

## ¿A LA POLÍTICA DEBE IMPORTARLE LA VERDAD MORAL?

*Guillermo Lariguet*

e-mail: gclariguet@gmail.com

### *Resumen*

En este trabajo me pregunto si a la política debe importarle la verdad moral. Mi respuesta es afirmativa. Defiendo que la verdad moral solo puede entenderse adecuadamente en el marco del realismo moral. Reconstruyo la naturaleza del realismo moral e intento contestar a las objeciones clásicas que recibe. En la segunda parte del trabajo planteo tres cuestiones a resolver: la escisión personal a la que conduce el liberalismo político, el alcance de la discontinuidad entre ética y política propuesta por Rawls y la idea según la cual el realismo moral conduce a la intolerancia. Una tesis del trabajo es que el liberalismo ético necesita un compromiso fuerte con la verdad moral que debe entenderse en términos del realismo moral.

Palabras clave: verdad moral, realismo moral, liberalismo.

### *Abstract*

In this paper I wonder if politics should care about moral truth. My answer is affirmative. I defend that moral truth can only be properly understood within the framework of moral realism. I reconstruct the nature of moral realism and try to answer the classical objections this doctrine receives. In the second part of the paper, I pose three questions to be resolved: the personal split implied within political liberalism, the scope of the discontinuity between ethics and politics proposed by Rawls, and the idea that moral realism leads to intolerance. A central thesis of my work is that ethical liberalism needs a strong commitment to moral truth that must be understood in terms of moral realism.

Key words: moral truth, moral realism, liberalism.

*Zusammenfassung*

In diesem Artikel gehe ich der Frage nach, ob die Politik sich um die moralische Wahrheit kümmern sollte. Meine Antwort ist ja. Ich behaupte, dass moralische Wahrheit nur im Rahmen des moralischen Realismus richtig verstanden werden kann. Ich rekonstruiere die Natur des moralischen Realismus und versuche, die klassischen Einwände gegen ihn zu beantworten. Im zweiten Teil der Arbeit gehe ich auf drei offene Fragen ein: die persönliche Spaltung, zu der der politische Liberalismus führt, das Ausmaß der von Rawls vorgeschlagenen Diskontinuität zwischen Ethik und Politik und die Vorstellung, dass moralischer Realismus zu Intoleranz führt. Eine These des Artikels ist, dass der ethische Liberalismus ein starkes Bekenntnis zur moralischen Wahrheit benötigt, die im Sinne des moralischen Realismus verstanden werden muss.

Schlüsselwörter: moralische Wahrheit, moralischer Realismus, Liberalismus.

Original recibido: abril de 2018

aceptado: mayo de 2018

*Guillermo Lariguet*, es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (mención en Filosofía del Derecho) por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigador Independiente del Conicet. Premio Konex al mérito en Ética. Miembro del Programa de Ética y Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba. Vice-Director del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales: unidad ejecutora de doble dependencia (CONICET-UNC).

## 1. Introducción

Estoy agradecido al Profesor Jorge R. De Miguel por haberme invitado a participar de este volumen dedicado a temáticas de filosofía política. En el presente trabajo quiero retomar -aunque de modo fragmentario- algunas de las tesis que he defendido con relación a la filosofía moral y política en mi reciente libro *Dilemas en la moral, la política y el derecho* (2017a).<sup>1</sup>

Con lo anterior en mente, quiero centrarme en la pregunta formulada en el título de este trabajo. Debo decir, antes que nada, que la pregunta no obedece en mi caso a motivaciones retóricas. Y ello por definición. De hecho, la pregunta admite dos respuestas: sí o no. Y tanto dentro del “sí” como del “no” hay numerosas variaciones que se pueden explorar.

Como respuesta a la pregunta defenderé un “sí”. A la política “debe” importarle la verdad moral. El verbo entrecomillado indica que la respuesta que daré es *normativa* y no *meramente descriptiva* de alguna práctica política determinada. Ahora bien, antes de avanzar podría surgir esta pregunta: ¿cuál es la “fuente” de tal debe? Mi respuesta es la siguiente: a la política debe importarle la verdad moral, una vez que hacemos ciertas asunciones metaéticas y de ética normativa. Todo el trabajo se destinará a sugerir, *aunque no probar*, que tales asunciones son *necesarias analíticamente*<sup>2</sup>. Dicho de otro modo: la importancia de la verdad moral no es algo *opcional*. La necesidad analítica es un *signo* de que mis asunciones metaéticas podrían considerarse *plausibles*. Si logro articular tal plausibilidad, ello debiera traducirse en el deber conceptual de todo filósofo político honesto de admitir que, tarde o temprano, la verdad moral debe importarle a la política. Esto porque, dadas las asunciones axiomáticas de las que se parte, los corolarios lógicos deben traducirse en una aceptación práctica de los mismos. La plausibilidad se define como la existencia de una posición que, miradas todas las cosas, un agente guiado por la razón debería admitir.

