetivo» indiscutible desde el punto de vista artístico e histórico; III) No es exageración decir que la «identidad» del coleccionista, «su integridad personal» está absolutamente entrelazada con esta colección que es la que le da «sentido» a su trayectoria vital.

La conjunción de I) a III) permite reconstruir las «condiciones» —de «razonabilidad» a ojos de Kekes— bajo las cuales es posible realizar un balance que de precedencia al valor «no moral» de la colección por encima del valor moral de la decencia. El caso así descrito me suscita las siguientes cuestiones.

La primera es acerca de *cuán particularista* es esta solución reconstruida por Kekes. No olvidemos que una de las supuestas consecuencias a que llevaba el pluralismo razonable era a una atención tan fuerte al contexto concreto de una situación particular que una consecuencia posible era caer en un particularismo «fuerte» (*a la Dancy*) tal como se describió más arriba.

Detengámonos en el esqueleto del razonamiento que lleva a Kekes a consagrar la precedencia de un valor «no moral» (él a veces dice «inmoral» que

no parece ser lo mismo) sobre uno moral. El esqueleto no es otro que el de un balance. Pero el balance depende de la explicitación de «condiciones» bajo las cuales corresponda que un valor preceda al otro.

Ahora bien, nada bloquea todavía la posibilidad de que estas condiciones se *generalicen* para casos semejantes de conflictos de valores, motivo por el cual la consecuencia no tendría que ser necesariamente la de caer en una variante fuerte de particularismo como la que especifiqué más arriba. Empero, la réplica, de filósofos *a la Dancy*, sería que no hay garantía alguna de que esto sea así. La precedencia podría ser puesta en tela de juicio, poniendo en duda las condiciones: su interpretación, su orden, su peso, e incluso eliminando unas, incorporando otras o, todavía más, dejando todas esas condiciones presentes con la consciencia de que sus valencias posiblemente podrán ser alteradas por un contexto concreto cuyas peculiaridades nuestros «ojos humanos» no podrán anticipar. En consecuencia, estas condiciones son variables, contestadas, abiertas, no susceptibles de ser «listadas» de antemano al estilo de una regla respecto de la cual pudiéramos recitar sus excepciones implícitas por más larga que fuera la lista.

La segunda cuestión que quiero plantear conviene desagregarla en varios planteos discernibles. El primero consiste en reiterar algo que señalé antes: puede haber réplicas que mantengan que estos mentados valores *no morales* —así titulados por autores como Kekes— en realidad son *morales*. Esto no es extraño pues es sabido que es asunto debatido determinar qué es la moralidad. Repárese en que en el ejemplo, el agente sigue el «auto interés» a fin de llevar una «vida satisfactoria» o seguir llevándola. ¿Por qué pensar que el autointerés es, *per se*, *no moral*? El gran problema, en todo caso, parece ser cómo determinar *cuándo* deben triunfar consideraciones generales y *cuándo* consideraciones desde el punto de vista del agente (del autointerés).

El segundo planteo sugiere mi incomodidad con el uso que Kekes hace de las palabras. No parece un capricho puramente «terminológico» discernir entre «no moral» e «inmoral» (*oscilaciones* que se advierten en el texto del propio Kekes). Mientras «no moral» es contradictorio con «moral», «inmoral» es sólo su opuesto. Parece que esta simple diferenciación lógica sugiere que la descripción, reconstrucción y conclusión sobre este caso a la que arriba Kekes es susceptible de mayor examen y de consecuencias que podrían ser distintas a las obtenidas por el balance formulado por Kekes.

Es verdad que un valor reputado «estético» es en algún sentido «no moral» en cuanto estemos dispuestos a diferenciar dominios prácticos diferentes. Pero es un *non sequitur* sostener que un valor estético es *per se* «inmoral». En consecuencia, no termina de quedarme claro si para Kekes el caso del coleccionista es ejemplo de «no moralidad» o de «inmoralidad».

Con independencia de mi duda, pienso que podría haber casos «más claros» que el del coleccionista en este sentido. Por ejemplo: el de la exhibición, a título de «obra de arte», de perros estaqueados en una pared iluminada con luces dicróicas, pero de perros moribundos, heridos gravemente, sufrientes, que gimen y despiden un olor putrefacto, el olor del que está dejando este mundo sin el concurso de la «piedad» para terminar con esa situación de terrible sufrimiento.

