

# Los significados de “razonabilidad” y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia

Luis Muñoz Oliveira

En este texto se aclaran los tres significados de “razonabilidad” en la filosofía moral y se muestra que están ligados entre sí, éstos son: una forma de usar la razón, una virtud y un criterio moral.

Palabras clave: razonabilidad, razón, virtud, criterio moral.

## THE MEANINGS OF “REASONABLENESS” IN MORAL PHILOSOPHY

I try to clarify the different meanings of “reasonableness” in moral philosophy and to show that they are closely linked. There are three meanings: a way of using reason, a virtue, and a moral criterium.

Key words: reasonableness, reason, virtue, moral criterium.

## INTRODUCCIÓN

En el debate contemporáneo sobre la diversidad cultural desde la filosofía moral y política, hay quienes hacen un uso extraño, por no decir equivocado, del concepto de “razonabilidad”. El más común es confundirla con una virtud liberal, donde “razonables” sólo son aquellos que defienden a raja tabla los principios del liberalismo. En este artículo me propongo revisar los significados de “razonabilidad”, para así tratar de clarificar a qué nos referimos en filosofía moral (en su sentido más amplio) al utilizar el concepto. Defenderé que se puede referir al menos a tres cosas: a una manera de usar la razón, a una forma de ser de las personas (una virtud) y a un criterio moral. Y las tres están íntimamente ligadas.

Por supuesto, no pretendo afirmar que los significados de “razonabilidad” se agotan en los tres modos de entenderla que describiré en este artículo, eso sería falso. Basta ojear la literatura sobre el tema para encontrar, que en otros ámbitos, se usa de muchas maneras. Por ejemplo, en su artículo “Entre arbitrariedad y razonabilidad. Hacia una teoría crítica del neoconstitucionalismo”, Massimo Cuono (2013:44-60) reconoce cinco significados jurídicos de “razonabilidad”.

Sin duda, el término puede utilizarse de manera variada. Sin embargo, dada su relevancia en la discusión actual en el contexto de la diversidad cultural, me parece importante para aclararlo acudir a los autores que, desde mi perspectiva, resultan más relevantes, tomando en cuenta la discusión desde nuestras tierras. Así, no sólo reviso a los autores fundamentales de la discusión como Toulmin, Sibley, Rawls y Scanlon, sino a Luis Villoro y a Ernesto Garzón Valdés, quienes entienden muy bien la importancia del concepto para abordar los problemas de nuestras sociedades.

La metodología que seguiré es la siguiente: a partir de las propuestas de los diferentes autores intentaré delimitar los distintos usos del concepto para mostrar cómo se relacionan entre sí. En este sentido, defiendo que podemos construir una definición común de “razonabilidad”. Así, no creo que sea un aire de familia lo que los une, sino una forma de entender la razonabilidad que, a la postre, insisto, es útil para abordar problemas relacionados con la filosofía moral.

## LO RAZONABLE COMO UNA FORMA DE USAR LA RAZÓN

Stephen Toulmin y Luis Villoro señalan que las personas podemos usar la razón tanto de forma razonable como de forma racional. Como veremos, esto no significa que lo razonable sea contrario a la razón en el sentido de irracional, sino que las pretensiones y los usos de lo razonable y lo racional son distintos.

Para Toulmin la razón se usa de manera racional cuando se utilizan argumentos formales o abstractos que se pretenden universales, generales y atemporales, como podrían ser las pruebas matemáticas. Este tipo de argumentación busca no sólo la certeza, sino que existe un procedimiento único para llegar a soluciones correctas.

Por su parte, y siguiendo el mismo hilo, Villoro nos dice que “racional” es cualquier creencia o conducta sustentada en razones, pero que no se preocupa por qué tan adecuada es para la situación en la que se ejercerá. Las creencias racionales tienen, además, pretensiones de verdad.

Tanto en *Cosmópolis* (2001) como en *Regreso a la razón* (2003), Toulmin nos ofrece una extensa lista de ejemplos del uso racional de la razón y su pretensión no sólo de

certeza y verdad sino de utilizar un único método para todos los problemas humanos. Quizá el mejor ejemplo de esto es el de León Walraz, economista del siglo XIX que en su libro *Économie et Mécanique* intentó equiparar las leyes de la economía con las de los *Principia* de Newton. Incluso, nos cuenta Toulmin, le escribió a Poincaré para que el famoso matemático aprobara su idea de comparar la supuesta estabilidad del sistema solar con la de la economía. Pero en ese momento Poincaré ya ni siquiera creía que los cálculos de Newton mostraran la estabilidad del sistema solar. Escribe Toulmin:

[...] incluso después de que para los astrónomos matemáticos se hubiera desvanecido la esperanza de encontrar garantías de la estabilidad del sistema planetario, ésta siguió viva para los teóricos de la economía. Hasta hoy en día, de hecho, la idea de teoría en la que se basan muchos economistas es la que encuentran en analogías formales entre sus sistemas teóricos y los de los *Principia* de Newton (2003:98).

A diferencia de los argumentos formales, el uso razonable de la razón apela a argumentos sustantivos que se caracterizan por estar siempre vinculados con las circunstancias particulares, locales y temporales a las que se refieren. Además, sus conclusiones no pretenden más fuerza que establecerse con la mayor presunción posible. El pensamiento razonable acepta su alcance modesto y es tolerante con otras formas de argumentación.

