

GIORGIO MANIACI

No le digan loco a Bill.

*Sobre internalismo y externalismo de las razones
para la acción*

ABSTRACT:

In this essay, I shall analyze two conceptions of practical rationality. The first one is a formal or internalist conception of practical rationality. The second conception is a substantial or externalist conception. In particular, I shall support a moderate formal conception, like the conception of Bernard Williams, according to which someone has a reason to do X if and only if doing X is a means sufficient to realize a desire which he would have after satisfying the requirements of a rational argumentative procedure.

En este trabajo analizaré dos concepciones de la racionalidad práctica – bien conocidas y debatidas en la literatura contemporánea – con el propósito de mostrar que una es superior a la otra. La primera concepción, que será la defendida en este trabajo, es una concepción denominada “formal” o “internalista”, mientras que la segunda podría denominarse “sustancial” o “externalista”. En particular, defenderé una concepción formal *moderada*, análoga a la de Bernard Williams, según la cual Juan tiene una razón para hacer X, si y sólo si hacer X representa un medio (considerado) suficiente para satisfacer un deseo que él tendría luego de haber realizado el procedimiento argumentativo racional.

KEYWORDS:

practical rationality, internalism, Williams, Humean conception

razón práctica, internalismo de las razones, Williams, concepción humana

© marzo 2012, *Diritto e questioni pubbliche*, Palermo.

Tutti i diritti sono riservati.

GIORGIO MANIACI *

*No le digan loco a Bill.
Sobre internalismo y externalismo de las razones
para la acción ***

«Eres más racional de lo que Bill creía»
«Es la piedad, la compasión, el perdón lo que me falta, no la racionalidad»
(Dialogo entre Black Mamba y Copperhead
Kill Bill 1, QUENTIN TARANTINO)

1. Dos concepciones de la racionalidad práctica – 2. Algunas condiciones de la racionalidad de un discurso – 3. ¿Por qué defender una concepción formal de la racionalidad práctica? – 4. La ideología subyacente a una concepción sustancial de las razones para actuar.

1. *Dos concepciones de la racionalidad práctica*

En este trabajo analizaré dos concepciones de la racionalidad práctica – bien conocidas y debatidas en la literatura contemporánea – con el propósito de mostrar que una es

* Investigador de Filosofía del derecho, Universidad de Palermo.

** Agradezco Hernán Bouvier por su traducción del italiano. Una versión anterior de este artículo fue presentada en el “XVII Seminario Internacional de Teoría y Filosofía del Derecho”, Vaquerías, Córdoba (Argentina), 2009. Agradezco todos los participantes por sus preguntas y comentarios, sobre todo Ricardo Caracciolo, Pablo Navarro, Hernán Bouvier, Rodrigo Sánchez Brígido, Cristina Redondo, Marcelo Alegre, Cristián Fatauros, Juan Iosa.

superior a la otra. La primera concepción, que será la defendida en este trabajo, es una concepción denominada “formal” o “internalista”, mientras que la segunda podría denominarse “sustancial” o “externalista”¹.

Por si hiciese falta aclararlo, me limitaré a profundizar el tema de la “racionalidad práctica” (y no el de la “teórica”), entendiendo por éste la racionalidad que concierne las *razones para la acción*. Es decir, razones que son (o deben ser) propuestas dentro de un discurso dirigido a la solución de un problema que en ámbito filosófico se define como “práctico”. Esto es, un problema como “¿que debo hacer?”. Dejaré de lado, entonces, y no me ocuparé (salvo indirectamente) de la así llamada racionalidad “teórica”, esto es, del problema de las *razones para creer* en algo (o propia del discurso dirigido a responder a la pregunta “¿que existe?”, “¿como se encuentra el mundo en este momento?”, etc.).

Según los defensores de una concepción formal existen, fundamentalmente, dos “estados intencionales” que explican y justifican las decisiones y las acciones: las creencias y los deseos. Las creencias poseen una dirección de ajuste “mente-mundo”, en el sentido de que están dirigidas a describir la realidad existente, y se adaptan – *rectius*, *deben* adaptarse – a cómo es el mundo. Si tengo la creencia según la cual “hoy llueve” es posible controlar empíricamente si ella es verdadera o falsa o, al menos, si en algún sentido es racionalmente aceptable, de acuerdo a un conjunto de datos empíricos capaces de confirmar si efectivamente hoy llueve. Quien afirma, sobre la base de un procedimiento epistémico

¹ Claramente se trata de dos concepciones que, en versiones algo similares, se conocen desde tiempos de Platón y Aristóteles. No obstante, abordaré estas concepciones refiriéndome sólo a los argumentos utilizados en la literatura contemporánea (y defendidos por autores contemporáneos).

apropiado, que hoy no llueve, no tiene más una razón para creer que hoy llueve. El estado intencional “creencia” normalmente se *ajusta* al mundo, pero sobre todo *debe* adaptarse a él. Esto es, modificarse cuando es falsificado en virtud de cómo es el mundo.

De acuerdo a una definición genérica, podemos decir que los deseos representan, en cambio, aquellos estados psicológicos del agente que (esencialmente o necesariamente) lo motivan a actuar en un cierto modo o que lo motivarían si actuase². Los deseos se dirigen a modificar el mundo, a hacer de manera tal que la realidad existente se adapte a ellos. En tal sentido, los deseos tienen una dirección de ajuste “mundo-mente”, dado que es el mundo, esta vez, el que se debe adaptar a la mente, esto es, a los estados intencionales definidos como “deseos”³.

² Se trata de la bien conocida teoría de la motivación humana, la “belief/desire thesis” sobre la cual cfr. DANCY 1993, p. 2 ss.

³ En realidad es oportuno distinguir, en la línea de WILLIAMS, *dos* sentidos fundamentales de “deseo”. El desconocimiento de tal distinción da lugar a diversos malentendidos. En sentido amplio (explicativo) con el término “deseo” podemos entender todos los posibles elementos que forman parte del conjunto (set) motivacional de un agente. Esto es, aquellos estados psicológicos del agente, conscientes o inconscientes, que lo motivan o pueden motivarlo a actuar de un cierto modo. Es decir, inclinaciones, modelos de reacción emotiva, placeres, ganas más o menos controlables, preferencias, juicios de valor, intenciones, proyectos, etc. Entendido en sentido estricto, en cambio, el deseo no agota los estados psicológicos que pueden motivar al agente a actuar, sino que representa la mera voluntad del agente de modificar la realidad externa; el deseo proyecta al agente en un futuro posible en el cual la realidad se adapta a aquello que el agente quiere, en el caso en el cual – obviamente – la realidad actual sea diferente de la *deseada*. Esto debido a que no tiene sentido desear (en la variante estricta) aquello que ya se posee (mientras que

¿Por qué razón la dicotomía creencias/deseos es tan importante? Porque sin creencias (correctas) el agente no podría satisfacer ningún deseo (de manera intencional). Si un agente quiere fumar un cigarrillo, no puede satisfacer este deseo (i.e. actuar de tal modo que el mundo se adapte a él) sino posee alguna creencia empíricamente garantizada sobre como el mundo es. Es decir, si no está en condiciones de responder a preguntas simples como: “¿donde puedo encontrar un cigarrillo?”, “¿como se fuma un cigarrillo?”, etc. Por su parte, tener determinadas creencias sobre el mundo no parece ser en ningún modo suficiente para motivar a alguien hacer algo. Juan sabe dónde se encuentran los cigarrillos, cómo se encienden y se fuman, pero esto no implica que tenga el deseo de fumar un cigarrillo.

La dicotomía creencia/deseo resulta fundamental para comprender el conflicto entre una concepción de la racionalidad práctica de tipo formal y una de tipo sustancial. Dentro de una concepción formal o internalista, las razones que tenemos para cumplir una acción se encuentran en una cierta relación con nuestros deseos, es decir, están en un cierto sentido *basadas*, fundadas, sobre nuestros deseos (existe, por tanto, una relación conceptual, de carácter interno, entre tener una razón y tener un deseo, lo que explica el término “internalismo”). Según una concepción formal, en efecto, Juan tiene una razón para hacer X, si X satisface (o bien Juan considera que satisface) un deseo suyo (actual o

se puede obtener placer o diversión de aquello que se posee o se está haciendo). La definición apropiada de “deseo” a los fines de una defensa del internalismo de la razones es la amplia (la misma que aquí se propicia y adoptada por Williams). «S – the agent’s subjective motivational set – can contain such things as dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects». WILLIAMS 1981a, p. 105.

hipotético, en el sentido que indicaré más adelante). Si hacer X no satisface (o se considera que no satisface) un deseo que Juan tiene efectivamente, o que tendría en presencia de ciertas condiciones hipotéticas (y “formales”), por ejemplo, en el caso que Juan fuese más coherente o tuviese mayor conocimiento sobre los hechos relevantes, Juan no puede jamás tener una razón para hacer X. Si esto es cierto, el *point* de tal concepción es que la racionalidad práctica tiene que ver (principalmente o exclusivamente) «con el mejor modo (los medios más adecuados), o el modo satisfactorio, de perseguir los propios fines»⁴.

Por ejemplo, si Juan quiere seriamente matarse, fumar tres cigarrillos no es (normalmente, excluidas alergías o otras enfermedades particulares de Juan) un medio *empíricamente* idóneo, por tanto suficientemente racional, para alcanzar el fin que él se propone (aunque sobre la etiqueta esté escrito “fumar mata”). Es en este sentido que tal concepción de la racionalidad es denominada *formal*, dado que concierne siempre el modo en el cual los deseos son *formados*, o deben formarse, el modo de satisfacer nuestros deseos (o bien el grado de justificación de los mismos), pero jamás la “substancia”, el “contenido” de los deseos mismos. Es decir, no se ocupa de cuáles deseos, en sí, se busca satisfacer o se satisfacen.

Desde el punto de vista de una racionalidad formal, en efecto, (dentro de ciertos límites) todos los fines⁵, en

⁴ CELANO 2003a, p. 209; WILLIAMS 1981a, p. 104. Una concepción internalista puede ser llamada también “subjetiva”. Cfr. CARACCILO 2009, p. 73 ss.

⁵ Todos los valores son racionales dentro de los límites establecidos por la naturaleza humana. Una versión moderada de internalismo de las razones para la acción debe tener en cuenta los vínculos de la naturaleza humana, es decir el hecho que es posible y probable que

abstracto, son *racionales* en la medida en que los objetivos que una persona quiere perseguir pueden ser criticados, desde el punto de vista de la racionalidad, por incoherentes, por basarse en creencias empíricamente infundadas, pero no porque (racionalmente) *per se* o en sí mismos sean equivocados.

La segunda concepción es la sustancial o externalista de la racionalidad, a veces denominada “racionalidad de los fines”, de acuerdo con la cual aquello que deseamos, o aquello que es digno de ser deseado, depende en todo o en parte de razones que son *independientes* de nuestros deseos⁶. Por tanto, las razones son, en este sentido, *externas* a los deseos que tenemos o tendremos en presencia de ciertas condiciones formales, y son éstos últimos los que se basan, o deberían basarse, en razones. Se habla de racionalidad *de los fines* (o concepción sustancial) precisamente porque en este caso la racionalidad no

existan deseos que no podemos tener y deseos que no podemos no tener. Según esta versión moderada cualquier deseo, humanamente, biológicamente posible, puede ser una razón para la acción. Estos vínculos explican por qué parece que no hay seres humanos que no desean (en un sentido mínimo) tener algunas creencias correctas sobre la realidad, es decir que no desean (en un sentido mínimo) conocer o que tienen el deseo innato de cortarse brazos y piernas. Esto no significa que no podemos tener un deseo de intensidad débil (deseo no dominante, cfr. nota 13) de hacer cosas empíricamente imposibles (volar sin ayudas mecánicas), sino que hay cosas que probablemente no podemos desear de (no) desear. Cfr. MANIACI 2008, cap. I, § 5.