De todas maneras, decir que sí debe importarle a la política la verdad moral no implica dejar a un lado (algunos de) los obstáculos importantes que existen para tal afirmación. Llegar al lugar del sí es un camino sinuoso y espinoso. No

perdersse en un laberinto o no pincharse gravemente con espinas es una tarea que exige precaución en el análisis conceptual. En orden a ello, en la sección 2, y sus respectivas sub-secciones, voy a detenerme en cómo entender la noción de verdad moral. Para ello, defenderé una visión de realismo moral. Argüiré a favor de su posibilidad y necesidad, y para ello contestaré algunas de las críticas que la versión realista puede esperar. En la sección 3, y sus respectivas sub-secciones, aislaré una crítica puntual que puede recibir, y que de hecho recibe, la admisión de que la verdad moral es importante para la política. Esta crítica tiene tres dimensiones, naturalmente conectadas. Estas son el problema de la intolerancia política en primer lugar. Si creo que *x* es la verdad moral parece que ello me autoriza a llevar una antorcha incendiaria e imponer a fuego esa verdad. La segunda dimensión es la escisión que se produce en los sujetos en los casos en que la verdad moral se deja librada a la ética privada y se cancela para la ética pública. Esto lleva a la tercera dimensión que es la que subyace a la conocida tesis de la discontinuidad entre ética y política. Un liberalismo político, no ético, rechaza conceptualmente la introducción de la verdad moral, por lo menos, y en forma aparentemente clara, para la versión realista de verdad moral. Intentaré examinar las tres dimensiones para evaluar qué es lo que queda finalmente de mi respuesta según la cual la verdad moral *sí* debe ser importante para la política. En la sección 4 ofreceré (algunas) consideraciones que me permitan finalizar el trabajo y que, también, sirvan a modo de *coda*.

## 2. Realismo y verdad moral

Debo comenzar por esclarecer el sentido que doy al sintagma “verdad moral”. Comprometido con tal tarea no quiero suscitar apariencias de que estoy meramente *estipulando*. Cuando hacemos filosofía, debemos evitar la fácil seducción de liquidar los problemas genuinos por estipulación. Y la pregunta que da título a este trabajo es genuina. No es un asunto de meras palabras o confusiones terminológicas. Pues bien. La verdad moral, tal como la entiendo, presupone asunciones “realistas”. Quiero defender que, rectamente entendido un juicio moral, *debemos* presuponer asunciones realistas que nos permitan saber si su contenido es verdadero o falso. De modo que decir, por ejemplo, que torturar es incorrecto, o que es incorrecto esterilizar mujeres contra su voluntad,

o violar personas, o no actuar de ninguna manera para reducir la pobreza, etc., son juicios cuya verdad o falsedad dependen de “hechos” que, a su vez, son moralmente reprobables.

Defiendo una forma de ser “realista moral”. Ser un realista moral es comprometerse, por lo menos, con tres asunciones: a) los juicios morales son verdaderos o falsos (no meramente correctos, objetivos o válidos); b) existen hechos morales que offician de piedras de toque de la verdad-falsedad de los juicios morales y c) agentes morales en condiciones ideales deberían ser capaces de reconocer tales hechos.

Afirmar en forma lógicamente conjuntiva a), b) y c) es extensible a, cuando menos, postular las condiciones necesarias, y posiblemente suficientes, de lo que, como ya dije, es la mejor comprensión metaética de la moral. La *maldad o incorrección* de la esterilización compulsiva de campesinas, de la violación, de la pobreza, etc., no son simples “perspectivas” sobre el mundo, o “interpretaciones”, tal como vindicaría, por caso, un nietzscheano (Blackburn, 2005: capítulo IV). No son, tampoco, “relatos” que nos contamos de manera más o menos entusiasta o patética entre “partners”, como argumentaría un rortyano (Rorty, 1996). Tampoco son meras expresiones de preferencias de una clase social con sentimientos de culpa como sostendría alguna (trasnochada o muy local) reconstrucción emotivista. Cuando sostengo que los juicios morales *no son*, no quiero implicar la idea de que en la práctica, a veces, no hablemos así o no sustentemos esas ideas. Lo que quiero dar a inferir es, más bien, que tales ideas son “erróneas” respecto de la mejor concepción posible de la moral como dimensión crítica o evaluativa de nuestra vida moral. Por definición (no mera estipulación), la moral no puede ser eso.

La maldad o incorrección de la esterilización, de la pobreza extrema, de la violación, son hechos morales. Los juicios sobre tales hechos pueden ser verdaderos o falsos, dado que los hechos morales son piedras de toque de tales juicios. Además, a la larga, *agentes morales bien formados*,<sup>3</sup> *tendrían que coincidir* en condenar las mencionadas situaciones. No se trata de hechos puros y duros. Sino de hechos “morales”, es decir, con relevancia o incidencia moral. Son morales porque, dadas esas condiciones, ideales o no, *reconocemos* que las propiedades moralmente evaluativas de tales hechos son independientes en alguna medida de nuestros deseos y creencias. ‘Independientes’ significa, en

parte, que *no son opcionales* para nosotros. Pues, si lo fueran, obraríamos como agentes *prudenciales*, más no como *agentes morales*.