Quien usa de manera razonable la razón, intenta recurrir a la teoría más útil de entre varias posibles para explicar los fenómenos que estudia. Además, reconoce las limitaciones empíricas de los modelos que utiliza. Así, parte del supuesto, como ya sugería Aristóteles, de que no existe un único sistema teórico que se adecúe a todos los distintos tipos de problemas a los que nos enfrentamos. Es decir, no cree en una teoría global que lo resuelva todo, sino en teorías específicas que pueden dar respuesta a las diferentes necesidades de cada área de conocimiento. Y tiene claro que cada una de estas áreas requiere de una manera particular de argumentar. Así lo pone Aristóteles: “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (2008:1094b 22-27).

Villoro, de nueva cuenta, camina la misma ruta que Toulmin y escribe: “razonable es la razón en los límites de la condición humana. Podríamos decir que, frente a la razón ‘arrogante’ es una razón ‘discreta’. Esto porque acepta sus límites, no como si fueran un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana” (2007:221-222).

En el lenguaje ordinario, asegura Villoro, se dice que una creencia es “razonable” cuando cumple con dos condiciones: ser racional, en el sentido de estar basada en razones y asumir que dichas razones son falibles y por ello pueden dar lugar a creencias falsas.

Así, las creencias razonables sólo pretenden cierto grado de verosimilitud o probabilidad en lo que afirman, no certeza. Y es gracias a ello que podemos aceptar creencias razonables contrarias. Tener en cuenta esto es fundamental para entender la dimensión moral de la razonabilidad y cómo puede darse el disenso razonable entre personas sinceras que discuten con la misma información a la mano.

Por supuesto, si pensáramos que la única forma de racionalidad es aquella que busca dotar a nuestras creencias de un fundamento indudable, válido en cualquier particularidad, lo razonable no tendría cabida. Sin embargo, ni siquiera la ciencia pretende una verdad definitiva. Villoro nos explica que, en todo caso, el conocimiento científico se basa en razones que resultan incontrovertibles, en su momento, por la comunidad epistémica correspondiente. Pero claro, esto abre la posibilidad de que aparezcan nuevas razones que pongan en entre dicho aquellas supuestamente incontrovertibles.

John Rawls coincide en que existen distintos tipos de razonamiento. Y si bien en su reseña de *El puesto de la razón en la ética* es muy crítico con el libro de Toulmin, reconoce que da en el grano (aunque para Rawls no es decir mucho) al afirmar que cada forma de conocimiento tiene una manera distinta de argumentar, “hay muchas variedades de razonamiento, cada una con su propio objetivo y con su conjunto de criterios, con los cuales se distingue un buen y un mal razonamiento dentro de cada forma de razonar” (Rawls, 1951:573).

Villoro da un paso importante para, déjenme ponerlo así, “razonabilizar la razón” cuando en su libro *Creer, saber, conocer*, propone una definición de saber que deja de lado la famosa condición de verdad del análisis tripartito del conocimiento<sup>1</sup> para sustituirla por razones suficientes para creer: “razones que suministren una garantía de la ‘atadura’ de la creencia a la realidad, pero que no son infalsables” (2007:207-211). Esta definición separa la racionalidad de la certeza y rompe con la idea cartesiana, que tanto denuncia Toulmin, de fundar todo conocimiento en certezas indudables. Así, lo que propone Villoro es un conocimiento que se basa en una razón incierta. Y es que como bien señala, no necesitamos una razón que nos dé certeza, sino una que nos permita guiarnos en el mundo, darnos argumentos dignos de aceptación.

<sup>1</sup> J sabe S si: 1) S es verdadera; 2) J cree que S; 3) J tiene justificación para creer que S.

Es importante tener claro que no todo conocimiento requiere, para orientarnos, el mismo grado de justificación. Así, la forma razonable de proceder es buscar el tipo de fundamentación requerido por cada campo de conocimiento y, con ello, el género de razones que requiere: “tan poco razonable es una pretendida ciencia que no pueda aducir razones concluyentes para cualquiera, como una doctrina moral o religiosa que pretenda fundarse en razones indudables, que deberían ser aceptadas por todos” (Villoro, 2007:211).<sup>2</sup>

Desde la perspectiva de la “racionalidad razonable”, entonces, se asume que las razones que se aducen para fundamentar creencias varían según el campo de conocimiento en el que nos encontremos. Así, se parte de la idea de que el ejercicio de la racionalidad es, como ya señalaba Aristóteles, y acepta Rawls, heterogéneo.

Para Villoro, las diferencias entre lo racional y lo razonable son más claras cuando nos enfrentamos a dilemas de la razón práctica. Con esto comenzamos a transitar del uso de la “razón razonable” a la virtud de actuar razonablemente.

Las decisiones morales, dice, suelen presentarnos alternativas para actuar que no sólo son conflictivas entre ellas, sino que además son todas racionales; es decir, justificadas con razones y realizables. Un juicio moral sólo racional sería aquel que evaluara una conducta únicamente a partir de principios éticos abstractos (por ejemplo, mentir está mal). Un juicio razonable no apela solamente a la norma universal, sino que hace una evaluación e interpreta la norma a partir del caso concreto.

Lo mismo sucede, por dar un ejemplo, con los juicios jurídicos, en los que el juez debe interpretar cómo se aplicará la ley general en un caso particular. Para Villoro, encontrar los criterios razonables por medio de los cuales se deben aplicar los principios universales en la situación concreta, es tarea de la prudencia. Para Aristóteles, cuestión que Toulmin subraya, este trabajo de acomodar de manera adecuada los principios generales a lo particular, es tarea de una virtud moral: la equidad (*epieikeia*):

[...] lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal [...] el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas (2008:1137b 12-20).