⁶ Cfr., por ejemplo, AARNIO 1987; AARNIO, ALEXY, PECZENIK 1992; ALEXY 1998; BAYÓN 1991; BOBBIO 1987; BRINK 2003; CELANO 2003a; DANCY 1993; DANCY 2003; DAVIDSON 1980; ELSTER 1983; GARRARD, MCNAUGHTON 1998; MACKIE 1977; MCDOWELL 1998; NAGEL 1986; PUTNAM 1985; REDONDO 1996a; RAZ 1986; RAZ 1999; SCANLON 1998; SEARLE 2003; VIOLA 2007; WATSON (ed.) 1982; WILLIAMS 1981a; WILLIAMS 1995a.

concierno sólo (o sobre todo) los medios para alcanzar un fin, sino también qué fines se deben perseguir. En tal sentido, la racionalidad sería una particular capacidad de los seres humanos de reconocer el valor o el *disvalor* de ciertos hechos (por ejemplo, el hecho de que Juan esté sufriendo), esto es, de comprender cual es la respuesta adecuada o proporcionada dadas las circunstancias (por ejemplo, ayudar a Juan que está sufriendo), y actuar en consecuencia⁷.

Esto implica que todos los teóricos de una concepción de la racionalidad sustancial elaboran (o deberían coherentemente elaborar) una lista de deseos (por ejemplo, matar al antipático vecino, suicidarse por amor, torturar a los que predicán por televisión, perdonar a nuestros verdugos, etc.) que son, en sí mismos o *per se*, considerados irracionales o no suficientemente racionales (o que cada ser humano no tiene ninguna razón para llevar a cabo)⁸.

El conflicto entre la concepción formal y la sustancial de la razón práctica es, por tanto, particularmente importante. Se trata de establecer cuándo un discurso, una decisión, una acción (o una persona) es racional, y también qué vale como un argumento “racional”, como una “razón” (válida) en un discurso público.

Hasta aquí he presentado en modo general dos concepciones de la racionalidad práctica, la formal y la sustancial. En este trabajo, en particular, defenderé una concepción formal

⁷ Cfr., por ejemplo, QUINN 1993, p. 234. «The idea of not reasoning correctly might be glossed in terms of not giving a consideration the right weight in deliberation». MCDOWELL 1998, p. 106.

⁸ No es fácil encontrar autores que expliciten la lista de deseos considerados no racionales (con exclusión de afirmaciones genéricas *à la* Finnis). Quinn, por ejemplo, considera la cobardía y el placer del pirómano de mirar el edificio en llamas entre las actitudes no racionales. Cfr. QUINN 1993, p. 247-248.

moderada, análoga a la de Bernard Williams, según la cual Juan tiene una razón para hacer X, si y sólo si hacer X representa un medio (considerado) suficiente para satisfacer un deseo que él tendría luego de haber realizado el procedimiento argumentativo racional⁹. Por ejemplo, en el caso que Juan fuese más coherente o tuviese mayor conocimiento sobre los hechos relevantes. Según una concepción internalista moderada, las razones que Juan tiene pueden estar en conflicto con algunos de sus deseos *actuales*. En otros términos, es posible que Juan tenga una razón para hacer X, dado que X

⁹ Como resulta fácil de ver, esta última definición es (o parece ser), parcialmente, circular. El *definiendum*, “tener una razón para hacer X”, está contenido en el *definiens* que hace referencia al “discurso racional”. Sin embargo, lo que podría parecer un defecto resulta, en cambio, necesario, en razón del hecho que la noción de discurso racional, tal cual lo sostiene de manera brillante Williams (Cfr. WILLIAMS 1981a, p. 110), posee un grado ineliminable de *indeterminación*. No es posible, por diversas razones, especificar una lista de todas las condiciones suficientes de la racionalidad de un discurso. Por ejemplo, no es posible ofrecer una lista de todos los factores distorsivos (conformismo, *wishful thinking*, *sour grapes*, etc.) que, como veremos en el próximo párrafo, alteran el proceso de formación de las preferencias y de las creencias transformándolas en irracionales o no suficientemente racionales. Una tesis análoga es defendida por ELSTER 1983, cap. I, § 3. Necesitamos, por tanto, una definición que sea, justamente en cuanto parcialmente circular (o aparentemente circular), indefinidamente abierta. El único requisito indispensable es que las condiciones en presencia de las cuales se cuenta con un discurso racional permanezcan formales. Esto es, que los requisitos que deben ser satisfechos para que un discurso sea racional no sean (en lo posible) “sustanciales”, como el asociado a ser altruistas, valientes, etc. Tal indeterminación no significa que no existe un conjunto de casos paradigmáticos, seguros, de “discurso irracional” o “no suficientemente racional” (esto es, un conjunto de condiciones suficientes para predicar la no racionalidad de un discurso), ni tampoco que no existan condiciones necesarias para que exista un discurso racional.

satisface un deseo que Juan *no tiene* actualmente, pero que tendría luego de haber realizado el procedimiento argumentativo racional. Y también es posible que Juan tenga una razón para hacer X, dado que X satisface un deseo que Juan tiene actualmente y que continuaría teniendo luego de haber realizado un procedimiento argumentativo racional. De ahora en adelante, por tanto, lo que diré a propósito de una concepción formal de la racionalidad hará referencia a una concepción *moderada*.

El iter argumentativo que seguiré es el siguiente. En el § 2 me ocuparé de los requisitos más importantes que deben ser satisfechos, según una concepción formal, para que un discurso sea considerado racional. En los §§ 3,4 discutiré algunos de los argumentos que pueden darse en favor o en contra de concepciones formales y sustanciales de la racionalidad.

2. *Algunas condiciones de la racionalidad de un discurso*

No haré un elenco de todos los requisitos que un discurso debe poseer según una concepción de la racionalidad formal, sino tan sólo me referiré a algunos ejemplos significativos. Tres en particular. Por sobre todo, las razones adoptadas en un discurso racional deben ser (explícitamente) correctas desde el punto de vista de la lógica¹⁰. Por ejemplo, no deben ser incoherentes. Así, Juan no puede (racionalmente) sostener que quiere efectivamente fumar tres etiquetas de cigarrillos

¹⁰ Otro requisito es que las razones normativas alegadas deben ser generales, es decir solucionar un “caso generico” en el sentido de C. Alchourrón y E. Bulygin. Cfr. ALCHOURRON, BULYGIN 1987, p. 58. Cfr. también SCHAUER 2000, p. 53 ss.; MACCORMICK 1978, trad. it. p. 119. La misma idea es compartida por RAZ 1999, p. 235: «Reasons, however, are general (...). They are features of situations which can be instantiated on a indefinite number of occasions».

por día (siempre que conozca los daños ocasionados por el cigarrillo) y que quiere (al mismo tiempo) tener una expectativa de vida larga y privada de enfermedades producto intencional de sus propias acciones¹¹.

En segundo lugar, es posible criticar un individuo, desde el punto de vista de una racionalidad formal, si sus creencias (o bien las razones teóricas por él adoptadas) no están (en todo o en parte) *garantizadas* desde el punto de vista empírico, de acuerdo a los *estándares* fijados por la comunidad científica de referencia¹², como sucede en el caso de

¹¹ Sobre las *falacias* (informales) que hacen un discurso o una inferencia lógicamente inválida cfr. COPI, COHEN, 2002, cap. 4. El déficit de racionalidad existe o es relevante en el caso de una incoherencia o de una falacia relativa a lo que Frankfurt denomina *effective desire*, esto es «the desire (or desires) by which he [the agent] is motivated in some action he performs or [...] the desire (or desires) by which he will or would be motivated when or if he acts». FRANKFURT 1982, p. 84. Los deseos que Frankfurt denomina “effective” son deseos *dominantes*, esto es, deseos que prevalecen sobre los otros deseos relevantes, traduciéndose en deliberaciones, decisiones, y luego, normalmente, en acciones. A su vez existen deseos de “menor intensidad”, “débiles”, deseos no dominantes, simples inclinaciones a hacer algo, estos, con las palabras de Frankfurt «only one among his desires (...), something that merely inclines an agent in some degree to act in a certain way» (ívi, p. 84). En tal sentido es posible que una persona tenga un deseo (no dominante, débil) que no lleva a cabo jamás o que no quiere llevar a cabo, o bien que tenga un conjunto de deseos en tensión, incluso explícitamente contradictorios, sin que esto implique algún déficit relevante de racionalidad. Siempre que se trate, justamente, de deseos de intensidad débil (esto es, no dominantes).

¹² Uso l’expresión “*garantizadas* desde el punto de vista empírico, en base a los *estándares* fijados por la comunidad científica de referencia” porque suficientemente vaga por ser compatible con diferentes concepciones epistemológicas, por ejemplo el realismo falsificacionista *à la* Popper, el holismo moderado de Quine, el realismo pragmático de algunos constructivistas como Putnam. Sobre este problema cfr. CELANO 1994, p. 335 ss.;

quien cree que fumar tres cigarrillos lo llevará a la muerte porque en la etiqueta está escrito “fumar mata”.

Por último, otra clase de objeciones consiste en mostrar que una cierta tesis normativa se funda sobre preferencias que se han formado erróneamente. Esto es, de acuerdo a alguna *distorsión* no racional. Partiendo de la base que no es posible ofrecer una definición exhaustiva de todas las distorsiones – graves o menos graves – que pueden transformar una preferencia en irracional o no suficientemente racional, un conjunto paradigmático de tales distorsiones sería análogo a los mecanismos que Jon Elster llama “factores causales ciegos y irrelevantes” (*blind and irrelevant causal factors*), por ejemplo, denegación, autoengaño, conformismo, preferencias adaptativas, etc.¹³

PUTNAM 1985, p. 57 ss.; QUINE, ULLIAN 1970, p. 12 ss.; QUINE 1990, p. 6 ss.; VILLA 1999, capp. II-IV; MANIACI 2008, § 8 del cap. II.

¹³ Cfr. ELSTER 1983, cap. I, § 3; ALEXY 1998, p. 120-121; CELANO 2007. Tales requisitos son válidos incluso para autores que adoptan concepciones de la racionalidad práctica y jurídica parcialmente diferentes. Cfr. AARNIO, ALEXY, PECZENIK 1992; AARNIO 1987, p. 195 ss., 225 ss.; ALEXY 1998, p. 160 ss.; DICIOTTI 1999, p. 74, p. 84 ss., 98 ss.; GIANFORMAGGIO 1986; HABERMAS 1985, cap. III, en especial p. 64 ss.; MACCORMICK 1978, capp. VI, VII, X; MORESO 2003, p. 37. En particular, yo sostengo una concepción de la racionalidad práctica y judicial que no sea sólo formal (o internalista) moderada, análoga a la de B. Williams, sino también “limitada” (*bounded rationality*) como la de H. Simon, J. March, y J. Elster. Por esta razón hablo de un “medio (considerado) suficiente” por el agente. Para una definición completa de “discurso racional”, y acerca del conflicto sobre diferentes teorías de la racionalidad, cfr. MANIACI 2008, cap. I. Con respecto a la racionalidad limitada cfr. BYRON M. (ed.), 2004; ELSTER 1983, cap. I; MARCH 1986; MARCH 1998, cap. I; RAWLS 1971, § 64; SIMON 1955; SIMON 1967, pp. 24-27. Acerca de la concepción moderada de la racionalidad formal cfr. WILLIAMS 1981a, 1995a.