Cuando se dice que tales hechos son independientes de nosotros no quiero implicar que los mismos son fabricados por un universo que prescinde – completamente- de nosotros en la descripción o explicación del mundo. Nadie, salvo un platónico duro, negaría que los hechos morales son *parte nuestra*. Empero, cuando ya están en el mundo, por decirlo de un modo metafórico, *ya están ahí*, lo creamos o no, lo queramos o no.

Los hechos morales están a la vista de los que *pueden y quieren ver*.<sup>4</sup> No son hechos “crudos” o “naturales puros”. No son hechos del estilo “el agua está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno” o los “tigres son felinos con rayas” o los “volcanes erupcionan dadas ciertas condiciones físico-geológicas”, etc. Son hechos con una “cualificación”, porque se trata de hechos morales.

Decir hechos “morales” no supone una explicación *per impossibile*. La afirmación o juicio sobre la moralidad o inmoralidad de ciertas conductas, puede ser verdadera o falsa porque hay ciertos hechos que cuentan, mejor todavía, que *deben contar*<sup>5</sup> para la evaluación moral. Tal evaluación es variada: alabanzas, censuras, reproches, justificaciones, etc.

Las evaluaciones morales no cuelgan del cielo. Como ya se puntualizó, no son perspectivistas en el sentido nietzscheano, ni relatos o narrativas en el sentido rortyano, ni puñetazos sobre la mesa, ni proyección de meras propiedades emocionales sostenidas exclusivamente en “primera persona”. Son propiedades “supervenientes” en un sentido análogo a cómo en filosofía de la mente se sostiene que las propiedades mentales (por ejemplo tener una intención) son supervenientes de propiedades físicas.

En efecto, los hechos que sirven de “base” a la moralidad no son *queer* como sostendrían los seguidores de Mackie. Son “hechos” y, como tales, pueden reunir un conjunto diverso de propiedades “naturales” (Devitt, 2004: 185-206) que, de últimas, se pueden reconducir, en muchas ocasiones pertinentes, a la física.<sup>6</sup>

Y voy entonces ahora a una definición muy básica de hecho moral en la que prescindiré de complejidades o distinción de tipos ontológicos de hechos morales. Mi definición quedará clara, espero, con este ejemplo: el hecho de torturar a un gato, es un hecho físico desde un punto de vista. Pero para la ética

no es un “hecho sin más”. Tiene que ser *analíticamente* posible que existan criterios (evaluaciones o principios) que existen de manera no opcional para nosotros. Que son por tanto independientes nuestros “en cierto sentido”. Y dada la existencia verdadera de tales evaluaciones un juicio que afirma “torturar al gato es incorrecto”, puede ser verdadero o falso. Tales evaluaciones, a su vez, son supervenientes del hecho –en este caso físico- de torturar al gato.

La superveniencia implica desde el punto de vista lógico que: a) dadas las mismas condiciones naturales – o, para evitar mayores discusiones, digamos “condiciones a secas”, deben instanciarse en todos los mundos las mismas propiedades morales y b) que un conjunto de agentes morales *ideales* deberían llegar a las mismas conclusiones morales sobre la bondad o maldad, corrección o incorrección de comportamientos humanos. Es decir, aquí asumiré, a título si se quiere argumentativo, que para el realista moral, a la larga, a) y b) deberían coincidir. O, con otras palabras, que la dimensión ontológica (existen hechos morales) debiera, a la larga, coincidir con la dimensión epistemológica (la de los agentes ideales que reconocen la verdad moral).

## **2.1 Algunas objeciones contra el realismo moral**

La defensa realista de la verdad moral ha sido objetada y rechazada, apuntando a diversos problemas que la aquejarían. Voy a mencionar ahora una objeción específica que es la siguiente: los juicios morales pueden ser *válidos* o *inválidos*, esto es, tienen pretensiones de *corrección*, pero no de verdad. La pretensión de verdad es para juicios científicos o de tipo asertórico. Pero no para juicios prácticos como los juicios morales. Otra manera de formular la crítica es sosteniendo que los juicios morales son “del más allá”, porque presuponen “deberes”, mientras que los juicios científicos son “del más acá”, porque presuponen hechos. El “mundo” de los científicos son los hechos, pero el mundo de los éticos no son hechos sino deberes.<sup>7</sup>

Los hechos morales, aunque diferenciados de otros hechos, digamos crudos, no están más allá. Están “más acá”, dado su carácter factual, por ejemplo dado el carácter físico implicado en la acción de torturar al gato. Pero este carácter “factual” de la moral no disuelve, como la crítica supone, su carácter normativo, esto es, de deber ser. Las evaluaciones morales, no opcionales,

permiten determinar, en forma superveniente, que el juicio “torturar al gato es incorrecto” es un juicio verdadero.