<sup>2</sup> Esto no quiere decir que en ética no se pueden dar y pedir razones, sino que las que se dan no se presentan como irrefutables y definitivas.

Por otro lado, Villoro señala que los valores más elevados resultan irrealizables si no los pasamos por el tamiz de la razonabilidad. Y es que, por ejemplo, que no debemos matar porque está mal, es un principio universal de la razón práctica. Sin embargo, en algunos casos, lo razonable puede ser lo contrario, como cuando un agente moral mata en defensa propia. También señala que las conductas razonables son contrarias a las irracionales debido a que estas últimas no se justifican con razones, sino que más bien, son producto de impulsos y emociones subjetivas.

La distinción entre “racional” y “razonable” también es importante en el campo de las conductas colectivas. Villoro subraya la importancia que tiene la conducta razonable en los procesos de diálogo, y es que es una manera de actuar que no pretende jamás imponer razones. Por el contrario, quien es razonable se pregunta cuál, entre varias posturas divergentes y racionales, es la más razonable. Al hacerlo, escucha a los demás. Así, señala Villoro, “lo razonable se refiere a una racionalidad dialógica, en oposición al soliloquio de una racionalidad pura” (2007:218).

Por lo dicho hasta aquí, y siguiendo a Villoro, podemos afirmar que la “razón razonable” tiene cuatro características:

1. Es múltiple, dado que varían su uso y sus operaciones en los distintos campos del conocimiento: no es igual el uso de la razón en las matemáticas que en la ética.
2. Es incierta, en el sentido de que tiene claro que hacer una fundamentación racional no implica fundamentar las creencias o las conductas de manera indudable, con plena certeza.
3. Es impura, pues sabe que su ejercicio se hallará siempre condicionado por las circunstancias. Así, no es libre del reino de lo empírico, no es pura.
4. No se ejerce de manera monológica. Por el contrario, es dialógica e intersubjetiva. Quien la ejerce busca hacer posible el diálogo.

#### LA VIRTUD DE SER RAZONABLE

En el apartado anterior vimos cómo se usa la razón de manera razonable. En este apartado, veremos qué implica actuar de forma razonable y así aclararemos este segundo sentido de “razonabilidad”, ahora como virtud.

Sigamos con lo que explica Villoro (2007) en su breve capítulo “Lo racional y lo razonable”, que nos servirá de puente para entrar de lleno a la clarificación que hacen de estos dos conceptos tanto Sibley como Rawls.

Villoro nos dice que “razonable” también se aplica a las personas pues, al final de cuentas, son ellas quienes tienen creencias razonables y actúan razonablemente. Una persona razonable utiliza la razón a sabiendas de los límites de dicho ejercicio y trata de adecuar su razonamiento al estado de cosas al que se enfrenta; es decir, comienza por usar la razón de forma razonable. Luego, cuando actúa, no lo hace a partir de principios universales e inamovibles, sabe que puede equivocarse y por ello recurre a la prudencia al momento de juzgar, y a la ponderación a la hora de actuar: “Es quien evita regirse por impulsos irracionales, pero también por principios racionales abstractos” (Villoro, 2007:219).

Para profundizar en la razonabilidad como virtud nos resultará útil revisar a W. M. Sibley y a J. Rawls, autores que hablan de las características de las personas razonables.

Sibley (1953:554-560) comienza su artículo “The rational versus the reasonable”, haciendo explícita la modesta intención de su texto: apenas quitarnos una piedra en el camino para llegar a entender más claramente la diferencia que hay entre “razonabilidad” y “racionalidad”. Para ello nos muestra que pese a que muchos los usan como sinónimos (o los usaban entonces), existen notorias diferencias entre estos conceptos: en algunos contextos el término “razonable” se usa con ciertas implicaciones que no posee el término “racional”, lo que prueba que no son siempre sinónimos.

Sibley se pregunta: ¿es la conducta irrazonable necesariamente irracional? Imaginemos la siguiente situación: dos individuos, A y B, tienen el mismo derecho sobre una suma de dinero, quizá una comisión sobre la venta de algún bien en la que ambos participaron. A, sin embargo, se encuentra en la posición de quedarse con todo el dinero para sí y es lo que escoge hacer, sin preocuparse por los derechos de B.

Dado que A es consciente de lo que escoge hacer, debemos caracterizar su conducta como egoísta y, desde el punto de vista moral, como equivocada. Además, dice Sibley, al modo en el que A se conduce le aplicaríamos otro adjetivo: “irrazonable”, y es que al actuar como lo hace, A no toma en consideración ningún principio en términos del cual pudiera razonar con B.

Ahora, si tomamos “irracional” en el sentido de “tonto” o “absurdo”, no diremos que la conducta de A es “irracional”. Al contrario, si asumimos que A es un egoísta inclinado a maximizar su bienestar, su conducta sería irracional sólo si al pretender mejorar su propio bienestar, lo empeorara. Pero esto no sucede necesariamente en el ejemplo que nos da Sibley, pues A bien podría, por decir algo, estar buscando dinero fácil. Así, y esto es lo interesante, condenar a A de irrazonable no implica *ipso facto* decir que actuó de manera irracional y, por lo tanto, estos dos conceptos no son siempre sinónimos.