La última cuestión que quiero dejar planteada es ésta: ¿Qué *idea del razonamiento práctico* subyace a la tesis de un pluralista razonable como Kekes? Hay en el pluralismo, aparentemente, un compromiso con una idea de «fragmentación de la razón» en el siguiente sentido: existen distintos dominios prácticos, integrados cada uno por valores de índoles diferentes, que pueden entrar en conflicto y ninguno de estos dominios tiene necesariamente, *a priori*, prevalencia «siempre» sobre los otros.

Una versión así contrasta con la tesis tradicional de «unidad del razonamiento práctico» (Neiman, 1994). Kant (2004), por ejemplo, veía *armonía entre lo moral y lo estético* (pensemos sólo en la analogía estrecha entre el «sentimiento de lo bello» —lo estético— y el sentimiento de lo «sublime» —vinculado a la mejora moral—) o entre *lo moral y lo político*, vía la famosa formulación trascendental kantiana de un principio de publicidad para controlar al poder político. (Rabotnikof, 2005).

En contra de la idea de fragmentación del razonamiento práctico, la *versión estándar* de la *unidad de la razón* sostiene que hay una *jerarquía de valores*. En la cúspide de esta jerarquía se encuentran los *valores morales*, que son «valores entre valores». Por lo tanto, si hubiera un conflicto entre valores, por ejemplo entre los morales y los no morales, o incluso más aún, entre los morales y los «inmorales», deberían triunfar «siempre» los morales.

Pero claro: no hay duda de que esta versión de la unidad es monista (siempre triunfa «un» tipo de valor) y universalista (cada vez que haya un conflicto así, se resuelve de la misma manera).

Frente al riesgo de que la tesis pluralista de la fragmentación del razonamiento práctico termine subyugada por la versión de unidad del razonamiento de la tesis estándar, otra idea sería decir ¡no! El pluralista no está comprometido con una idea de fragmentación del razonamiento práctico como la ya descrita (una en que los conflictos se deciden por balances que pueden adquirir distintas tonalidades y resultados) sino con una idea de *unidad del razonamiento práctico diferente* de la estándar, una que «calce mejor con el pluralismo razonable» y evite las conocidas objeciones dirigidas contra decidir conflictos mediante balances: i) las dudas sobre cuán objetivos —y en qué sentido lo sean— estos balances; ii) cuán generalizables o no sean sus resultados o sí, al final, es verdad que son soluciones caso por caso sin garantía al-

guna de generalidad; iii) la idea de que no hay criterios estables, previsibles, seguros para resolver los conflictos, etc.

De acuerdo con una idea de unidad *alternativa* a la estándar (Redondo, 1999), se podría admitir que hay diversos tipos de valores en juego y que, si hubiese conflicto entre ellos, existirían *metacriterios neutrales* para ordenarlos. «Neutrales» en el sentido de que no son ni morales ni no morales de modo que se escapa al riesgo de una salida monista. A veces estos criterios pueden favorecer unos valores, a veces otros, pero nunca habrá un dominio tiránico de un solo dominio o de un solo valor por sobre los otros dominios o valores. El «buen calce» con el pluralismo estaría dado por dos requisitos: el primero es que habría diversos criterios, pero neutrales, con lo cual se escaparía del monismo. El segundo es que estos criterios ya estarían fijados de antemano con lo cual se evitaría el riesgo de un particularismo fuerte.

Con todo, se abre un nuevo frente problemático: ¿Cuáles son estos supuestos criterios «neutrales»? No es fácil identificar ejemplos y Redondo sugestivamente no menciona ni un solo ejemplo en el citado trabajo. Quizás, un buen candidato sería el de las convenciones profundas de las que hablaba el pluralista razonable, convenciones que son estables, pero también diversas y contestadas por diversas concepciones.

Así, el ideal de esta otra forma de estructurar el razonamiento práctico sería identificar criterios muy abstractos, generosos en el sentido que incluyan valores diferentes, interpretaciones diferentes y con el desafío de conciliar estabilidad en los valores, pero flexibilidad para afrontar casos de «periferia». Una doctrina que combinara todos estos elementos parece seductora, pero ¿no hay una leve sospecha de que es demasiado optimista? Para saber si es así o no, un buen test no podría ser otro que el de poner a prueba esta versión del razonamiento práctico —de supuesto buen calce con el pluralismo razonable— en *conflictos de valores concretos*. Pero este test tendría que formar parte de una investigación que, por razones de autoconstricción, tendrá que posponerse para un futuro trabajo independiente.