Tomamos en consideración el caso del conformismo, esto es, de quien considera tener una razón suficiente para creer y afirmar que una norma (de carácter general) es moralmente justa en virtud de que otros consideran que es moralmente justa¹⁴. El conformismo se puede justificar de muchas formas: en base al argumento de la tradición (“Siempre se ha hecho así”), en base al argumento *ex auctoritate* [“Si el Papa, o Marx, afirman que la norma X (“La eutanasia debe prohibirse”) es justa, entonces la norma X es justa”], o incluso en base a razones *afectivas*¹⁵.

¹⁴ Se presupone que el conformismo del que hablo en el texto es el conformismo de las ideas, de las opiniones y que no debe confundirse con el “conformismo de las acciones” que puede ser completamente racional.

¹⁵ También Max Weber parece considerar la acción conforme a la tradición como una actitud que se posiciona en el límite o más allá del actuar racional: «La actitud rigurosamente tradicional – junto a la pura imitación pasiva (...) – se encuentra precisamente al límite, y muchas veces más allá de lo que se puede definir, en general, como un actuar orientado “de acuerdo al sentido”. En efecto esto constituye muy a menudo una especie de oscura reacción a estímulos habituales, que funciona en el sentido de una disposición una vez que ha sido adquirida». WEBER 1995, p. 22. Consideraciones análogas se pueden encontrar en MARTÍ 2006, pp. 196-197; NINO 1997, pp. 171-172; NUSSBAUM 2001, pp. 303-304. El segundo tipo de conformismo, fundado sobre el argumento *ex auctoritate*, es seguramente irracional en el caso en el que se acepte, como se hace aquí, una concepción metaética no-cognitivist. Si, en efecto, en el ámbito metaético se afirma que no existen (o que no hay pruebas lógicas o empíricas que indiquen la existencia de) *verdades* morales a descubrir (custodiar o difundir), entonces no se puede racionalmente (creer y) afirmar que existen *autoridades morales*, en el sentido en que se afirma que existen “autoridades” en el ámbito científico. Idea defendida por BRINK 2003, p. 114. Existen, sin embargo, buenas razones para afirmar que el argumento *ex auctoritate* sería no suficientemente racional incluso cuando se acepta una concepción metaética cognitivist, en virtud de

De manera ejemplificativa analizaré el tercer tipo de conformismo. Imaginemos que Juan sostenga que “Los seres humanos tienen derecho a no ser torturados” porque *su padre* piensa que todos los hombres tienen tal derecho.

que el cognitivista encuentra numerosas dificultades para otorgar pruebas (lógicas, empíricas o factuales) de la existencia y de la cognoscibilidad de los valores objetivos. Lo que implica una seria dificultad para mostrar *qué valores*, y sobre todo en base a qué criterios, son (objetivamente) justos, de manera tal que él podría o (auto)engañarse o bien creer *por fe* o por intuición personal en la existencia y en la cognoscibilidad objetiva de determinados valores (por ejemplo, la amistad, la democracia, etc.). Por lo tanto, incluso allí donde el cognitivista afirme *por fe* o por intuición personal que existen, y que es posible conocer, objetivamente determinados valores, el debería probar luego que una determinada *persona* tiene las “llaves” de tal conocimiento moral, o que tal conocimiento se puede alcanzar a través de un cierto *texto*, algo que no parece posible hacer. Se presupone aquí que la hipótesis de quien *cae* en la trampa del conformismo de las ideas, haciendo uso del argumento *ex auctoritate*, es diferente a la hipótesis en la cual Juan considera el *consejo* del amigo Pedro (o de otra persona de confianza considerada competente en la materia) sobre una cuestión moral difícil de resolver, como una razón (no concluyente) para adoptar un cierto comportamiento. En este caso, aquello que podría hacer racional la confianza en el consejo del amigo Pedro es el hecho que Juan y Pedro comparten algunos valores de fondo, de cuya interpretación depende la solución de la cuestión moral, el hecho que Juan sabe que Pedro conoce los hechos relevantes y ha analizado las razones a favor y en contra de la cuestión en juego de manera más atenta y profunda de cuanto lo haya hecho Juan, de manera que, hasta que Juan no toma una decisión definitiva sobre la cuestión, él tiene buenas razones (no concluyentes) para pensar que la solución de Pedro, si es suficientemente racional, es aceptable. Agradezco a Francesco Viola por haberme llamado la atención sobre este punto. Sobre la incorrección o insuficiente racionalidad del argumento *ex auctoritate* cfr. AARNIO 1987, p. 197; MARTÍ 2006, pp. 196-197; NINO 1997, pp. 171-172.

¿Existe algo que funcione mal en esta justificación? Antes que nada, no resulta obvio que ella sea lógicamente inválida, dado que Juan podría sostener que su deseo más grande es el de ser estimado, querido o amado por su padre, que su padre se decepcionaría si Juan pensara verdaderamente que la tortura debería ser consentida en algunas circunstancias, por lo cual Juan *parece* (o podría) tener una razón deductivamente válida para pensar que todos tienen el derecho a no ser torturados. Lo que parece no funcionar en este tipo de justificación conformista es que el no ofrece una razón que parezca *relevante*, dado que *no* depende de las preferencias de Juan con respecto a la tortura, sino de preferencias ulteriores de Juan (el querer ser amado por su padre), que transforman en irrelevante aquello que Juan piensa sobre la tortura. Es como si Juan no tuviese en realidad *opiniones propias* con respecto a la tortura, sino que fuese un *contenedor* de ideas de otros.

3. *¿Por qué defender una concepción formal de la racionalidad práctica?*

¿Por qué razón es oportuno defender una concepción de la racionalidad práctica de tipo formal? Y más en general, cuáles son los argumentos comúnmente adoptados para defender las dos concepciones, la formal y la sustancial? Existen fundamentalmente cuatro argumentos que pueden esgrimirse (no obstante alguna asimetría) en favor y en contra de las dos concepciones en cuestión. Un argumento que podemos llamar del lenguaje ordinario o conceptual, uno de tipo ontológico, uno epistemológico y, finalmente, un argumento de carácter ideológico.

No es posible aquí analizar ni tan siquiera sumariamente cada uno de los cuatro argumentos en favor y en contra de la concepción formal y sustancial de las razones para actuar.

En tal sentido, discutiré, sintéticamente, tan sólo el argumento del lenguaje ordinario y el ideológico. Me concentro en ellos porque el primero es considerado por muchos autores, equivocadamente, el argumento más importante y fundamental y corresponde indicar por qué no lo es. En cuanto al argumento ideológico, no es en absoluto más importante que el ontológico o el epistemológico, pero es el del cual menos hablan los teóricos de una concepción sustancial.

El núcleo del argumento del lenguaje ordinario o conceptual (que usualmente se encuentra al inicio de muchas argumentaciones esgrimidas por quienes defienden una concepción sustancial de la racionalidad, tal vez representa el argumento principal¹⁶) es que, en primer lugar, para determinar la concepción correcta de las “razones para la acción”, de la “justificación práctica”, de la “racionalidad práctica”, es muy importante efectuar un análisis de las prácticas cotidianas de argumentación y deliberación. Es decir, efectuar un análisis del modo en el cual las personas *usan* cotidianamente tales conceptos claves (“razón para la acción”, “racionalidad”, etc.) en el discurso moral. En segundo lugar, que el uso cotidiano de expresiones como “tienes (o no tienes) una razón para hacer X”, “estás loco”, “el comportamiento X es racional” refleja (incorpora, presupone) muchas veces una concepción sustancial de la racionalidad, lo que demostraría la corrección de tal concepción.

Resulta innegable, por ejemplo, que muchas personas usan expresiones como “no tienes ninguna razón para hacer X”, “eres irracional”, en el mismo sentido en que lo hace un defensor de una teoría sustancial de la racionalidad. Es muy

¹⁶ Cfr. BRINK 2003, p. 73 ss., p. 90 ss.; REDONDO 1996a, p. 139; Scanlon 1998, p. 37 ss. En general, el argumento del lenguaje ordinario está adoptado por muchos autores como Searle, Putnam, ecc. Cfr. PUTNAM 1985; SEARLE 2003.

común, en efecto, que quien cumple una acción particularmente cruel desde el punto de vista moral (como quien mata un automovilista sólo porque no le ha cedido el paso) sea rotulado como “loco” con independencia de un diagnóstico psiquiátrico, basándose sólo en un juicio de valor. Asimismo es común en el lenguaje cotidiano que Juan afirme que Pedro no *tiene ninguna razón* para hacer lo que hizo, refiriéndose a una forma de comportarse que Juan considera moralmente inaceptable.

Del mismo modo, muy a menudo usamos el término “razón” como si tuviésemos razones para hacer algo con independencia de nuestros deseos. Por ejemplo, cuando decimos que no tenemos ningún deseo, ningunas ganas de hacer algo para la cual existe una obligación y, por tanto, una buena razón, para realizarla¹⁷. La independencia entre las razones y los deseos sería expresión del fenómeno (también típico del lenguaje ordinario) denominado “normatividad de las razones”. Gastar tiempo en analizar qué razones se tienen para realizar una acción, o para descubrir que *no se tienen* buenas razones para cumplir una cierta acción, no tendría sentido si las razones no fuesen una guía de la acción, es decir, si no se considerara que los deseos (y las acciones) tienen que “adecuarse” a las razones identificadas. Si Juan descubre que no hay buenas razones para realizar una acción X, entonces sus deseos deberían como consecuencia *conformarse* a las razones. Esto no sería posible, obviamente, si pensásemos que tener una razón para hacer X significa tener un deseo actual que se considera sería satisfecho por el hacer X. Por el contrario, es posible sí, en algún sentido, podemos separar las razones de los deseos que tenemos¹⁸.

¹⁷ SEARLE 2003, p. 157 ss.

¹⁸ Cfr. BRINK 2003, p. 73 ss.; DANCY 2003, p. 192 ss.; McDOWELL 1998, pp. 104-105; SCANLON 1998, p. 37 ss.; WILLIAMS 1995a, p. 36.

Si el uso cotidiano de expresiones como “no tienes una razón para hacer X”, “estás loco”, “el comportamiento X es racional” refleja a menudo una concepción sustancial de la racionalidad (a más de la creencia en “valores objetivos”), ¿por que eso *no* sería una prueba segura en favor de una concepción sustancial de la racionalidad? Por dos razones fundamentales.

La primera es que el uso ordinario de tales expresiones o conceptos refleja, en otros contextos, una concepción formal de la racionalidad. Así sucede, por ejemplo, cuando afirmamos que el comportamiento X es racional con respecto al objetivo Y, porque representa un medio adecuado, suficiente para alcanzarlo, y ello con independencia de la bondad del objetivo Y perseguido. O bien cuando decimos que *comprendemos* las razones del otro, pero no las compartimos. Muy difundida es, asimismo, la concepción formal de la racionalidad en el ámbito de la microeconomía y de las teorías del consumidor racional.

Todo sin contar además con que una concepción formal o internalista moderada está perfectamente pertrechada para dar cuenta del fenómeno, descrito más arriba, de la “normatividad de las razones”, ya que, de acuerdo a una concepción formal moderada, las razones que Juan tiene *pueden* estar en contraste con sus deseos *actuales*. Es decir, es posible que tengamos «razones de las cuales no estemos al tanto. Tenemos tales razones cuando, no siendo conscientes de algún hecho relevante, no nos damos cuenta, equivocadamente, que hacer X satisficaría un deseo que tenemos y que seguiremos teniendo»¹⁹ luego de haber superado el test que impone una deliberación racional. No sólo es posible que Juan tenga deseos que racionalmente no debería tener, en el sentido de que no sobrevivirían a una argumentación

¹⁹ DANCY 2003, p. 194.

racional, sino también que *no tenga* deseos que racionalmente debería tener.