Dice Sibley que “racional”, cuando se aplica a la conducta, se usa con las siguientes implicaciones:

Si es con respecto a los fines que un individuo se propone, implica que:

1. Tiene una idea informada de la naturaleza de los fines que se propone lograr. Lo anterior incluye tener noción de cómo la realización de dichos fines afectará la realización de otros, ya sean del propio agente o de otras personas.
2. Que en caso de conflicto entre dos de los fines que se ha propuesto, el agente escoge aquel que realmente prefiere, el mismo que, después de una reflexión cuidadosa e informada, considera más valioso.

Ahora, si utilizamos “racional” con respecto a los medios que escoge para alcanzar dichos fines, entonces implica que:

1. El agente escoge esos medios que, bajo la mejor evidencia disponible, son los más efectivos para alcanzar sus fines.
2. Que el agente tiene conocimiento de todas las otras medidas que requiere la realización de los fines que se propone.

Con respecto a la voluntad, ser racional implica que el agente actúa de acuerdo con las decisiones alcanzadas por el proceso de reflexión, sin permitir que las influencias emocionales lo persuadan de conducirse de otra manera.

Fallar en cualquiera de los aspectos mencionados al momento de actuar, es conducirse de manera irracional. Así, en este sentido, la racionalidad es una virtud intelectual, aunque incluya, de manera secundaria, una referencia a la voluntad.

Es pertinente señalar, nos dice Sibley, que la mera caracterización de una persona como “racional” no implica ninguna información sobre otras de sus disposiciones o fines. Las disposiciones egoístas o altruistas no son, *per se*, ni racionales ni irracionales.

Además, por lo que hemos dicho, una conducta es racional o irracional sólo en relación con los fines últimos del agente. Así, aunque parezca, no es irracional que una persona serruche su mano, si el fin que persigue es quedar lisiado.

Por supuesto, una persona racional, como aquí la hemos definido, tiene que tomar en consideración los intereses de los demás cuando éstos se hallan vinculados de alguna manera con la realización de sus propios fines. Ahora, y aquí podemos continuar con la distinción entre racional y razonable, una cosa es tomar los intereses de los demás como factores capaces de afectar la realización de los fines propios, y algo muy distinto es tomar en cuenta los intereses de los otros de manera desinteresada, como haría un espectador imparcial.

Cualquier egoísta prudente toma en cuenta los intereses de los otros en el primer sentido señalado. Sin embargo, apunta Sibley, tomarlos en cuenta en el segundo sentido requiere de algo más que poseer un intelecto capaz de calcular correctamente las consecuencias de los actos. Requiere simpatía hacia los demás, estar preparado para preocuparse genuinamente de los intereses de los otros; demanda estar dispuesto a ser objetivo, no sólo de manera lógica sino también y sobre todo en el sentido moral. Si alguien posee esta virtud, diremos que es “razonable”.

Así, dice Sibley, cuando juzgamos que una persona ha actuado de manera “razonable”, podemos tener en mente una conducta tanto moral como amoral. Para mostrar su punto nos ofrece la siguiente frase: “la inversión de C ha tenido malos resultados, sin embargo, los riesgos que involucraba eran razonables”. En este caso, dice Sibley, “razonable” significa lo mismo que “racional”: C ha actuado después de revisar cuidadosamente sus alternativas y ha tomado sólo esos riesgos que, a la luz de la evidencia, una persona racional habría estado dispuesta a tomar.

Ahora, en una situación en la que los juicios morales son pertinentes, si el agente desea que su conducta sea considerada como razonable, tendrá que hacer algo más que mostrar mera racionalidad. En el caso moral, ser razonable es ver el asunto en cuestión desde el punto de vista del otro, para así tratar de entender de qué manera cada uno de los involucrados se verá afectado por las distintas formas de actuar que están a la mano. Y no sólo *ver* desde la perspectiva de los demás, sino estar en disposición de ser influido desinteresadamente por el cálculo de tales posibles resultados a la hora de tomar una decisión. Así, el agente razonable debe justificar su conducta en términos de un principio al que los demás involucrados también estén dispuestos a apelar. En fin, un principio desde el que se pueda razonar en común. La razonabilidad requiere de la imparcialidad que es, nos dice Sibley, la demanda esencial del principio de universalidad de Kant.

Por su parte, John Rawls (1998) explica en innumerables ocasiones las características de las personas razonables. Por ejemplo, en el debate que sostuvo con Habermas dice que las personas son razonables cuando cumplen con estos dos requisitos:

1. Al proponer términos equitativos de cooperación social, lo hacen de tal forma que sea de esperar que los demás, como libres e iguales, podrán aceptarlos. Además, las personas razonables, siempre que los demás también lo hagan, actúan bajo dichos términos, incluso cuando van en contra de sus intereses particulares.
2. Y son razonables porque aceptan los límites del juicio y sus consecuencias, incluida la tolerancia, a la hora de juzgar otras doctrinas comprensivas.

Las personas razonables se piensan como legisladores ideales: “la justificación pública no es simplemente el razonamiento válido sino la argumentación dirigida a los otros; parte de premisas que aceptamos y que pensamos que los otros razonablemente podrían aceptar, y llega a conclusiones que pensamos que ellos también razonablemente podrían aceptar” (Rawls, 2001:179).