Tenemos, por otro lado, la separación humeana que establece como verdad lógica la imposibilidad de *inferir* propiedades morales de propiedades naturales, so pena de cometer la célebre falacia. En rigor, el realismo moral que defiendo no cae en el pesado saco que Hume quiere sacarse de encima. La superveniencia no supone identidad o reducción de lo moral a lo natural *u otra clase de condiciones fácticas*. Por ejemplo, no es un realismo moral simplista del tipo “la moral consiste solamente en preferencias placenteras”, como sostendría alguna variante del utilitarismo. Por lo tanto, mi realismo moral es compatible con la “*open question*” mooreana.

Vayamos ahora a la otra idea subyacente al argumento vinculado a la objeción planteada líneas atrás. Según esta objeción los juicios morales son *válidos e inválidos*. Esto es, que los juicios morales *envuelven* pretensiones de *corrección*, pero no de verdad. Creo que los éticos del discurso, o algunos de ellos, han propagado esta idea. Por caso, Habermas (1985: 86) ha pensado que la fundamentación discursiva de la ética no tiene carácter “cognitivo” en el sentido en que sí lo tiene la fundamentación teórica de juicios científicos. La fundamentación práctica se consigue si se demuestra argumentativamente que la asunción de ciertos principios morales y políticos “va en el interés de todos los afectados”. Que tales principios, cualesquiera sean, vayan en el interés de todos los afectados supone instaurar el principio de universalizabilidad (U) de la ética. Tal universalizabilidad se puede conseguir de manera *discursiva*. Esto significa que la ética es sensible a la *argumentación racional*. Esto porque universalizar intereses requiere dar las mejores razones, tanto desde el punto de vista lógico (por caso que las premisas empíricas sean verdaderas y las normativas consistentes), como desde el punto de vista argumentativo (por caso que las pretensiones de los actores políticos o morales sean *razonables*).

Esta manera de ver las cosas no parece solamente patrimonio de los éticos del discurso. Los rawlsianos postulan que los principios, por caso de justicia, con que diseñaremos las instituciones políticas, surgen de una posición original donde los actores que debatan se encuentran tras un “velo de ignorancia” (Rawls, 1979: capítulo 3). El velo es un recurso que posibilitaría “objetividad”, es decir, partir de un punto cero sin la carga de sesgos inadmisibles. En



consecuencia, tales actores, entonces, deben despojarse de su nóumeno moral, deben saber muy poco sobre sí mismos, y más bien deben enfocarse en dar argumentos que los otros, y ellos mismos, deban y puedan aceptar. Las pretensiones de los actores rawlsianos, así, deben ser “razonables”.

Tampoco los dworkinianos son amigos de los hechos morales. Para Ronald Dworkin, los hechos morales son “morones”<sup>8</sup>, entidades abstrusas que hacen imposible la discusión moral (Dworkin, 2016: 356). Tal discusión es *interpretativista y argumentativista*. Se discute sobre diversas concepciones y es la mejor interpretación de la práctica como un todo la que debe desvelar cuáles son las “respuestas correctas” a las cuestiones prácticas que se planteen.

## **2.2 Verdad moral y constructivismo**

Al parecer, posiciones como las recién expuestas abonan la idea de que la ética abraza una noción *constructivista* de verdad, no una versión realista. Sin embargo, lo que hay que preguntarse es lo siguiente: ¿qué es lo que *construyen*? La respuesta la da un *constructivista* conspicuo como Carlos Nino. En su obra *El Constructivismo Ético*, el filósofo argentino habla, curiosamente, de los “hechos morales” que figuran *dentro* de un esquema *constructivista* (Nino, 1989: capítulo III). Es decir, y en otras palabras, los constructivistas como Nino parecen asumir que lo que se construye son “hechos morales”. La prueba lógica de la existencia de tales hechos es la enunciación de juicios *contrafácticos* del siguiente estilo: en condiciones *ideales* un conjunto S de sujetos morales o políticos *deberían* llegar a la misma conclusión. Es sugestivo a este punto, como Nino reconoce, que la existencia de la moral depende de hechos *que no existen*. En efecto, los hechos articulados por los juicios *contrafácticos*, por definición, no existen. Sin embargo, Nino sostiene luego que los hechos apoyados por *contrafácticos*, por ejemplo los hechos que atestiguan que a los pobres se los trata de manera injusta e inmoral (Singer, 2011: 135-148), son hechos respecto de los cuales puede haber pruebas *empíricas*. Esto es tanto como decir que los hechos, apoyados por *contrafácticos*, son hechos después de todo (Nino, 1989: 69). Esto es, ¡existen!