Así las cosas, la pregunta acerca de cuál versión del razonamiento práctico calzaría mejor con el pluralista sin hacerlo caer en un relativismo, fragmentación o particularismo fuertes, tal como los he definido en este trabajo, debe mantenerse abierta para estímulo de una mayor y continuada reflexión filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K. O. (1991): *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Barcelona, Paidós.
- APEL, K. O. (1999): «¿Es posible distinguir la razón ético de la razón estratégico teleológica?», *Estudios Éticos*, Traducción de E. Garzón Valdés, Fontamara, México.
- ATIENZA, Manuel (1987): «Para una Razonable Definición de Razonable», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º 4, Alicante.
- BAHGRAMIAN, Maria (2004): *Relativism*, Routledge, London and New York.
- BARBERIS, Mauro (2008): *Ética para Juristas*, Traducción de Álvaro Núñez Vaquero, Trotta, Madrid, pp. 163; 167.
- BERLIN, Isaiah (2003): «Dos Conceptos de Libertad», en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, versión castellana de Julio Bayón, Alianza, Madrid, p. 224.
- BLUM, Lawrence (1994): *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 65 y ss.
- CHANG, Ruth (1997): «Introduction», *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press.
- DANCY, Jonathan (2004): *Ethics without Principles*, Oxford University Press, Oxford.
- DWORKIN, Ronald (2001): «Do Liberal Values Conflict?», en *The Legacy of Isaiah Berlin*, Edited by Ronald Dworkin, Mark Lilla, and Robert B. Silvers, New York Review Books.
- GALLIE, W. B. (1955-1956): «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, pp. 167-198.
- GEWIRTH, A. (2000): «Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?», en *Moral Disagreements. Classic and Contemporary Readings*, edited by Ch. Gowans, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, pp. 180-190.
- GOWANS, Christopher (2000): «Introduction: Debates about moral disagreements», en Christopher Gowans Ed., *Moral Disagreements. Classic and Contemporary Readings*, Routledge.
- GREENSPAN, Patricia (1995): *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, Oxford University Press, Oxford, p. 9.
- GUASTINI, Riccardo (1999): «Los Principios en el Derecho Positivo», en *Distinguiendo. Estudios de Teoría y Metateoría del Derecho*, traducción de Jordi Ferrer i Beltrán, Gedisa, Barcelona.
- GUISÁN, Esperanza (2008): *Razón y Pasión en Ética. Los Dilemas de la Ética Contemporánea*, Anthropos, Barcelona, pp. 87; 89.
- HABERMAS, J. (2008): «El Resurgimiento de la Religión: ¿Un Reto para la Auto Comprensión de la Modernidad», traducción de María HERRERA y Eduardo MENDIETA, *Diánoia*, vol. LIII, n.º 60, México DF, pp. 3-20.
- HABERMAS, Jürgen (1995): «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, n.º 3.