Debemos subrayar que Rawls piensa que las personas pueden ser razonables con respecto a lo público, sin que esto implique que lo sean del todo en lo privado. Por supuesto, podemos especular junto con Rawls que una sociedad justa hará que sus ciudadanos se vuelvan razonables en el sentido amplio (vida pública y privada), pero debemos apuntar que para el consenso entrecruzado basta con la razonabilidad estrecha.

Por lo dicho, queda claro que tanto para Sibley como para Rawls, un agente razonable debe justificar su conducta en términos de un principio al que también puedan apelar los demás involucrados. Esto, como veremos, se parece a la propuesta de Scanlon que revisaremos en el siguiente apartado.

#### LO RAZONABLE COMO CRITERIO MORAL

Hemos visto hasta ahora lo que implica usar la razón de manera razonable y, por otro lado, qué implica ser un agente moral razonable. Ahora veremos cómo se usa “razonable” como criterio moral. Podríamos seguir la teoría rawlsiana, en donde las partes en la posición original acuerdan una concepción política de la justicia que regulará la estructura base de la sociedad. La concepción política más razonable para una persona será aquella que mantenga un equilibrio reflexivo con sus creencias más profundas. Mientras más considere distintas alternativas y más sopesa la fuerza de distintas razones, mayor será el equilibrio reflexivo que la persona mantendrá con una concepción política de la justicia. Ahora, en una sociedad donde los ciudadanos reconocen que han acordado (hipotéticamente, en la posición original) una concepción política de la justicia, este equilibrio amplio de cada uno de ellos, será además general. Si esto fuera así, todos compartirían un punto de vista público a partir del cual podrían hacerse reclamos de justicia política. En el sentido de lo anterior, Rawls dice que “el criterio global de lo razonable es el equilibrio reflexivo general y amplio” (1998:88).

También debemos recordar que en la posición original, además de construirse los principios de justicia, se seleccionan los procedimientos de la razón pública y los valores políticos a los que se puede apelar al usarla. Desde este punto de vista, Rawls

señala: “una *razonable* doctrina general es aquella en la cual los valores políticos no son anulados por los valores trascendentes, lo cual sí ocurre en una doctrina irrazonable” (2001:197-198).

A Scanlon (2006:283-314) le parece incorrecto decir que el equilibrio reflexivo rawlsiano sirve como criterio último de la justificación moral; en su artículo “Contractualismo y utilitarismo” escribe:

La coherencia entre nuestras convicciones morales de primer orden –lo que Rawls ha llamado equilibrio reflexivo en sentido estrecho– parece insatisfactoria como explicación de la verdad moral o como relación de las bases de justificación en la ética sólo porque, tomada en sí misma, una relación máximamente coherente de nuestras convicciones morales no necesita proveernos de lo que yo he llamado una explicación filosófica del objeto de la moralidad (2006:288).

Además de este señalamiento, debemos recordar que la concepción política de la justicia se acuerda sólo para ordenar la estructura básica de la sociedad, en este sentido, podemos decir que la primera preocupación de la teoría de Rawls es la justicia de las instituciones fundamentales. Esto último no cancela la posibilidad de revisar, desde la razón pública, asuntos que no consideraríamos estrictamente problemas de la estructura básica. Ahora, para hacerlo, debemos revisar valores políticos y analizar si cumplen con las exigencias de la razón pública y los principios de la justicia, etcétera. Frente a esta complicación, la teoría de Scanlon parece ofrecernos una ruta más directa para decidir qué es correcto o incorrecto desde el punto de vista de la moral, y por ello haremos a un lado la teoría de Rawls para revisar la propuesta de Scanlon. Además, las teorías parecen compatibles con respecto a lo razonable, el mismo Rawls lo sugiere en esta cita:

[...] el constructivismo considera clarificadora la afirmación de que la esclavitud viola principios que serían acordados en la posición original por los representantes de las personas libres e iguales; o, para decirlo al modo de Scanlon, que la esclavitud viola principios que no pueden ser razonablemente rechazados por personas motivadas para encontrar una base libre e informada de acuerdo voluntario en la vida política (2004:156).

Scanlon reconoce que hay distintas formas de usar “razonable”, por ejemplo, cuando le objetamos a alguien la manera en la que está razonando a partir de un conjunto relevante de información compartida, o cuando lo instamos a tomar en cuenta hechos o razones que hasta el momento ha ignorado. Doy dos ejemplos que

usa el mismo Scanlon: podríamos decir, “tu conclusión no fue razonable, deberías haber notado que el bote ya no estaba en el muelle y que por lo tanto era casi seguro que yo ya no estaría en la isla” o “lo que hiciste no fue nada razonable. Tendrías que haberte dado cuenta de que contar ese chiste estaba completamente fuera de lugar en un funeral” (2000:33).

Ahora, cuando nos hallamos en el intento de alcanzar un plan de acción común que acepten los que acuerdan, dirá, igual que Sibley y que Rawls, que una persona es irrazonable cuando se rehúsa a tomar en cuenta los intereses de los demás. Y es justo en este sentido, de tomar en cuenta los intereses de los demás, que Scanlon usa “razonable” cuando nos explica que una acción es moralmente incorrecta si resulta excluida por cualquiera de los principios que nadie adecuadamente ha motivado; es decir, comprometido con encontrar principios de acción común, pueda rechazar razonablemente.