Según una concepción internalista moderada á la Williams, no obstante, las razones no pueden ser totalmente independientes de los deseos. Más bien, una vez que las preferencias de un agente han superado el test impuesto por el procedimiento argumentativo racional, ellas son obviamente racionales. Esto es, el agente tiene una razón para hacer aquello que satisface tales preferencias. Y no importa con cuanta insistencia alguien quiera convenceros que «tenéis una razón para hacer algo; vosotros podéis siempre resistir diciendo que al momento presente no tenéis ningún deseo que sería satisfecho haciendo lo que éste alguien pretende que hagáis, y que no es posible induciros a tener tal deseo a través» de ningún discurso racional (llevado a cabo en condiciones limitadas)²⁰.

²⁰ DANCY 2003, p. 195. Cfr. también WILLIAMS 1981a, p. 108 ss. «La mayor parte de las cosas que queremos – dice Dancy – las queremos por una razón. Esta razón será usualmente algún bien que nosotros vemos en la cosa que queremos». DANCY 2003, p. 199. Cfr. también RAZ 1986, pp. 140-141; SCANLON 1998, p. 33 ss.; CELANO 2003a, p. 213; ASCOMBE 1972, p. 70 ss. Hemos llegado a uno de los puntos fundamentales de la controversia entre internalistas y externalistas de las razones. Los externalistas piensan que aquello que deseamos, o aquello que es digno de ser deseado, depende en todo o en parte de razones que son independientes de *nuestros* deseos. En el caso de los externalistas extremos como Raz, Dancy o Scanlon, todo aquello que deseamos, salvo casos marginales, o que es digno de ser deseado, depende de razones externas a los deseos, incluidos los deseos últimos. Y las razones, según tales autores, son características *objetivas* (esto es, independientes de los deseos y de las creencias del agente) de las cosas, que las transforman en dignas de ser deseadas. La conclusión de los externalistas es que hay deseos, fines últimos que cada ser humano no tiene ninguna razón para llevar a cabo, que son irracionales o no suficientemente racionales. Según un internalista

Esto quiere decir que las razones que un agente propone en favor de un deseo X no son más que otros deseos (dominantes) más profundos, más fundamentales, a cuya satisfacción está orientado el hacer X. Si esto es verdadero,

de las razones, en cambio, no existen cosas que son *objetivamente* deseables en este sentido, y tal idea es fruto de una ideología encubierta de acuerdo con la cual establecemos cuándo una cosa tiene la propiedad de ser deseable. En otros términos, «no hay *finés en sí mismos*. Aquello que pertenece al mundo de las meras posibilidades futuras se transforma en un fin para nosotros cuando lo adoptamos como *nuestro* fin, lo que hacemos, efectivamente, cuando lo deseamos». DANCY 2003, p. 194. En todo caso, como máximo, existen probablemente cosas que son “objetivamente deseadas o deseables” en otro sentido, esto es cosas que los seres humanos, dada su naturaleza, no pueden no desear, y que no pueden desear de no desear, porque la naturaleza física o biológica misma no se los consiente. Por ejemplo, no existe un ser humano cuyas creencias sean todas falsas o cuyos deseos sean todos contradictorios. Esto es, que no desee tener un mínimo de racionalidad, de conocimiento. En segundo lugar, según algunos antropólogos, neurólogos y psicólogos cognitivos existe una estructura motivacional profunda, radicada en el ADN de los seres humanos, a causa de la cual ningún ser humano puede desarrollar aversión frente a toda forma de “vinculación afectiva” con otro ser, divino, animal o vegetal (salvo graves daños cerebrales). Cfr. MANIACI 2008, p. 64 ss.; SIEGEL 2001, cap. III. ¿Qué probaría todo esto? Si hay cosas que los hombres no pueden, empíricamente, biológicamente, “objetivamente”, desear, ¿se prueba que las razones no están basadas en los deseos? No me parece. Prueba, en contrario, que las razones están fundadas sobre deseos que los hombres pueden tener, no sobre los deseos que los hombres no pueden tener, y que tendrían si fuesen seres que vienen de Marte. Las razones están siempre fundadas sobre deseos, incluso si se trata de deseos que no podemos tener. Si existiesen realmente cosas que los hombres no pueden desear, o bien cosas que “objetivamente” no pueden no desear, esto representaría sin dudas un límite importante a las razones que podemos tener, un límite a nuestra racionalidad, un límite que, sin embargo, no debilita sino que refuerza el nexo interno entre razones y deseos.

entonces el sentido de una concepción moderadamente internalista de la racionalidad consiste en que los *deseos últimos* de un agente no son susceptibles de crítica (o justificación) racional, en virtud de que cualquier fin o deseo último (que un ser humano puede biológicamente tener) es racional²¹.

²¹ Deseos, preferencias, valores son “últimos” si no pueden ser justificados sobre la base de razones *ulteriores*, sin caer en un razonamiento *parcialmente circular*. “Parcialmente circular” en el sentido que la justificación de los así llamados deseos o valores “últimos” reside, ella misma, al menos parcialmente, en aquellos deseos o juicios de valor mismos que habían sido inferidos de deseos o valores últimos. Como subraya WITTGENSTEIN 1958, § 217, «If I have exhausted the justifications I have reached bedrock and my spade is turned. Then I am inclined to say “This is simply what I do”». Cfr. también MACCORMICK 1978, pp. 105-106. Una concepción análoga es defendida por Uberto Scarpelli y Richard Hare. Cfr. SCARPELLI 1982, p. 71, y, en general, cap. III, IV; HARE 1964, p. 69 ss. Hablar de deseos o valores “últimos” no tiene necesariamente una connotación fundacionalista. Dentro de una concepción internalista de las razones y metaética non-cognitivistica moderada resulta probable que no existan “deseos últimos” *cuantitativamente y cualitativamente identificables* (“estos” y no otros), que ocupen la base de una jerarquía de deseos. Cfr. CELANO 2003a, pp. 223-224; MORESO 2003, p. 36. Cuando en el marco de una concepción de la racionalidad formal y metaética non-cognitivistica, así como sucede en (una cierta interpretación d) el método del equilibrio reflexivo, se habla de valores últimos, el término “último” es siempre utilizado en un sentido “relativo”. La justificación puede partir desde arriba, de juicios de carácter más general (principios o valores), y dirigirse hacia abajo (los juicios de carácter menos general, por ejemplo las reglas), o bien puede partir desde abajo y dirigirse hacia arriba. Por tanto la calificación de un juicio de valor como “último” es *relativa*, y depende de cual sea el punto de partida de la justificación, si los juicios de valor menos

En segundo lugar, el hecho de que en el lenguaje cotidiano, el uso de expresiones como “no tienes ninguna razón para hacer X” refleje comúnmente una concepción sustancial de la racionalidad (o la pretensión de objetividad de los valores morales) puede ser eficazmente explicado de muchos modos (no incompatibles entre ellos)²². Recordaré tres.

Una explicación clásica, y todavía convincente, de la persistencia de la creencia en una racionalidad “sustancial” (o en los “valores objetivos”) es que se trata de *wishful thinking*, esto es, de una creencia basada sobre deseos. En este caso el deseo de una ley eterna, inmutable, dictada por la razón, que pueda dispensar al hombre de la angustia que lleva con sí la realización de elecciones moralmente difíciles. No creo poder expresar esta idea mejor de cuanto lo ha hecho Alf Ross:

«La fuerza motriz de la metafísica en el campo moral y religioso está constituida por el miedo a las vicisitudes de la vida, a la transitoriedad de todas las cosas, a la inexorabilidad de la muerte (...). Este miedo se conjuga en los problemas morales con el miedo a tener que hacer elecciones y a tomar decisiones en circunstancias que cambian, bajo la propia responsabilidad. En consecuencia, buscando la justificación de nuestras acciones en principios inmutables externos a nosotros mismos, buscamos liberarnos del peso de la responsabilidad. Si hay una ley independiente de nuestras elecciones y de nuestro placer, que nos viene dada como verdad eterna basada sobre la voluntad de Dios o sobre un conocimiento *a priori* de la razón y nos dicta el “justo” modo de actuar, entonces nosotros, obedeciendo

generales o aquellos que poseen un elevado grado de generalidad e indeterminación (principios y valores). Cfr. Maniaci 2008, p. 217 ss.

²² Cfr. BRINK 2003, p. 27 ss.; MACKIE 1977, p. 30 ss., p. 42 ss.

esta ley universal, somos tan sólo partículas obedientes de un orden cósmico y somos exonerados de toda responsabilidad»²³.

¿Por qué una concepción formal de la racionalidad no estaría bien pertrechada para disolver la angustia que deriva del llevar adelante *elecciones* moralmente difíciles, por no decir trágicas? Porque si se comparte una concepción de la racionalidad formal (y una concepción metaética no-cognitivista) no hay *razones* concluyentes, irrefutables, que establezcan cuáles son los valores morales *últimos*, fundamentales, que cada ser humano debe llevar a cabo en el curso de la propia existencia. Más bien, todos los “valores últimos” (desde el punto de vista de la racionalidad) se encuentran en el mismo plano de paridad²⁴.

Se encuentran afectadas por formas análogas de *wishful thinking* muchas concepciones ético-políticas que buscan resolver los problemas de bioética (eutanasia, aborto, etc.), los dilemas de la democracia representativa en los Estados constitucionales de derecho, la cuestión de la protección de los derechos humanos (de las mujeres, de las minorías étnicas) en los países no occidentales, concepciones, en definitiva, elaboradas por autores que desean fuertemente poder dialogar con (y sobre todo poder convencer racionalmente a) todos los miembros de la propia comunidad o

²³ ROSS 1965, p. 247. La misma idea es compartida por POPPER 2002, p. 101.

²⁴ La misma idea es compartida por los existencialistas: «If God does not exist, are we provided with any values or commands that could legitimize our behavior. Thus we have neither behind us, nor before us in a luminous realm of values, any means of justification or excuse. We are left alone, without any excuse». SARTRE 1975, p. 352 ss. Cfr., también, KORSGAARD 1995, p. 328.

todos los pueblos del mundo, prescindiendo de cuán diferentes sean en términos de edad, etnia, religión, etc. Que tal pretensión pueda llevarse a cabo es ampliamente deseable, pero eso, por sí solo, no puede justificar racionalmente la creencia de que sería realmente posible. Si resulta altamente improbable que los seres humanos de diferentes lugares *no tengan* algún valor en común, como conocimiento, afectividad, juego, placer, belleza, etc., sin embargo resulta que tales valores son de hecho interpretados, y se pueden interpretar, en formas radicalmente diversas²⁵.

Una segunda explicación es que no sólo sentimos angustia frente a la dificultad (a veces trágica) de las elecciones morales, sino también frente al *Mal*. Tenemos una enorme dificultad para comprender cómo algunas personas pueden sentir tanto odio de modo tal de realizar actos de violencia inauditos (pensemos en las masacres de los ebreos, gitanos, homosexuales, cometidos por los nazis; en los genocidios de las poblaciones autóctonas en América cometidos por los colonizadores). “Irracionalidad”, “locura”, serían los nombres (entre otros) que damos al lado oscuro de la naturaleza humana, para estigmatizar la distancia sideral que nos separa de personas (como los nazis) con las cuales, justamente, parece que tenemos menos en común (o querríamos tenerlo) que con los *bonobos*, monos antropomórficos que usualmente resuelven los conflictos no por la guerra o la violencia, sino mediante juegos sexuales.