Creo que una manera diferente, y mejor, de enfocar los presupuestos metaéticos de Nino es esta: el esquema constructivo *no establece la existencia*

de los hechos morales, más bien marca una manera fiable de acceder a los mismos, mediante el expediente de una democracia en la que podamos deliberar racionalmente. Pero, como sea, esta otra versión tampoco repugna de los hechos morales, más bien marca una vía de acceso diferente a la mera percepción individual de tipo, presumiblemente, monológico (Nino, 1989: 110, capítulo V).

En el caso de autores como Habermas, recordado párrafos atrás, Cristina Lafont (2002: 115-129) ha realizado un elegante y agudo estudio de los aspectos realistas y antirrealistas de la ética del discurso y de la ética kantiana sobre la que los éticos del discurso se apoyan, y en el que efectúa algunas correcciones con referencia a la crítica al enfoque monológico de la ética.<sup>9</sup>

Recordemos que un conjunto de normas morales se encuentra fundamentado si, efectivamente, tal conjunto satisface el principio U del discurso. Tal satisfacción es equivalente lógicamente a que un conjunto de normas o principios morales “están en el interés de todos”. Pero, como Lafont apunta en forma decisiva, *tiene que aceptarse* una asunción que Habermas combate, a saber: que tiene que ser verdad, desde el punto de vista *cognitivo*, que los juicios morales que afirman la existencia de tal interés, sean verdaderos; de últimas, esto tendría que ser equivalente a que existen normas que, *realmente*, van en interés de todos.<sup>10</sup> De otro modo, dice Lafont, carecería de sentido la *deliberación política* (Lafont, 2002: 121). Si no hay nada que haga verdadero un juicio sobre la corrección o incorrección de una respuesta x a una pregunta práctica, entonces, se vuelve retórica o peligrosamente ornamental la deliberación.

La deliberación no es ornamental. La deliberación no puede, al estilo de un Rey Midas, *convertir en verdad*, mediante un proceso constructivo, que una norma satisface el interés de todos. Tiene que ser, para ello, verdadero el juicio que sostenga que la norma N va, realmente, en el interés de todos.<sup>11</sup>

El metaético David Enoch (2011: capítulo 3) ha dicho algo parecido a lo que acabo de indicar arriba, cuando he sostenido que los hechos morales son *indispensables normativamente* para la deliberación práctica, por ejemplo para la deliberación política. La deliberación es un método de *descubrimiento*, no de *creación por un deus ex machina, de la verdad moral*.

Lo anteriormente cavilado por Enoch (y en forma semejante por Lafont) viene a querer decir lo que ya anuncié líneas atrás: que la deliberación política –o la

moral- *no son opcionales* en el sentido en que lo es escoger preferencias subjetivas. Por ejemplo, no es lo mismo que resolver la pregunta de si me quedo a jugar a las cartas con un par de amigos o si voy a tomar una copa de vino a la casa del Profesor David. Como ha sostenido José Moreso (2015: 205), cuando deliberamos nos comprometemos con la decisión, creemos que es la mejor decisión. Por tanto, se trata de creencias normativas fuertes en el sentido de que eliminan alternativas y buscan, en el proceso deliberativo, eliminar o minimizar errores, sesgos o cargas del juicio.

Creo que hay un problema en algunos filósofos, por ejemplo es el caso en el mundo latino de Manuel Atienza (2017: 200 a 205), cuando creen que es innecesario defender la existencia de hechos morales. No estoy seguro de si este filósofo también sustenta la tesis, más fuerte, de que no existe *ninguna* clase de hecho moral. Y digo esto porque él, en contra del realismo moral, defiende una tesitura apodada con el sugestivo nombre de “objetivismo mínimo”. Digo sugestivo, porque en ningún lugar la palabra “mínimo” excluye conceptualmente “máximos”. Su versión de tal objetividad moral es semejante a las variantes constructivistas ya reseñadas. Los juicios morales elevan pretensiones de corrección y no de verdad. Son “objetivos”, no verdaderos.

El rechazo a la verdad, y la consiguiente propuesta de objetividad, incluso mínima, es frecuente todavía en cierta literatura teórica y creo que enfrenta problemas. En primer lugar olvida cuál es el “impulso” que está detrás de la verdad. La verdad nos asegura que nuestros juicios no orbitan sobre el vacío, no cuelgan del cielo, como ya he dicho. Incluso, en un plano más general, el de la discusión filosófica, diría que nuestros debates, nuestra búsqueda de mejoría argumental, etc. son sinónimos de una búsqueda, en el fondo, de verdad.

En segundo lugar, es posible afirmar, por ejemplo, que un enunciado subjetivo (por ser proferido o creído por un sujeto, o por una comunidad) sea moralmente verdadero y que un enunciado sea objetivo (por ser afirmado de manera no sesgada por individuos o por una comunidad) sea moralmente falso.

En tercer lugar, la objetividad no *exhaustiviza* las posibilidades lógicas de investigación acerca del estatus de nuestros juicios morales. Podemos ir más allá, podemos buscar la verdad.