Así, para Scanlon, cuando nos hacemos preguntas sobre la acción correcta y la incorrecta, lo que estamos tratando de decidir, primero que nada, es si los principios que justificarían o rechazarían dicha acción, son principios que nadie, adecuadamente motivado, rechazaría. Lo anterior, por supuesto, nos da una razón directa para preocuparnos por los puntos de vista de los demás, y esto, no porque podríamos ser ellos u ocupar su lugar en un mundo posible, sino para encontrar principios que, tanto los demás como nosotros, tengamos razón para aceptar.

Desde la postura de Scanlon, el hecho de decidir si una conducta es correcta o incorrecta, requiere de un juicio sustantivo sobre si son o no razonables ciertas objeciones a principios morales. Así, es un juicio sustantivo sobre la adecuación de ciertos principios para servir como base del acuerdo y el reconocimiento mutuo.

Hasta ahora hemos dicho que, para decidir si una acción X en las circunstancias C es incorrecta, debemos considerar los posibles principios acerca de cómo debemos actuar en dichas circunstancias y preguntarnos si cualquiera de los principios que nos permiten hacer X en las circunstancias C, podría ser rechazado razonablemente. Para decidir lo anterior, primero debemos formarnos una idea de las cargas que le serían impuestas a ciertas personas en tales circunstancias, si a otros se les permitiera hacer X. A este tipo de objeciones, Scanlon las llama objeciones de autorización.

Para decidir si estas objeciones dan base para rechazar razonablemente el principio propuesto, también debemos considerar de qué manera serán perjudicados por un principio que les prohíba hacer X en las circunstancias C, aquellos a quienes se les objeta el permiso. Supongamos ahora que comparadas con las objeciones de autorización, las objeciones de prohibición son insignificantes. Si es así, entonces será razonable rechazar cualquier principio que permita hacer X en las circunstancias C.

Ahora, parecería que hay casos en los que no será del todo claro cuál de las objeciones, si la de permitir o la de prohibir, tiene más fuerza. Para mostrarnos esto, Scanlon usa el siguiente ejemplo: imaginémosnos que dos sobrevivientes de un naufragio van nadando y uno encuentra un chaleco salvavidas: ¿puede el otro náufrago quitarle el salvavidas por la fuerza? Parecería que si bien cualquier principio que permitiera esto podría ser razonablemente rechazado, también podría rechazarse razonablemente cualquier principio que lo prohibiera, ya que arrebatar el chaleco es la única forma en la que el náufrago desafortunado podría salvar su vida.

Si esto es así, parecería que no hay forma desde el rechazo razonable de principios, de resolver este embrollo. Sin embargo, Scanlon nos dice que no es cierto que, del hecho de que un principio le prohíba a alguien hacer algo necesario para salvar su vida, resulte que dicho principio puede ser razonablemente rechazado. Y es que la razonabilidad del rechazo dependerá no solamente de los costos que principios alternativos le impondrán a otros, sino también de cómo se impondrán esos costos. Es decir, la fuerza de la objeción de una persona a un principio no se determina únicamente por la diferencia que hará en el bienestar de la persona la aceptación de tal principio. En el caso del naufragio, por ejemplo, el costo de la aceptación o el rechazo de los principios puede ser el mismo para los dos náufragos (la pérdida de la vida). Sin embargo, el hecho de que uno tiene el chaleco y por ello en ese momento no se encuentra en peligro su vida, tiene que hacer diferencia en la fuerza de su objeción.

Dijimos que un acto es incorrecto si resulta prohibido por cualquier principio que nadie pueda rechazar razonablemente. El hecho de justificar una acción ante los demás, implica ofrecer razones que la apoyen, y afirmar que éstas son más fuertes que las objeciones que los otros puedan tener.

Generalmente, nuestros juicios intuitivos sobre la incorrección de ciertas conductas no suponen únicamente decir que un acto está mal, sino que lo está por alguna razón, o en virtud de alguna característica general, y esto es propio de los juicios morales.

Scanlon nos dice que una persona que cree que un chiste es gracioso o que una persona es bella, puede, perfectamente, ser incapaz de articular los estándares de los que parte para formular su juicio. En cambio, difícilmente podrá asegurar que una acción es moralmente incorrecta sin tener al menos cierta idea de qué objeciones hay contra dicha conducta.

Para Scanlon, los principios morales son conclusiones generales respecto de la situación en la que se encuentran distintos tipos de razones para la acción; es decir, si pueden o no justificar conductas.

Los principios morales pueden desaprobado ciertas acciones al descartar las razones en las que se basarían éstas, pero, al mismo tiempo, dejan espacio para la interpretación

y el juicio. Y esto hay que enfatizarlo: los principios morales, como los entiende Scanlon, no son reglas que se aplican para resolver asuntos dejando poco espacio para el ejercicio del juicio; cabe la *epieikeia* de Aristóteles y Toulmin que veíamos antes.

Revisemos un principio que da la impresión de ser muy simple: “no debes matar”. Sin duda, el enunciado prohíbe cierto tipo de conducta. Pero ¿cuál?, porque es claro que no prohíbe matar en cualquier circunstancia. Si fuera de tal manera, ¿qué sucedería con la autodefensa, el suicidio, la eutanasia?

Veámoslo así, las partes mejor establecidas de este principio se perciben más claramente si las ponemos como razones, por ejemplo: que la muerte de alguien le resulte beneficiosa a otra persona no es una buena justificación para asesinarla. Sin embargo, podemos usar fuerza letal cuando parece la única defensa frente a una persona que amenaza nuestra vida.