En tercer lugar, la difusión de un lenguaje de las razones de carácter “sustancial” podría depender de la exigencia de hacer más certera la obediencia a algunos preceptos morales y jurídicos, a través de algo que atribuya a tales preceptos

²⁵ Cfr. MARTÍ 2006, p. 29 ss., p. 97 ss., 106 ss., sobre el cual cfr. MANIACI 2009. El mismo “wishful thinking” se puede encontrar en KORSGAARD 1995, p. 328.

un fundamento “objetivo”, como una ley eterna e inmutable que gobierna el cosmos y que sea racionalmente cognoscible. En definitiva un *quid* que pueda aumentar la presión psicológica ejercitada sobre los miembros de la comunidad para que obedezcan, a través no del simple temor a una sanción coercitiva aplicada por otro ser humano, sino mediante una *falsa conciencia* que, interiorizada por los individuos, extinga toda instancia de rebelión²⁶.

En conclusión, podríamos preguntarnos si el argumento del lenguaje ordinario resulta al final tan interesante como pretende serlo. La investigación dirigida a analizar el lenguaje ordinario, el uso de ciertas expresiones como “no tienes una razón para hacer X” o “el comportamiento X es irracional” ¿no indica simplemente el significado que una cierta comunidad, *de hecho*, atribuye, más o menos conscientemente, a ciertas expresiones? Incluso si asumimos que una tradición filosófica y metaética bien arraigada ha dejado una marca indeleble en nuestro modo de argumentar cuando resolvemos problemas morales, ¿por qué todo eso debería interesarnos? ¿No podríamos comenzar a argumentar de manera diferente, evitando los errores del pasado?²⁷ En segundo lugar, incluso si la concepción presupuesta, incorporada, subyacente al lenguaje ordinario, fuese una

²⁶ Sobre el punto cfr. MACKIE 1977, pp. 43-45.

²⁷ Tampoco es verdad que la pretensión de objetividad, o la existencia de una verdad moral o de razones externas, sea un presupuesto necesario, transcendental (como el principio de no-contradicción lo es por Aristoteles), de la argumentación práctica o moral, ni es verdad que no podemos argumentar sin presuponer la existencia de una verdad moral. En otros términos, la pretensión de objetividad del lenguaje moral es sólo una pretensión normalmente implícita, tácitamente presupuesta, en muchas argumentaciones morales y políticas.

concepción sustancial de la racionalidad, incluso si ella fuese la concepción que subyace al “sentido común” o parte de la “psicología popular”, ¿sería esto una prueba de que existen, en el mundo externo, razones externas u objetivas? La verdad es que me parece que no²⁸. No llevaré más allá éste punto. No es necesario. Incluso en el caso de que el argumento del lenguaje ordinario no fuese invalido en general²⁹, como al contrario creo, resulta en cuanto argumento en

²⁸ «That we can talk about something *as though it were real*, that we can nurture a practice of giving reasons, does not suffice to underwrite the objectivity of any domain. Objective domains must generally answer to the world at some point: only then can we distinguish mere hegemonic conventions from practices of argument about genuinely objective domains (...) here is a difference between what is real and what we merely talk about as though it were real». LEITER 2007, p. 251.

²⁹ Que el argumento del lenguaje ordinario es invalido en general es evidente en cuanto una concepción de la racionalidad puede ser (abstractamente) considerada (como mínimo) una concepción de la mente humana (que solucione el problema mente-cuerpo u otros problemas de filosofía de la mente), o bien una concepción relativa a cómo debemos usar el término “racionalidad” en el lenguaje de la ciencia y de la política (¿qué definición explicativa corresponde? ¿cuáles deberían ser, dentro de los usos existentes, los referentes del término racionalidad?), o bien, al final, una concepción ontológica, esto es relativa a si existen “razones externas”, conectadas a la existencia de “valores objetivos”, en el mundo, y relativa a si, y de qué manera, las razones pueden “motivar” un ser humano (o las tres cosas juntas). Ahora bien, el internalismo y el externalismo de las razones para la acción no me parecen concepciones que resuelvan de manera específica el problema mente-cuerpo, en el sentido de que existen versiones moderadas de una y otra compatibles con los datos científicos, neurobiológicos y antropológicos disponibles. Si las consideramos definiciones explicativas o concepciones ontológicas el argumento del lenguaje ordinario no sirve para nada. El modo en el cual, de hecho, hablamos, argumentamos, no puede ser una razón

favor de la concepción sustancial del todo débil. El análisis del discurso práctico y del uso de sus conceptos fundamentales muestra, en forma evidente, que el lenguaje moral del siglo XX y XXI porta las marcas, como un rostro marcado por el tiempo, de todas las concepciones éticas y meta-éticas, antiguas y recientes, realistas y antirealistas (en metaética), formales y sustanciales de la racionalidad, que lo han *infectado*. Concepciones, todas éstas, que coligen entre sí y que han dejado una huella en un uso lingüístico o conceptual extendido. De tal modo que el análisis del discurso moral no otorga ningún argumento concluyente en favor de ninguna de las teorías de las razones para actuar en competencia, dado que otorga argumento a ambas³⁰.

4. *La ideología subyacente a una concepción sustancial de las razones para actuar*

La presuposición de fondo que subyace a una concepción sustancial de la racionalidad (según algunos autores, típicamente kantiana³¹) es que existe una relación conceptual

(concluyente) para establecer cómo *debemos* usar el término “razón”, qué debemos clasificar como “racional” en el lenguaje de la ciencia y de la política, ni sirve tampoco para establecer cuáles entes o entidades (“valores objetivos”) forman parte del mobiliario del mundo (salvo considerar, de manera equivocada, que la pretensión de objetividad del lenguaje moral es un presupuesto necesario, trascendental, del lenguaje ordinario). Cfr. nota 29.

³⁰ El mismo argumento se encuentra en CELANO 2003b, pp. 77-79; WALDRON 1999, pp. 171-172.

³¹ Cfr. DANCY 1993, pp. 9-10; MCDOWELL 1998, p. 77 ss.; KORSGARD 1995, p. 331. Es importante decir que para algunos autores Kant sería un internalista de las razones, y no un externalista, o que Kant

entre racionalidad y moral. En el sentido de que una persona gravemente inmoral es, *ipso facto*, irracional, insensata, loca (o no suficientemente racional). Aquel que no observa las reglas que la “moral” le impone no es tan sólo malvado. Ha perdido el buen sentido o la sensatez. Una variante moderada de esta tesis es la idea según la cual una persona inmoral, una persona que piensa, dice y hace cosas (gravemente) inmorales, no es (del todo) irracional, sino que hace *afirmaciones*, o tiene preferencias, o toma decisiones irracionales (o no suficientemente racionales)³².

El problema es que parecen existir algunas consecuencias normalmente (¿inevitablemente?) producidas por el uso de expresiones como “Juan es irracional”, “Juan no tiene ninguna razón para hacer X”. Es muy difícil dialogar con un niño (pequeño) o con un esquizofrénico paranoico, con miras a establecer qué cosa sería la cosa más justa a realizar en un cierto momento, o en qué consistiría su *propio bien*, porque (como suele decirse en ámbito jurídico) se trata en general de una persona incapaz de querer y entender o básicamente incompetente. Del mismo modo pocos (o nadie) en una asamblea legislativa, o en una reunión de condominio, tomarían en serio afirmaciones consideradas falsas o claramente incoherentes³³. La consecuencia principal, entonces, que deriva del uso de la expresión “X (un discurso, una

mismo quería serlo. También se podría decir que Kant está equivocado o que hay una incoherencia en su teoría.

³² «A plausible example is the pyromaniac’s pleasure in watching a building burn (...). No right-minded person who is capable of these pleasures would suppose that he had good reason to seek them. They are clearly not goods in the full-fledged sense (...) We might say that they *make intelligible*, but not rationalize, a choice to pursue them». QUINN 1993, p. 248.

³³ Si no está, quizás, el fin de manipular al otro.

acción, etc.) es irracional o no racional” parece ser la clausura de todo espacio argumentativo (o peor, la marginación del agente). Y no parece que tal consecuencia pueda ser fácilmente eliminada (mediante una definición explicativa de “racionalidad”) ni que tenga sentido hacerlo³⁴.

Estas consecuencias se multiplican si se adopta una concepción externalista o sustancial de la racionalidad, dada la conexión entre racionalidad y moral. Se instaura, en efecto (en modo más o menos consciente), una analogía entre una persona que tiene una convicción ideológica (muy) diferente de la nuestra y un esquizofrénico o un neurótico afectado por un comportamiento obsesivo-compulsivo. Se ponen, también, sobre el mismo plano discursos en los cuales se defienden tesis normativas que no compartimos y discursos que no son suficientemente racionales porque están afectados de una grave incoherencia, o basados en creencias consideradas (por la comunidad científica) falsas. De tal modo, se induce a un sujeto a revisar sus posiciones, bajo la acusación de irracionalidad, o (lo que está conectado) pierde sentido cualquier diálogo con el otro en tanto que éste insista en no cambiar de idea³⁵.

³⁴ Esto implica que el argumento “ideológico” es utilizable en la medida en la cual tomamos al internalismo y al externalismo de las razones como concepciones relativas a qué *debe* ser considerado, clasificado, definido como “racional”, no (sólo) como concepciones ontológicas. Por otra parte el uso de este argumento demuestra que probablemente no es posible separar, en el caso de los términos “razón” o “racionalidad”, la cuestión a qué considerar “racional” y la cuestión relativa a como “tratar” quien o qué es considerado racional o irracional.

³⁵ Con las palabras de Williams: «There are of course many things that a speaker may say to one who is not disposed to F when the speaker thinks that he should be, as that he is inconsiderate, or cruel, or selfish, or imprudent; or that things, and he, would be a lot nicer if he were so motivated. Any of these can be sensible things to say. But

Para comprender mejor porqué tenemos todo para ganar, y nada que perder, adoptando una concepción formal de la racionalidad, en lugar de una concepción sustancial, es oportuno hacer referencia a *cuatro* ámbitos de aplicación: psiquiatría, proceso penal, derecho penal, y el espacio de la discusión jurídica y política. Imaginemos el caso de un hombre – Bill – que mata a otros hombres, por dinero o por el gusto de hacerlo. Lo mismo se podría hacer con un nazi, cuya ideología es coherente y basada sobre creencias científicamente correctas (admitido que exista un nazi tal, cosa lógicamente posible aunque históricamente improbable). ¿Tenemos buenas razones para considerar a Bill irracional o considerar sus acciones, sus preferencias no racionales *por el sólo* hecho de que (como creo) son inmorales? No me parece. Vayamos en orden.

En lo que refiere a la psiquiatría, si se adopta una concepción sustancial de la racionalidad, se produce o puede

one who makes a great deal out of putting the criticism in the form of an external reason statement seems concerned to say that what is particularly wrong with the agent is that he is *irrational*. It is this theorist who particularly needs to make this charge precise: in particular, because he wants any rational agent, as such, to acknowledge the requirement to do the thing in question (...). But the formulation in terms of reasons does have an effect, particularly in its suggestion that the agent is being irrational, and this suggestion, once the basis of an internal reason claim has been clearly laid aside, is bluff». WILLIAMS 1981a, pp. 110-111. Como dice Bobbio, «la pretensión de la razón de dictar leyes es el producto de una falsa conciencia, de un autoengaño, de una visión ideológica del derecho que satisfaga la aspiración de vivir en un mundo en el cual estén asegurados valores absolutos y estos valores puedan ser reconocidos e impuestos con la misma fuerza vinculante con la cual por siglos se ha creído que la naturaleza revelaba e imponía a la mente humana sus leyes». BOBBIO 1987, p. 88.

razonablemente producirse un efecto *terrorífico*, esto es la transformación de la psiquiatría en una pseudo-ciencia militante, donde el concepto mismo de patología mental (y *a fortiori* el de “incapacidad de entender y querer”) estaría fuertemente condicionado de juicios de valor de los psiquiatras, con las consecuencias devastantes ya vistas en el pasado cuando se consideraba la homosexualidad una enfermedad mental. En otros términos, Bill podría ser considerado “loco”, o “mentalmente inestable”, por el sólo hecho de ser (considerado) inmoral. Y no creo que tal clasificación honraría el rigor científico que incluso categorías y conceptos utilizados por la psiquiatría y la psicología criminal deberían detentar.