La objetividad, que algunos prefieren por vacilación llamar “intersubjetividad”, no es necesariamente una cualidad de un juicio sino que apunta a la

“perspectiva” que hay que adoptar para analizar la existencia o inexistencia de ciertos hechos morales. Esta perspectiva debe ser “no sesgada”, tal como se ha dicho líneas atrás. Para ser objetivo, se podría decir, es preciso purificarse de lo que Bacon llamaba los “ídola”<sup>12</sup>. Esta purificación es posible merced a un juego combinatorio de auto inspección (cuando la reflexión moral es personal) y de argumentación reflexiva cooperativa (cuando la decisión es colectiva).<sup>13</sup>

Por su parte, la “corrección” tampoco es exhaustiva respecto de nuestra evaluación de los juicios morales. Es usual que hablemos de corrección, por caso, con relación a los “razonamientos prácticos”. Un razonamiento práctico se entiende, por lo menos de manera estándar, como la conjugación de una premisa mayor (norma), una menor (hechos) y una conclusión práctica del tipo “debo hacer x” o “no debo hacer x”. La asunción analítica es que el razonamiento, así delineado, debe ser un razonamiento *correcto*.<sup>14</sup>

Un razonamiento es correcto desde dos grandes puntos de vista: uno lógico, por ejemplo las premisas son consistentes (no hay falacias en las inferencias). El otro punto de vista, argumentativo, apunta a que las premisas, como pensaba Toulmin, se introduzcan en el razonamiento con un buen “back”, buenas razones, sean estas normativas, empíricas o conceptuales. Se entiende, de manera adicional, que un signo -y una aspiración argumentativa- es que las premisas resulten *razonables* en el ámbito público. “Razonables” en el sentido básico de que las mismas, por su formulación, puedan ser aceptadas de manera generalizada o, al menos, suscitar la aprobación de los *moderados*. La famosa “pretensión de corrección” (suscripta por filósofos como Atienza o Habermas, o también Robert Alexy) apuntaría, en parte, a que las razones sean, argumentativamente, no sólo racionales (desde el punto de vista lógico) sino razonables. La razonabilidad como signo, *peircianamente* hablando, y como aspiración, sería, para estos filósofos, *todo* lo que hace falta pedir desde el punto de vista moral. Se supone que tal razonabilidad surge de un contrafáctico: en condiciones ideales, todos, o la mayoría, o los “moderados”, deberíamos converger en nuestros juicios prácticos. Sin embargo, lo que no se explica completamente es porqué convergemos. ¿Esa convergencia se da solamente porque usamos el mismo *procedimiento*? ¿Las *mismas* razones? En el fondo, las preguntas ponen al descubierto lo que se pretende “eludir”: convergemos, y en el mejor de los casos logramos juicios con apariencia “universal”, porque de

*hecho* así son las cosas. De hecho nos percatamos que el hambre en el mundo debe combatirse cuando no genera un sacrificio significativo comparable, que la violación a las mujeres es intrínsecamente mala, que el abuso sexual de menores es una forma de depravación, etc. En otras palabras, el término “condiciones ideales” no logra sustituir a la verdad, ni como predicado, y ni siquiera como problema filosófico. Términos como el que se acaba de apuntar, a lo sumo, *deflacionan* nuestras aspiraciones. Pero el concepto de verdad sigue vivo y coleando.

En el medio de lo que acabo de puntualizar, una crítica usual al realismo moral tiene que ver con algo que mantuve varios párrafos atrás: la moral no es asunto de hechos, aunque se cualifiquen de morales. Es un asunto de “principios” y por tanto de “fundamentación”. Nuevamente, creo que la crítica yerra su blanco. Hablar de principios morales no es lógicamente contradictorio con afirmar una postura sobre la verdad moral. Lo que ocurre es que los principios constituyen “paquetes de propiedades morales”, de “evaluaciones” (lo que superviene a...), que obtienen, a su tiempo, un alto grado de abstracción o generalización.<sup>15</sup>

Los principios son esquematizaciones, precisamente, de la “realidad moral”, de los hechos morales. El tema de su fundamentación, empero, es harina de otro costal. Si “fundamentar” significa tener que asumir el “fundacionismo”, ése es un tema que habrá que discutir aparte. Los principios, se podría decir, pueden verse de manera no lineal sino holística. Algo parecido a cómo Rawls o Goodman pensaban el “equilibrio reflexivo”.

Como quiera que sea, y como dice el dicho, “lo cortés no quita lo valiente”. Que los razonamientos prácticos sean correctos, tengan por ende “pretensión de corrección”, no habilita a filósofos como Habermas a inferir que la pretensión “cognitiva” *debilita* la fundamentación discursiva.<sup>16</sup> Todo lo contrario. Tampoco autorizan a pensar que los procedimientos constructivos actúen como “invención” de la verdad. La verdad no se inventa. Se descubre. A lo sumo, los procedimientos constructivos, enhebrados a enfoques democrático-racionales de la deliberación, son formas de garantizar un “mejor acceso” a la verdad moral,<sup>17</sup> pero no una manera de idearla. Recuérdese a este respecto que las condiciones b) y c) de realismo moral. Dadas varias páginas atrás, son que existen hechos morales y que en condiciones ideales agentes morales pueden descubrirla.