Los principios morales, nos dice Scanlon, se parecen mucho a algunos principios legales; por ejemplo, la primera enmienda de la constitución estadounidense dice: “el Congreso no debe hacer ninguna ley limitando la libertad de expresión o de prensa”. Esta parece una prohibición muy sencilla. Pero la idea subyacente es mucho más compleja.

Scanlon está convencido de que si le mostramos distintas regulaciones gubernamentales con respecto a la libertad de expresión a personas que conocen el tema, resultará que se pondrán de acuerdo en muchos juicios sobre cuáles de estas regulaciones violan la primera enmienda y cuáles no. Pese a lo anterior, es claro que los casos son suficientemente variados como para que resulte difícil, si no imposible, explicar los juicios convergentes de estas personas a partir de cualquier regla o principio estable. Y entonces, se pregunta Scanlon, ¿cómo es que llegan a esta convergencia de juicios? Lo hacen, cree, apelando a un sentido compartido de cuál es el meollo de la libertad de expresión y cómo debería funcionar: ¿por qué las restricciones al poder gubernamental para regular la expresión son necesarias?, ¿qué amenazas pretenden descartar y qué están tratando de promover?

Cuando juzgamos que una persona ha actuado de una manera moralmente incorrecta, asumimos que actuó a partir de una razón no permitida moralmente, o que le dio a una razón más peso del permitido moralmente, o que no vio la relevancia de una razón compensatoria que moralmente debería tener prioridad. Todos estos juicios involucran un principio moral en el sentido amplio.

Es posible que no exista una regla que podamos invocar para que nos diga si una razón es o no moralmente suficiente. Sin embargo, podemos hacer juicios, apelando a nuestro entendimiento, de las razones por las que debería haber restricciones morales sobre acciones de cierto tipo (por ejemplo, matar). Y apelando también al entendimiento que tenemos de la estructura que deberían tener estas restricciones.

Cuando hacemos un juicio siguiendo el procedimiento moral anteriormente descrito, lo hacemos guiados por un principio moral y esto, además, expresa que lo entendemos. Ahora, cuando pensamos en aquellos a quienes les debemos justificar nuestras acciones, pensamos primero en los individuos específicos afectados por acciones específicas. Sin embargo, cuando hemos de decidir si un principio puede ser rechazado razonablemente, debemos tomar un punto de vista más amplio y abstracto. Es decir, los puntos de vista que la rechazabilidad razonable requiere no se pueden limitar a los individuos directamente afectados por las conductas.

La autorización o la prohibición general de un tipo de acciones puede tener implicaciones que van más allá de las consecuencias de las acciones. Por ejemplo, saber que no podemos considerar la posibilidad de actuar de cierta manera, porque está prohibido, influye en nuestros planes y en la organización de nuestra vida. Por ello, el rechazo de un principio debe tomar en cuenta las consecuencias en general de su aceptación y no sólo las consecuencias en un caso particular.

Además, como no podemos saber qué individuos particulares serán afectados, ni de qué forma, nuestro cálculo no puede estar basado en metas, ni en preferencias particulares, ni en otras características de individuos específicos. Debemos sustentarnos en la información disponible de lo que la gente tiene razón para querer. Scanlon se refiere a esto como información sobre razones genéricas.

Por ejemplo, comúnmente suponemos que las personas tienen fuertes razones para querer evitar lesiones corporales. Así, pensamos razonable rechazar principios que permitirían que otros agentes sean libres de actuar contra este interés primordial.

En este mismo sentido parecen ir las sugerencias de Garzón Valdés (2004) cuando sostiene que podemos encontrar estados de cosas que generen un rechazo unánime, situaciones injustas que sería absolutamente irrazonable aceptar y que, para ponerlo en términos de Scanlon, nos darían razones genéricas: “[...] tal vez la irrazonabilidad de ciertos estados de cosas, como la miseria, la destrucción masiva de la humanidad y la humillación institucionalizada, pueda servirnos como punto de apartamiento hacia situaciones moralmente más dignas” (Scanlon, 2000:12). Para Garzón (2004), “hay algunos hechos que se refieren al bienestar de una persona y que son independientes de la concepción de bueno que uno tenga”. Este autor piensa en el estado de salud, la disposición de recursos y el uso que las personas pueden hacer de ellos: “valoramos algo justamente porque lo necesitamos. La constatación de una necesidad es algo fáctico y objetivo” (2004:53). Esta constatación nos otorga razones genéricas a la hora de proponer principios que, para Garzón, deben señalarnos aquello que no está permitido, en este sentido, propone una vía negativa: lo irrazonable como lo inaceptable.

Pero volvamos a Scanlon. Para él las razones genéricas son razones que podemos ver que las personas tienen en virtud de su situación (caracterizada en términos generales) y de circunstancias como sus fines y sus capacidades.

Por supuesto, no todo mundo es afectado por un principio de la misma manera, y las razones genéricas no se limitan a las razones de la mayoría de las personas. Si incluso un reducido grupo de personas será afectado adversamente por la autorización general para que los agentes actúen de cierta manera, esto da pie a una potencial razón para rechazar ese principio. Ahora, que dicha razón sea base para rechazar razonablemente el principio, dependerá del costo que rechazarlo traerá a otros y lo que a su vez dependerá de las alternativas disponibles.