En segundo lugar, en cuanto concierne el proceso penal, no hay que olvidar que calificar una acción como irracional o no suficientemente racional (en cuanto malvada) coloca normalmente, o podría hacerlo, a la persona que adopta ese comportamiento en un plano de *inimputabilidad penal*, por tanto de irresponsabilidad en el ámbito jurídico penal, como sucede en muchos Estados de derecho constitucional a quienes han cometido un delito y que son juzgados (de manera permanente o no) como “incapaces de entender y querer”. Esto significa, en general, que la persona que ha cometido el delito y que es juzgada como no suficientemente racional (*en cuanto malvada*) no será *penada* con una sanción, como la privación de la libertad por un cierto tiempo, proporcional al delito cometido y con el propósito de “afligir” al culpable (“retribuyendo mal por mal”), prevenir futuros delitos y reeducarlo. Más bien el culpable será sujeto a un juicio diferente, probablemente carente de ciertas garantías, que culminaría con un tratamiento *reeducativo* y terapéutico, que podría durar *sine die*, esto es, hasta la curación del sujeto. O bien podría, luego de poco tiempo, obtener la libertad como consecuencia de ser considerado no imputable, no responsable.

En tercer lugar, si Bill estila matar otras personas para ganar dinero y por el gusto de hacerlo, creo que es razonable esperar que la comunidad organizada, a los fines de protegerse, ejercite la coacción en contra de él, condenándolo, luego de un justo proceso, a cadena perpetua. ¿Es esta una acción que no se puede llevar a cabo si adoptamos una concepción formal de la racionalidad? ¿Tenemos necesidad de considerar loco a Bill, o a los nazis, o su ideología, para condenarlos a cadena perpetua? Obviamente que no.

Por último, desde el punto de vista de los lugares jurídicos y políticos donde se ejercita la razón pública (Parlamentos, Cortes supremas, TV, periódicos, etc.) creo que una concepción sustancial de la racionalidad se presenta como poco compatible con los valores de la democracia deliberativa, de la igual participación en el debate público, de la tolerancia de las ideas de los otros, del antipaternalismo moderado de John Stuart Mill y de Joel Feinberg³⁶. *Rotular* como locos o no suficientemente racionales las ideas políticas de los adversarios (cuando no los adversarios mismos), por el sólo hecho de no compartirlas, eleva la conflictividad política y social y hace imposible, o muy difícil, la obtención de un diálogo público, abierto, imparcial, entre diversos “actores institucionales”, tanto en Parlamento como en una Corte suprema, un diálogo en el cual cada uno de los participantes se esfuerza por analizar las razones pro y contra una cierta tesis y por replicar las objeciones de otros. Esto no quiere decir que tal incompatibilidad subsista también entre pluralismo cultural, democracia deliberativa y metaética cognitivista o realista. Esto en la medida en que un cognitivista moral podría (coherentemente) no compartir,

³⁶ La misma idea es compartida por FEINBERG 1986, p. 110 ss., que cita también J. RAWLS, *A Theory of Justice*, por que comparte la misma concepción formal de la racionalidad. Cfr. RAWLS 1971, § 64.

aunque esto no suele ocurrir y puede resultar problemático, una teoría sustancial de la racionalidad, aunque no vale lo inverso. Sostener una teoría sustancial de las razones es muy difícil, por no decir del todo implausible, sin compartir una concepción metaética cognitivista.

No querría, llegados a este punto, ser mal entendido. No estoy sosteniendo que uno de los argumentos comúnmente adoptados “en favor” de una concepción sustancial de la racionalidad sea un argumento ideológico. Ni que todos los defensores de tal concepción de la racionalidad compartan una ideología en algún sentido intolerante o quieran, deliberadamente, engañar a sus adversarios políticos. Lo que sostengo es que una teoría sustancial de la racionalidad da lugar a una consecuencia *necesaria*, inevitable, generalmente llamada, negada, ferozmente removida por sus defensores: ser difícilmente compatible con los valores de la igual participación en el debate público, de la democracia deliberativa, y del antipaternalismo (á la Feinberg)³⁷. Que esto es

³⁷ ¿Por qué una teoría de las razones externas es *poco o difícilmente compatible* con los valores de la tolerancia, de la democracia deliberativa? ¿Por qué *difícilmente compatible*? Porque no estoy seguro de que se trate de una incompatibilidad absoluta, lógica (probablemente no la hay). Más bien una teoría de las razones externas parece, normalmente, en la mayoría de los casos, incompatible (y esto dependiendo de su formulación o su concretización) con los valores antes referidos. Se podría afirmar que existe, *quizás*, un sólo caso de compatibilidad. Esta se daría en la hipótesis de que alguien (y este parece ser, por ejemplo, el caso de Bruno Celano y otros autores, cfr. CELANO 2006, 2007) sostenga una concepción de las razones externas para la acción con (al menos) cuatro características: 1) por sobre todo pluralista, no monista; 2) que sea fuertemente pluralista en el sentido que todos o la mayor parte de los ideales puedan “transformarse” en válidas razones de manera tal de considerar no suficientemente racionales pocos *ideales*, o pocas convicciones ético-políticas, como el racismo o el nazismo; 3) que sea moderada como lo es,

un problema grave para los teóricos de una concepción sustancial se ve en el hecho de que algunos autores contemporáneos, como Thomas Scanlon y John McDowell, no obstante ser férreos defensores de una concepción sustancial de la racionalidad, buscan *explícitamente* evitar implicaciones ideológicas tan incómodas, intentando defender una versión *moderada* de una teoría sustancial de las razones³⁸.

desde este punto de vista, la teoría de Scanlon, en el sentido de no calificar como irracionales (sino más bien no suficientemente racionales) discursos, acciones o personas sólo porque son juzgadas como inmorales; 4) y, por último, que defenda expresamente los valores de la tolerancia, del liberalismo, de la democracia deliberativa, del antipaternalismo moderado. No obstante, asumiendo, sin conceder, que el nazismo, como históricamente conocido, es una ideología racionalmente sostenible incluso desde el punto de vista de una concepción formal de la racionalidad (cosa improbable, por qué, por solo citar un ejemplo, el concepto de “raza superior” es científicamente infundado y ridículo. Asumiendo que se trata de una ideología (una vez eliminadas creencias falsas y contradicciones) a tal punto irrazonable que no vale tan siquiera la pena perder tiempo y recursos en los Parlamentos y en las Cortes de Justicia para refutarla, me parece, no obstante, que subsiste un error categorial, por no decir inútil, además de peligroso, en el calificar como no racional incluso un deseo “extremo” como el de vivir dentro de una comunidad cerrada y “purificada”, de hombres y mujeres blancos, así llamados “sanos” (esto es, sin handicap en el sentido tradicional), heterosexuales, cristianos, *no-comunistas*, etc., deseo a veces llevado adelante hasta llegar a la extrema consecuencia del aniquilamiento del *otro*. Si queremos quitarles la palabra a los criminales nazis, marginarlos intelectualmente y políticamente, o encerrarlos en la cárcel y tirar la llave, como sería justo hacer, ¿tenemos necesidad de pensar que (sus “ideales”) son necesariamente *locos o desquiciados*? No creo. Y no creo que esta “patente de irracionalidad”, así atribuida, haga progresar los estudios de criminología y psiquiatría. ¿Por qué no aceptar la *banalidad del mal*?

³⁸ Un análisis de los argumentos elaborados por Scanlon en *What We Owe to Each Other* (Scanlon 1998, cap. I) y por McDowell, en *Might*

Por ejemplo, tanto Scanlon como McDowell afirman que no es oportuno calificar una persona como irracional sólo por no compartir con nosotros ciertos valores morales³⁹. Es más, Scanlon parece usar la expresión «open to rational criticism» (también) para indicar comportamientos o actitudes que son tan inmorales que implican un defecto de racionalidad⁴⁰. Un segundo elemento de *moderación* consiste en que muchos teóricos sustanciales, que son también objetivistas en moral, consideran que el *bien* es objetivo, pero plural, que los valores “objetivamente” justos, los valores o deseos para los que existe alguna razón en favor de su realización son siempre una pluralidad irreductible, conflictual, según algunos incluso inconmensurable⁴¹. De modo que también las razones para actuar son “plurales” y sólo *algunos* podrían ser considerados como deseos irracionales o no suficientemente racionales (i.e. que no se tiene ninguna razón para llevar a cabo lo que ellos indican).

No obstante todos estos *caveat*, no obstante tales moderaciones sean seguramente apreciables, no se elimina el efecto ideológicamente peligroso que deriva del uso sistemático de un lenguaje *sustancial* de las razones. Por tres motivos. En primer lugar, sostener que una persona no es irracional, si quiere realizar ciertos deseos, pero formula ciertas afirmaciones o cumple acciones irracionales, es menos grave, pero es siempre un lenguaje fuertemente “problemático” que hace, desde mi punto de vista, impracticable cualquier debate público dentro de un Parlamento o una Corte constitucional.

En segundo lugar, si decimos que Juan no tiene *ninguna*

There Be External Reasons? (cap. V de MCDOWELL 1998), está en MANIACI 2008, cap. II, § 10.

³⁹ Cfr. MCDOWELL 1998, p. 77-78, pp. 103-104, 107; SCANLON 1998, p. 25 ss.

⁴⁰ Cfr. SCANLON 1998, p. 27 ss.

⁴¹ Cfr. SCANLON 1998, cap. I-II; CELANO 2006, p. 133 ss.

razón para suicidarse, no porque Juan tenga un delirio paranoico o tenga informaciones (claramente) falsas sobre la realidad, sino porque suicidarse es inmoral, o bien si decimos que la decisión de suicidarse es, no irracional, sino criticable desde el punto de vista de la racionalidad (*open to rational criticism*), seguramente el efecto *represivo* es menor, pero está siempre presente, dado que si una decisión es criticable desde el punto de vista de la racionalidad esto quiere decir que ella no satisface (al menos) uno de los criterios en base a los cuales se determina aquello que es racional.

Todo esto, sin tener en cuenta que resulta muy difícil separar, más allá de un cierto límite, el juicio sobre las preferencias y las acciones de una persona, del juicio sobre la persona misma. Si Juan continúa (creyendo y) afirmando que una cierta acción, considerada por una comunidad X irracional o poco racional (en cuanto profundamente inmoral), es (racional y) moralmente defendible, entonces probablemente, en el corto o mediano plazo, también Juan será considerado por esa comunidad como loco o criticable desde el punto de vista de la racionalidad.

En el ámbito de una concepción pluralista moderada á la Scanlon existiría, en efecto, una rara disarmonía, una incoherencia, entre una concepción de la racionalidad y de la enfermedad mental (una persona no es irracional o loca si quiere hacer aquello que consideramos que es moralmente inaceptable hacer) y una concepción de las razones para la acción (Juan no tiene ninguna razón para hacer aquello que pensamos que es moralmente inaceptable hacer, o sus preferencias o acciones son no suficientemente racionales). Es como si dijésemos: Bill mata gente periódicamente por dinero y por el gusto de hacerlo. Sin embargo, Bill no es, por eso sólo, irracional o está mentalmente disturbado. Ni sus preferencias ni sus acciones son irracionales. Por tanto, la psiquiatría, en relación o no a un proceso penal, no necesita considerarlo tal. Sin embargo, Bill no tiene *ninguna razón* para matar a otras personas por dinero y por el gusto de hacerlo, ningún argumento racionalmente

válido que justifique su conducta, por lo tanto su preferencia, la argumentación que la justifica, y la acción en cuestión no son perfectamente racionales o suficientemente racionales.