- HARE, Richard (1980): «Moral Conflicts», en S. M. McMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake, pp. 169-193.
- HARMAN, Gilbert y THOMSON, Jarvis (1996): *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell Publishers, Massachusetts.
- HOOKE, B. and LITTLE, M. (ed.) (2000): *Moral Particularism*, Clarendon Press, Oxford.
- JOHNSON, Mark (1993): *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- KANT, Immanuel (2004): *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, FCE, México (versión original de 1764).
- KEKES, John (1993): *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, pp. 3, 8, 47, 163 y ss.
- LEKAN, Todd (2003): *Making Morality. Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*, Vanderbilt University Press, Canadá.
- LOUX, Michael J. (2005): *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Routledge & Frances-Taylor Group, London and New York.
- MACINTYRE, Alasdair (2001a): *Tras La Virtud*, traducción de Amelia Varcácel, Crítica, Barcelona.
- MACINTYRE, Alasdair (2001b): *Justicia y Racionalidad*, traducción de Alejo Sison.
- MARTÍNEZ ZORRILLA, David (2000): «El Pluralismo de Isaiah Berlin frente al Relativismo y la Inconmensurabilidad», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n.º 109, Madrid.
- MASON, Elinor (2006): «Value Pluralism», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/value-pluralism/>
- MOON, Donald J. (1995): *Constructing Community. Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton University Press.
- MUGUERZA, Javier (1998): *Ética, Disenso y Derechos Humanos*, Argés, Madrid.
- NAGEL, Thomas (1987): «The Fragmentation of Value», en *Moral Dilemmas*, edited by Christopher Gowans, Oxford University Press, Oxford, pp. 174-187.
- NUSSBAUM, Martha (2005): *El Conocimiento del Amor. Ensayos sobre Filosofía y Literatura*, traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana María Inarejos Ortiz, Mínimo Tránsito, Machado Libros, Madrid.
- NEIMAN, S. (1994): *The Unity of Reason. Rereading Kant*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- PEREDA, Carlos (1998): *Sueños de Vagabundos. Un Ensayo sobre Filosofía, Moral y Literatura*, Visor, Madrid.
- PLATTS, Mark (1998): *Realidades Morales. Ensayo sobre Psicología Filosófica*, traducción de Ana Isabel Stellino y Antonio Ziri6n, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Paid6s, México, Bs As, Barcelona, p. 174.
- PLATTS, Mark (1999): «Pluralidades y Tolerancias», en Mark PLATTS, *Usos y Abusos de la Moral. Ética, Sida y Sociedad*, Paid6s, Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, México-Buenos Aires-Barcelona, p. 62.

- RABOSSI, Eduardo (1990): «La Teoría de los Derechos Humanos Naturalizada», *Revista de Estudios Constitucionales*, n.º 5, Madrid, pp. 159-175.
- RABOTNIKOF, Nora (2005): *En Busca de un Lugar Común. El Espacio Público en la Teoría Política Contemporánea*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- RACHELS, James (2007): *Introducción a la Filosofía Moral*, traducción de Gustavo Ortiz Millán, FCE, México, pp. 40-61; 45-53.
- RAWLS, John (2003): *Teoría de la Justicia*, Traducción de María Dolores González, FCE, México.
- RAZ, Joseph (2001): *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge University Press.
- REDONDO, Cristina (1999): «Sulla Rilevanza Pratica del Diritto», *Ragion Pratica*, 13.
- RESCHER, Nicholas (1995): *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Clarendon Press, Oxford, pp. 96-97.
- SCHABER, Peter (2004): «Are There Insolvable Moral Conflicts?», en *Practical Conflicts. New Philosophical Essays*, edited by Peter Baumann and Monika Betzler, pp. 274-299.
- SCHAFFER, Jonathan (2007): «Monism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/monism/>
- SAYRE-MCCORD, G. (1988): «Introduction: The Many Moral Realisms», en *Essays on Moral Realism*, Edited by Geoffrey Sayre-McCord, Ithaca and London, Cornell University Press.
- SLOTE, Michael (1983): «Admirable Inmortality», en *Goods and Virtues*, Clarendon Press, Oxford.
- STOCKER, Michael (1992): *Plural and Conflicting Values*, Clarendon Press, Oxford.
- TAYLOR, Charles (2001): «Plurality of Goods», en *The Legacy of Isaiah Berlin*, edited by Ronald Dworkin, Mark Lilla, and Robert. B. Silvers, New York Review Books, New York.
- TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts and London.
- WEITHMAN, Paul J. (Editor) (1999): *Reasonable Pluralism*, Garland Publishing, Inc. New York-London.
- WILLIAMS, Bernard (1981): «Moral Luck», en *Moral Luck*. Cambridge University Press, Cambridge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2005): «Una Conferencia sobre Ética», traducción de Alejandro TOMASINI BASSOLS, *Crítica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México. Conferencia originalmente producida por Wittgenstein en 1929 y publicada posteriormente en 1965 en *Philosophical Review*, pp. 9-20.
- WOLF, Susan (1982): «Moral Saints», *The Journal of Philosophy*, 79, Slote, Michael, 1983, *Goods and Virtues*, Clarendon Press, Oxford.
- ZUCCA, Lorenzo (2007): *Constitutional Dilemmas. Conflicts of Legal Rights in Europe and USA*, Oxford University Press.