### 2.3 Hechos morales, prácticas sociales y conceptos

He dicho, hasta ahora, que afirmar que hay hechos morales no nos compromete con el absurdo. No se trata de explicaciones *per impossibile*. Y me temo que tampoco *per obscurius*. La pobreza extrema, el exterminio de poblaciones debido a su identidad étnica, la desigualdad de recursos, la violación de mujeres *son hechos* que, a la postre, y por superveniencia, pueden *ser evaluados moralmente de manera verdadera*. Por tanto, el mobiliario del mundo, al incluir hechos morales, no pierde parsimonia, ni poder explicativo. Tampoco exige que nuestra metafísica sea indigerible. La presuposición de hechos, además, no se presupone al estilo de una “apuesta pascaliana” o adoptando un estilo “*you would better believe it*”.

Ahora bien, un argumento que se suele blandir contra mi tesis es que los hechos morales no existen “con independencia” de los sujetos evaluadores. A esta observación habría que contestarle coloquialmente con un ¡chocolate por la noticia! En *The practice of value*, Joseph Raz (2001: 113-150) ha sostenido que los “valores”, por caso morales, reposan en “prácticas que le sirven de sostén” (Raz, 2001: 116). Estas prácticas, de carácter social, o institucional, o político-jurídico, sin embargo, como dice también Raz, *no conducen al relativismo*, uno de los candidatos frecuentes a batallar contra el realismo moral que defiendo.

Las prácticas a las que alude el filósofo oxoniense *constituyen*, afirma él, *parcialmente* la existencia de estos valores. La riqueza semántica del verbo *constituir* debería ser evidente. Entre otros aspectos, permite destacar el rol de los conceptos evaluativos en la estratificación de la ontología moral. Así las cosas, un argumento que suele blandirse contra el realismo moral, precisamente, es el que los hechos ya están *conceptualizados previamente* por conceptos. Éste sería el sentido del verbo *constituir*. No es, sin embargo, cristalino del todo qué quiere implicar esta aseveración.

En efecto, ningún realista moral tiene que asumir que nos enfrentamos a los hechos “desnudos” de conceptos. Así como en el terreno de la filosofía de la ciencia de los 50 se hablaba de “carga teórica” de la observación científica, nada impide hablar de carga conceptual para aproximarse a los hechos morales. En parte a esto alude, como se ha dicho, el carácter “constitutivo” de los hechos o valores a los que refiere Joseph Raz. Sin embargo, como también se ha

señalado ya, el aspecto constitutivo de la práctica (la tesis de la dependencia social) no es igual a relativismo para este filósofo. Raz no es el Nelson Goodman de “Fabricando mundos”. Tampoco parece ser el “realista interno” de Hilary Putnam.<sup>18</sup> Veamos eso ahora.

Raz (2001: 121) sostiene, en rigor, que las prácticas sociales constitutivas son solamente “condiciones necesarias” pero no suficientes de la *existencia* de tales valores. La idea según la cual la práctica social juega un rol “constitutivo” significa que no hay hechos morales, o valores como dice el filósofo, *si no hay evaluadores* (Raz, ibidem: 123ss.). Pero esto no es sinónimo de perspectivismo nietzscheano. Lo único que quiere significar es que carece de sentido un mundo poblado de hechos que *nadie* puede evaluar, apreciar, reconocer, cumplir, etc. Hacen falta sujetos, agentes, actores, que, además, *realicen* tales valores. Y tales valores tienen, continúa Raz, “instancias” de aplicación, de realización, de cumplimiento o incumplimiento. No cuelgan del vacío a tal punto que los “valores falsos” son aquellos que no cuentan con ninguna instancia apreciable dentro de la práctica.

En contra de la verdad moral, en vena realista, se ha insistido, también, en la idea de que los valores (morales) tienen una fuente *convencional*. Sin embargo, esta idea, desgraciadamente, ha venido a convertirse en una suerte de muletilla dogmática. El propio Raz, ya lo he dicho, mantiene que la práctica es solamente condición necesaria de los valores. Hacen falta sujetos que los aprecien, reconozcan. No existe un “*no man’s land* de los hechos morales”. No están ahí, como las montañas, *aunque nosotros no estemos*. Son independientes de nosotros, están ahí “afuera” pero necesitan ser “parte nuestra”, necesitan que los reconozcamos, realicemos, etc.

Raz también señala que los valores no *se reducen a lo convencional*. Las propiedades evaluativas, en tanto normativas, son relativamente independientes de lo convencional. No son opciones para nosotros, sino indispensables normativas. Si no lo fueran, no habría posibilidad de “pregunta abierta” mooreana, no habría, en consecuencia, posibilidad de “interpelar” las prácticas mismas.