Un externalista moderado podría objetar que puede pasar que algunos discursos o algunas acciones de personas (que, *qua personas*, son juzgadas) “racionales” no sean suficientemente racionales porque, desde un punto de vista formal, contienen contradicciones, se fundan en creencias falsas, etc. Es cierto. No obstante personas (suficientemente) racionales no mantienen la creencia o la afirmación que el discurso que contiene una contradicción o una afirmación falsa es correcto. Ni continúan actuando en base a él. Normalmente abandonan la creencia falsa o eliminan la contradicción (una vez descubierta). ¿Qué hay que decir, en cambio, si Bill continúa sosteniendo que es justo matar a otros seres humanos por dinero y por el gusto de hacerlo? ¿Deberíamos considerarlo loco? ¿No existe el riesgo, adoptando una concepción externalista, aunque moderada, de considerarlo tal (o que los psiquiatras y psicólogos lo consideren así)? ¿No existe el riesgo, en este caso, que se produzcan las consecuencias fuertemente negativas indicadas más arriba en el ámbito del proceso penal y de la psiquiatría?⁴² Claramente sí.

⁴² A esta altura (imagino) Scanlon podría objetar que existen ya sea trastornos graves de la personalidad, como depresión, desordenes maníacos de la personalidad, esquizofrenia, ya sea otros trastornos de la afectividad, de la personalidad, menos graves debido a que por ejemplo no satisfacen todos los requisitos previstos para un determinado desorden (sino tan sólo uno de ellos), o no son bastante persistentes en el tiempo, o no repercuten en un malestar o una alteración grave o significativa de la vida laboral y social del sujeto. Los trastornos graves son aquellos de los cuales se ocuparía la psiquiatría forense, y que son relevantes a los fines de determinar, por ejemplo en el proceso penal, si y en qué medida un sujeto fuese capaz, al menos provisoriamente, de entender y querer el delito

Finalmente, si los valores o deseos para los cuales Juan tiene alguna razón para llevarlos a cabo son siempre una pluralidad irreductible, conflictual, de modo tal que sólo *algunos*

cometido. Los trastornos menos graves no serían relevantes a tal fin. Y entre ellos, en esta hipotética concepción à la Scanlon, existirían (además de determinadas neurosis) también "trastornos" derivados de la persistencia de determinadas preferencias y tendencias a actuar de ciertas maneras, como por ejemplo la tendencia de Bill a matar a otros seres humanos por dinero o por el gusto de hacerlo, o actitudes misóginas, etc. Sin embargo, éste es precisamente el punto. No creo que la separación entre trastornos graves y menos graves (que obviamente debemos hacer) deba ser realizada de esta manera. Incluso si afirmamos que Bill no es loco o del todo irracional, sino que tiene un trastorno de la personalidad menos grave, debido a que no tiene alucinaciones sino que le gusta en modo constante y sistemático matar por dinero o por el gusto de hacerlo, tal clasificación lleva consigo consecuencias. En el sentido de que las acciones de quien tiene un trastorno de la personalidad menos grave (neurosis) son *normalmente* consideradas acciones mayormente excusables, acciones por las cuales el sujeto no es (o es menos) responsable jurídicamente o bien que no ha cumplido intencionalmente o dolosamente. Tal como ocurre a quien realiza u omite realizar una acción (dando lugar, por ejemplo, a un homicidio) por causa de un ataque de pánico, de una reacción fóbica intempestiva, de un momento depresivo o de un comportamiento obsesivo-compulsivo, lo cual no impide que sea juzgado en conjunto como suficientemente racional. En tal sentido es posible, además de oportuno, separar, dentro de ciertos límites, la irracionalidad de la persona de la irracionalidad de sus decisiones y acciones. Es posible, en otros términos, que *una acción* de una persona sea juzgada irracional o no suficientemente racional aunque no estemos dispuestos a decir que la persona misma lo es. Por ejemplo, si alguien posee una fobia, algunas de sus acciones podrían no ser racionales, pero no diríamos que es loco o irracional como persona. Justamente, lo que cuenta en la mayor parte de los procesos penales es el estado mental cuando se ha llevado adelante la acción, esto es, como es calificada la acción cometida (durante un ataque de pánico, de depresión, etc., incluso provisorio). En segundo lugar, dado

constituirían los deseos considerados irracionales o no suficientemente racionales, esto no excluye en absoluto las implicaciones poco compatibles con los valores de la igual participación al debate público y de la democracia deliberativa, pero las *circumscribe* a algunos deseos tan sólo, no a todos. Esto, dejando a salvo que no se comprende cómo se podría delimitar de modo plausible el confin entre la pluralidad irreductible, conflictual, inconmensurable de deseos que se tiene alguna razón para realizarlos y aquellos que, en cambio, *desafortunados*, no se tiene ninguna razón para realizarlos.

¿Qué razones ontológicas y epistemológicas existirían, en efecto, para establecer esta línea divisoria? Ninguna, según creo (esto es, ninguna que no depende de alguna arbitraria y fantástica *weird metaphysics*), de modo tal que la separación entre la pluralidad conflictual, de deseos “buenos”, por tanto racionalmente aceptables, y el conjunto de aquellos “malos”, por tanto racionalmente inaceptables, sería (con alta probabilidad) otorgada *en último análisis* por consideraciones ideológicas (por tanto arbitrarias) con las consecuencias que ya conocemos.

que existe un desacuerdo profundo sobre aquello que es moralmente correcto, es del todo inoportuno que existan sistemáticamente (de manera contundente) juicios de valor morales entre los criterios que determinan el uso científicamente correcto en la psiquiatría como en la psicología, en el proceso penal como en la filosofía del derecho y moral, de términos como “racionalidad”, “incapacidad de entender y querer”, “enfermedad mental”, “trastorno de la personalidad”. La psiquiatría contemporánea, en efecto, considera varios tipos de trastorno de la personalidad: depresivo, esquizofrénico, disociativo, de ansiedad, etc., pero no considera que existan trastornos de la personalidad como el del asesino, del violador, del mafioso o del estafador. Cfr. DSM-IV, manual de diagnóstico de los trastornos de la personalidad, escrito por la *American Psychiatric Association* y muy difundido y aplicado en todo el mundo.

En conclusión, si es verdad que el argumento del lenguaje ordinario se muestra no concluyente, y si los argumentos de carácter ontológico y epistemológico, que en esta sede no he podido analizar, no fuesen considerados convincentes para rechazar una concepción sustancial de la racionalidad, aunque creo que lo son⁴³, pienso que la ideología

⁴³ Una buena estrategia argumentativa para defender el internalismo de las razones, y rechazar el externalismo de las razones, consiste en la defensa del no-cognitivismo (o no-realismo) ético (o en general de los valores, dado que se podría afirmar que no todos los valores son necesariamente morales) y en el rechazo del realismo (o cognitivismo) moral (o de los valores). Esto por varias razones. En primer lugar, el externalismo de las razones puede ser *razonablemente* defendido sólo sobre la base de una teoría metaética realista, dado que si las razones no están basadas, fundadas, sobre (nuestros) deseos, deben estar basadas (presumiblemente) sobre valores objetivos. Por tanto, *caído* el realismo moral (o el objetivismo de los valores), *a fortiori* no puede que caer también el externalismo de las razones. En segundo lugar, la mayoría de los realistas morales es externalista de las razones para actuar. Por tanto, argumentar contra el realismo moral (o el objetivismo de los valores) puede considerarse un modo “standard” de encarar la cuestión. Ahora bien, la objeción ontológica y epistemológica más fuerte elaborada en contra el realismo moral (o el objetivismo de los valores) y el externalismo de las razones es el argumento que Mackie llama *from queerness*: «Even more important (...) is the argument from queerness. This has two parts, one metaphysical, the other epistemological. If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we were aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else» (MACKIE 1977, p. 38). ¿Si existen verdaderamente los valores objetivos, que tipo de entidades son estos “valores objetivos”? ¿Que tipo de “hecho” hace verdadera o falsa una *creencia moral*? Como dice Bayón «cualquier

poco compatible con los valores de la igual participación al debate público, de la democracia deliberativa y del antipaternalismo, subyacente a una teoría externalista de las razones representa, en conclusión, una razón suficiente para adoptar una teoría de las razones internas para la acción.

teoría acerca de la moralidad es sólo tan plausible como lo sea la imagen completa del mundo de la que forma parte». BAYÓN 1991, p. 212. Sobre la implausibilidad de la concepción del mundo presupuesta por el realismo moral, cfr. en general BAYÓN 1991, p. 212 ss. «Sin embargo, de quien sostenga que es sensato calificar como verdadera o falsa una cierta afirmación se puede razonablemente exigir que indique un criterio mediante el cual establecer la verdad de la afirmación en cuestión (...) pero (...) no parece que un criterio tal esté disponible en el caso de los juicios que contienen términos como “bueno”, “justo”; no es claro, en efecto, *qué* podría o debería suceder (existir) en el caso que el juicio “x es bueno” fuese verdadero». CELANO 1994, pp. 41-42. En tal sentido, una concepción sustancial de la racionalidad, basada, como resulta razonable que ocurra, sobre una metaética realista o sobre alguna versión del objetivismo de los valores, no está *perrechada* para replicar en modo eficaz a las objeciones de carácter ontológico y epistemológico propuestas por los no-cognitivistas, incluso allí donde se adopte una epistemología constructivista. Algunos de los realistas morales, en efecto, como Putnam, McDowell, son también “constructivistas” en lo que concierne a las razones para creer en algo.

Pero incluso refutando una concepción epistemológica realista, esto es, la idea de que los sujetos cognoscentes estén en condiciones, quizás sólo por aproximaciones sucesivas, de describir de manera neutral y objetiva cuáles son las características del mundo, a través de teorías y conceptos que “reflejan” la realidad tal como es, una de dos: o bien una epistemología constructivista es suficientemente moderada de manera tal que afirma que la actividad cognoscitiva, en especial la actividad de justificación de las creencias, está sujeta a *vínculos de carácter empírico*, que dependen en algún sentido de datos empíricos del mundo externo, del “tribunal de la experiencia”. Y entonces, si

tales vínculos empíricos existen, se debería luego mostrar que también la actividad de justificación de los juicios morales tiene los mismos vínculos, algo que no parece ser factible. O bien, si se acepta una versión suficientemente fuerte o radical de una epistemología constructivista, donde la actividad cognoscitiva no está sujeta a vínculos de carácter empírico, se cae en el escepticismo o relativismo en sentido fuerte, y en este caso no exista ya problema alguno, porque no existe ya ninguna forma de conocimiento *objetivo*, ni científico ni moral. Por tanto, el cognitivismo moral y el externalismo de las razones serían rechazados de igual manera (y el no-cognitivismo ético triunfaría). Cfr. MANIACI 2008, p. 144 ss. En general, sobre la ontología y la epistemología de las razones externas para la acción cfr. MANIACI 2008, p. 132 ss.; MANIACI 2009. Sobre cognitivismo/no-cognitivismo ético cfr. BARBERIS 2000; BARBERIS 2006; BLACKBURN 1993; BOBBIO 1965; BOYD 1988; BRANDT 1979; CELANO 1994; COMANDUCCI 1992; COMANDUCCI 1998; FINNIS 1996; HABERMAS 1985; HARE 1963; HARE 1964; HARE 1981; HARMAN 1977; HARMAN 2000; LEITER (ed.) 2001; MACCORMICK 1978; MCNAUGHTON 1988; MORESO 2003; NINO 1996; PETTIT 2001; PINTORE 1996; SAYRE-McCORD (ed.) 1988; SCARPELLI 1982; SCHIAVELLO 2010; VILLA 2001, 2007; VIOLA 2000, 2001.