Al considerar si un principio puede ser rechazado razonablemente debemos considerar el peso de las cargas para quienes las padecerán, y la importancia de los beneficios que ofrece para quienes los disfrutarán, dejando de lado la probabilidad de estar en cualquiera de las dos situaciones. Debemos determinar si es razonable que prevalezca alguna de las razones genéricas que están en su contra. Para decidir esto, debemos revisar las demás razones y tener en cuenta que nuestro propósito es encontrar principios que los demás tampoco puedan rechazar razonablemente.

## CONCLUSIONES

Lo primero que es importante distinguir es la diferencia entre el uso de la razón de forma racional y de forma razonable. Racional es cualquier creencia o conducta que esté sustentada en razones, pero que no se preocupa por qué tan adecuada es para la situación en la cual se ejercerá. Las creencias racionales tienen, además, pretensiones de verdad. El pensamiento razonable, en cambio, no sólo acepta su alcance modesto, sino que además es tolerante con otras formas de argumentación. Diremos que una creencia es "razonable" cuando cumple con dos condiciones: ser racional, en el sentido de estar basada en razones y asumir que dichas razones son falibles y por ello pueden dar lugar a creencias falsas.

Dijimos también que un juicio moral que fuera sólo racional sería aquel que evalúa una conducta únicamente a partir de principios éticos abstractos, mientras que un juicio razonable no apela solamente a la norma universal, sino que hace una evaluación e interpreta la norma a partir del caso concreto. Villoro subraya la importancia de la conducta razonable en los procesos de diálogo, pues es una forma de actuar que no pretende jamás imponer razones. Por su parte, bien dice Sibley, sostener que alguien es irrazonable no implica afirmar que sea irracional, esto nos permite mostrar que

racional y razonable no son lo mismo. La mera caracterización de una persona como “racional” no implica ninguna información sobre otras de sus disposiciones o fines.

Sin duda, una persona racional debe considerar los intereses de los demás cuando éstos se hallan vinculados, de alguna manera, con la realización de sus propios fines. Sin embargo, una cosa es tomar en cuenta los intereses de los demás como factores capaces de afectar la realización de los fines propios, y muy distinto es valorar los intereses de los otros de forma desinteresada. Tomarlos en cuenta de esta última manera, requiere de algo más que poseer un intelecto capaz de calcular correctamente las consecuencias de los actos. Para hacerlo, es necesario tener simpatía hacia los demás, estar preparado para preocuparse genuinamente de los intereses de los otros; requiere estar dispuesto a ser objetivo, no sólo de manera lógica sino también, y sobre todo, en el sentido moral. Ser razonable es sopesar el asunto en cuestión desde el punto de vista del otro, para así tratar de entender de qué manera cada uno de los involucrados se verá afectado por las distintas formas de actuar que están a la mano.

Las personas razonables dirigen su argumentación a los demás y parten de premisas que piensan que los otros razonablemente podrían aceptar, además llegan a conclusiones que piensan que los demás también razonablemente podrían aceptar. Esto sería imposible si no usaran la razón de manera razonable; es decir, si no pensarán que sus argumentos son falibles y limitados pues los otros también tienen algo que decir.

Para Scanlon, decidir si una conducta es correcta o incorrecta requiere de un juicio sustantivo sobre si son o no razonables ciertas objeciones a principios morales. La razonabilidad del rechazo dependerá no solamente de los costos que principios alternativos le impondrán a otros, sino también de cómo se impondrán esos costos. Un acto es incorrecto si resulta prohibido por cualquier principio imposible de rechazar razonablemente. Justificar una acción ante los demás implica ofrecer razones que la apoyen, y afirmar que éstas son más fuertes que las objeciones de quienes se opongan. Al suponer que son más fuertes, ya estamos asumiendo que son razones falibles y limitadas, es decir razonables. Como puede advertirse, todo el proceso de decidir si un principio es razonablemente rechazable, implica personas interesadas por los demás que argumentan a partir de razones modestas. Lo anterior, sin duda, establece el vínculo estrecho entre la razonabilidad como una manera de usar la razón, como una forma de comportarse y como un criterio de corrección e incorrección moral.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2008), *Ética nicomáquea*, Barcelona, RBA Libros.
- Cuono, Massimo (2012), “Entre arbitrariedad y razonabilidad. Hacia una teoría crítica del neoconstitucionalismo”, *Eunomía*, núm. 3 (septiembre 2012/febrero 2013), pp. 44-60.
- Daniels, Norman (2003), “Reflective Equilibrium”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (verano 2003 Edition) [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/reflective-equilibrium/>], fecha de consulta: 30 de mayo de 2013.
- Garzón, Ernesto (2004), “El problema ético de las minorías étnicas”, en Olivé, León, *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2000), *Instituciones suicidas*, México, Paidós/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Muguerza, Javier (2005), “Razonabilidad”, en Cerezo, Pedro, *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Rawls, John (2006), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2004), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (2001), *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós.
- y Jürgen Habermas (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/Universitat Autònoma de Barcelona.
- (1951), “An examination of the place of reason in ethics”, *Philosophical Review* (octubre).
- Scanlon, T.M. (2000), *What we owe to each other*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sibley, W. M. (1953), “The rational versus the reasonable”, *The Philosophical Review*, vol. 62, núm. 4 (octubre, 1953), pp. 554-560.
- Toulmin, Stephen (2003), *Regreso a la razón*, Barcelona, Península.
- (2001), *Cosmópolis*, Barcelona, Península.
- Villoro, Luis (2007), *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI Editores.