Bibliografía

- AARNIO A., 1987, *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Dordrecht, Reidel Publishing Company
- AARNIO A., ALEXY R., PECZENIK A., 1992, *The Foundation of Legal Reasoning I-II-III*, in N.D. MACCORMICK, A. AARNIO (eds.), *Legal Reasoning*, vol. I, Aldershot, Dartmouth ("Rechtstheorie" 12 (1981); I pp. 133-158; II pp. 257-279; III pp. 423-448)
- ALCHOURRON C.E., BULYGIN E., 1987, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Buenos Aires, Editorial Astrea
- ALEXY R., 1998, *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Milano, Giuffré, trad. it. a cura di M. La Torre (*Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978)
- ASCOMBE G.E.M., 1972, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell (II ed.)
- BARBERIS M., 2000, *Filosofia del diritto. Un'introduzione storica*, Bologna, il Mulino, I ed. 1993
- BARBERIS M., 2006, *Il lessico del dissenso*, "Ragion pratica", 26
- BAYÓN J.C., 1991, *La normatividad del derecho. Deber jurídico y razones para l'acción*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- BLACKBURN S., 1993, *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford University Press
- BOBBIO N., 1965, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità
- BOBBIO N., 1987, *La ragione nel diritto*, in Faralli, Pattaro (eds.) 1987
- BOYD R., 1988, *How to Be a Moral Realist*, in Sayre-McCord (ed.) 1988
- BRANDT R., 1979, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press
- BRINK D. O., 2003, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano, Vita e Pensiero, trad. it. a cura di F. Castellani, A.

- Corradini (*Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989)
- BYRON M. (ed.), 2004, *Satisficing and Maximizing. Moral Theorists on Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press
- CARACCILO R., 2009, *El Derecho desde la Filosofía. Ensayos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- CELANO B., 1994, *Dialettica della giustificazione pratica*, Torino, Giappichelli
- CELANO B., 2003a, *In difesa delle ragioni basate su desideri*, "Ragion pratica", 20
- CELANO B., 2003b, *Commenti a José Juan Moreso, "El reino de los derechos y la objetividad de la moral"*, in Diciotti (a cura di) 2003
- CELANO B., 2006, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, "Ragion pratica", 26
- CELANO B., 2007, "Ragione pubblica e ideologia", in *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo, F. Viola, Bologna, il Mulino
- COMANDUCCI P., 1992, *Assaggi di metaetica*, Torino, Giappichelli
- COMANDUCCI P., 1998, *Assaggi di metaetica due*, Torino, Giappichelli
- COPI I.M., COHEN C., 2002, *Introduction to Logic* (11th ed.), Upper Saddle River (New Jersey), Prentice-Hall
- DANCY J., 1993, *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell
- DANCY J., 2003, *Contro le ragioni basate su desideri*, "Ragion pratica", 20
- DAVIDSON D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press
- DAVIDSON D., 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press
- DICIOTTI E., 1999, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Torino, Giappichelli
- DICIOTTI E. (a cura di), 2003, *Diritti umani e oggettività della morale*, Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali di Siena
- ELSTER J. (ed.), 1986, *Rational Choice*, Oxford, Basil Blackwell

- ELSTER J., 1983, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. di F. Elefante, *Uva acerba*, Milano, Feltrinelli, 1989
- FARALLI C., PATTARO E. (eds.), 1987, *Reason in Law*, vol. I, Milano, Giuffrè
- FEINBERG J., 1986, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Self*, New York, Oxford University Press
- FINNIS J.M., 1996, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, trad. it. di F. Di Blasi, a cura di F. Viola (*Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1992)
- FRANKFURT H.G., 1982, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in WATSON (ed.) 1982b ("Journal of Philosophy", LXVIII, 1, 1971)
- GARRARD E., MCNAUGHTON D., 1998, *Mapping Moral Motivation*, "Ethical Theory and Moral Practice", 1
- GIANFORMAGGIO L., 1986, *Sul senso della giustificazione giuridica e morale*, in Gianformaggio, Lecaldano (a cura di) 1986
- GIANFORMAGGIO L., Lecaldano E. (a cura di), 1986, *Etica e diritto. Le vie della giustificazione razionale*, Roma-Bari, Laterza
- HABERMAS J., 1985, *Etica del discorso*, Bari, Laterza; trad. it. a cura di E. Agazzi (*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983)
- HARE R.M., 1963, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press
- HARE R.M., 1964, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, I ed. 1952; trad. it. di M. Borioni con la collaborazione di F. Paladini, *Il linguaggio della morale*, Roma, Astrolabio (Ubal dini ed.), 1968
- HARE R.M., 1981, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press
- HARMAN G., 1977, *The Nature of Morality*, New York, Oxford University Press
- HARMAN G., 2000, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press
- HUME D., 1964, *The Philosophical Works. A Treatise of Human Nature*, vol. II, ed. by T.H. Green, T.H. Grose, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen
- KELSEN H., 1998, *La democrazia (1924-29)*, Bologna, il Mulino

- KORSGAARD C., 1995, *Skepticism about Practical Reason*, in C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press
- LECALDANO E., 2006, *Un'etica senza Dio*, Roma, Laterza
- LEITER B. (ed.), 2001, *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge, Cambridge University Press
- LEITER B., 2007, *Naturalizing Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press
- MACCORMICK N.D., 1978, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. e introduzione di A. Schiavello, a cura di V. Villa, *Ragionamento giuridico e teoria del diritto*, Torino, Giappichelli, 2001
- MACCORMICK N. D., 1987, *Universalisation and Induction in Law*, in Faralli, Pattaro (eds.) 1987
- MACKIE J.L., 1977, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin
- MANIACI G., 2008, *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell'argomentazione giudiziale*, Torino, Giappichelli
- MANIACI G., 2009, *Quale razionalità per la democrazia deliberativa*, "Diritto e Questioni Pubbliche", 9
- MARCH J.G., 1986, *Bounded Rationality, Ambiguity, and the Engineering of Choice*, in Elster (ed.) 1986
- MARCH J.G., 1998, *Prendere decisioni*, Bologna, il Mulino, trad. it. di S. Micelli (*A Primer on Decision Making. How Decisions Happen*, New York, The Free Press, 1994)
- MARTÍ J.L., 2006, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Barcelona, Marcial Pons
- MCDOWELL J., 1996, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, III ed. (with a New Introduction)
- MCDOWELL J., 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- MCNAUGHTON D., 1988, *Moral Vision*, Oxford, Basil Blackwell
- MORESO J. J., 2003, "El reino de los derechos y la objetividad de la moral", in Diciotti (a cura di) 2003
- NAGEL T., 1986, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press; trad. it. di A. Benussi, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, il Saggiatore, 1988

- NATHANSON S., 1985, *The Ideal of Rationality*, Atlantic Highlands (NJ), Umanities Press International
- NINO C., 1996, *Introduzione all'analisi del diritto*, Torino, Giappichelli
- NINO C., 1997, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, trad. cast. di R. Saba (*The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, 1996)
- NUSSBAUM M.C., 2001, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, il Mulino (*Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000)
- PECZENIK A., 1989, *On Law and Reason*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
- PETTIT P., 2001, *Embracing Objectivity in Ethics*, in Leiter (ed.) 2001
- PINTORE A., 1996, *Il diritto senza verità*, Torino, Giappichelli
- POPPER K., 2002, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario. Hegel e Marx falsi profeti*, vol. I-II, Roma, Armando Editore (I ed. 1973-74), trad. it. a cura di D. Antiseri (*The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, I ed. 1943)
- PUTNAM H., 1985, *Ragione, verità e storia*, Milano, il Saggiatore, trad. it. di A. N. Radicati di Brozolo, a cura di S. Veca (*Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981)
- QUINE W.V., 1990, *Pursuit of Truth*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- QUINE W.V., Ullian J. S., 1970, *The Web of Belief*, New York, Random House
- QUINN W., 1993, *Putting Rationality in its Place*, in W. QUINN, *Morality and Action*, New York, Cambridge University Press
- RAWLS J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad. it. di U. Santini, riv. da S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1989
- RAZ J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press
- RAZ J., 1999, *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford, Oxford University Press

- REDONDO C., 1996a, *La noción de razón para l'acción en l'análisis jurídico*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- REDONDO C., 1996b, *¿Razones internas vs. razones externas?*, "Isonomía", 4, 1996
- RESCHER N., 1988, *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford, Clarendon Press
- ROSS A., 1965, *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, trad. it. di G. Gavazzi (*On Law and Justice*, London, Steven & Sons Ltd, 1958)
- SARTRE J.P., 1975, *Existentialism is a Humanism*, in W. KAUFMAN (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, NY, New Arena Librery
- SAYRE-MCCORD G. (ed.), 1988, *Essays on Moral Realism*, Ithaca (NY), Cornell University Press
- SCANLON T.M., 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- SCARPELLI U., 1982, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna
- SCHAUER F., 2000, *Le regole del gioco. Un'analisi filosofica delle decisioni prese secondo le regole nel diritto e nella vita quotidiana*, Bologna, il Mulino, ed. e trad. it. a cura di C. Rustici (*Playing by the Rules. A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*, Oxford, Oxford University Press, 1991)
- SCHIAVELLO A., 2010, *Perché obbedire al diritto. La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, Pisa, ETS
- SEARLE J., 2003, *La razionalità dell'azione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, trad. it. di E. Carli, M. V. Bramé (*Rationality in Action*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2001)
- SIEGEL D.J., 2001, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, trad. it. di L. Madeddu (*The Developing Mind*, The Guilford Press, 1999)
- SIMON H.A., 1955, *A Behavioral Model of Rational Choice*, "The Quaterly Journal of Economics", 69
- SIMON H.A., 1967, *Il comportamento amministrativo*, Bologna, il Mulino (*Administrative Behaviour*, New York, Macmillan, 1957, II ed.)

- STICH S.P., 1996, *La frammentazione della ragione*, Bologna, il Mulino, trad. it. di M. Margiacchi (*The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991)
- VILLA V., 2001, *Alcune chiarificazioni concettuali sulla nozione di Inclusive Positivism*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), "Analisi e diritto 2000. Ricerche di giurisprudenza analitica", Torino, Giappichelli
- VILLA V., 2007, *Relativismo: un'analisi concettuale*, "Ragion pratica", 28
- VIOLA F., 2000, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli
- VIOLA F., 2001, *Oggettività e verità dei valori morali*, "Diritto e questioni pubbliche", 1 (www.dirittoeququestionipubbliche.org)
- VIOLA F., 2007, "La via europea della ragione pubblica", in *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, a cura di I. Trujillo, F. Viola, Bologna, il Mulino
- WALDRON J., 1999, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press
- WATSON G. (ed.), 1982, *Free Will*, Oxford, Oxford University Press
- WEBER M., 1995, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, vol. I, a cura di P. Rossi (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922)
- WILLIAMS B., 1981a, *Internal and External Reasons*, in WILLIAMS 1981b
- WILLIAMS B., 1981b, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press
- WILLIAMS B., 1995a, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in WILLIAMS 1995b
- WILLIAMS B., 1995b, *Making Sense of Humanity: and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press
- WITTGENSTEIN L., 1958, *Philosophical Investigations*, ed. by G.E.M. Anscombe, R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell (II ed.)