La reducción fenomenológica de las propiedades evaluativas a lo convencional podría tener un aire de familia con la idea de que las razones morales se extraen

de una “cultura pública compartida” como ha sostenido Rawls (1996: 173) en *Liberalismo Político*.

Sin embargo, *compartir una cultura pública* solamente puede ser una base *parcial* de juicios morales. Los juicios morales, después de todo, y desde su comprensión analítica, son universales e inmutables. No tiene ningún caso decir que hoy la esclavitud es inmoral pero alguna vez fue moral. En todo caso, esto hay que decirlo de otra manera. La colocación de sub-índices temporales a las evaluaciones morales tiene sentido dentro de una visión descriptiva, histórica y sociológica de la moral. Pero no en términos de ética en sentido *crítico*.<sup>19</sup>

## 2.4 Los peligros del realismo moral

Frente a todo lo ya expuesto, pueden surgir una gran cantidad de cuestionamientos. No es consuelo señalar que no hay posición filosófica que no valga la pena que se encuentre completamente fuera del asedio de alguna crítica. Una de las críticas de las que quiero ocuparme prontamente es la que sostiene que la introducción de la verdad moral a un ámbito como el político es peligrosa en sus consecuencias prácticas. Esto porque puede introducir la “intolerancia” en un mundo *plural* como el nuestro. Si un sujeto está plenamente convencido de que su postura sobre, por ejemplo, el aborto, o la eutanasia activa, es la verdadera, tendrá la motivación, al menos *prima facie*, para imponérsela a otros. Pero el señalado no es el único aspecto de la crítica que acabo de esbozar. El otro aspecto es que la introducción de la verdad moral hace *imposible* la política (Lariguet, 2017 (1): capítulo XXIV). En la política necesitamos contar con criterios para diseñar nuestras sociedades de tal modo que podamos decir que nuestras instituciones son legítimas. Como ha dicho Thomas Nagel (2006: 181), si se parte de visiones sobre el valor radicalmente beligerantes, la legitimidad política se hace imposible.

Hay, también, una tercera dimensión de la crítica apuntada en el párrafo anterior. Debido al *factum del pluralismo de visiones morales, metafísicas, etc.* es preciso que la esfera *pública* restrinja qué argumentos podemos y no podemos darnos. Hay argumentos que no podemos darnos porque nos comprometen con versiones que Rawls (1996: 12) llamaría “comprehensivas”. Así, nuestras visiones de la vida *buena* deberían quedar para *foro privado*. En la



esfera pública, nuestros argumentos deben ser de “justicia”, no de vida buena. Por tanto, la alegación de hechos morales, como piedras de toque de los juicios morales, debería ser una cuestión de *ética privada*, no de ética pública.

La visión anterior es prácticamente la que han propagado los filósofos de tintes rawlsianos. Tal visión adquiere el nombre técnico de “tesis de la discontinuidad”. Conforme esta tesis, la ética privada debe quedar separada de la ética pública. Es por este motivo principalmente que Rawls llama “político”, y no ético, a su liberalismo político. El Estado de Derecho no debe propagar ninguna visión densa sobre el valor o el bien. Debe ser neutral a fin de posibilitar que los sujetos desarrollen sus planes de vida de la forma que consideren valiosa. A continuación, en la sección que sigue a esta, quiero detenerme en las tres dimensiones o críticas apuntadas a la introducción de la verdad moral al ámbito político.

### **3. Realismo moral: intolerancia, escisión personal y discontinuidad versus continuidad**

Señalaba en la sección anterior que la introducción de la verdad moral al ámbito político puede provocar reluctancia. A lo sumo, los filósofos políticos o morales se contentan con una versión “constructivista” o “discursivista” de verdad.

Los constructivistas, también los discursivistas, suelen apelar a la noción normativa de *democracia deliberativa*. La deliberación política se erige en un sucedáneo de la deliberación moral. Un modo *epistémico*, si se quiere, de encontrar verdades morales; modo equivalente a la detección de una respuesta correcta a cuestiones prácticas variadas como, por ejemplo, las siguientes: ¿debemos imponer tasas a la renta financiera y redireccionar esos fondos para sectores desaventajados? ¿Debemos permitir el aborto para los tres primeros meses de embarazo? ¿Debemos prohibir la enseñanza privada o simplemente desalentarla?

Se supone que el esquema deliberativista, de tipo epistémico y constructivo, está en condiciones de atajar el tipo de crítica y sus dimensiones, planteada en la sección precedente. Dado que es una “democracia”, no hay expertos morales privilegiados. Es una epistocracia, si se quiere, pero con sujetos al mismo nivel

de revelación moral. La verdad moral se descubre dialógicamente y no a solas, o repantigado en un sillón.

He sostenido ya que la versión que acabo de presentar en forma comprimida en el párrafo anterior, no elimina la verdad moral en sentido real. *Detrás* de la deliberación, que es la condición “c” que utilicé para definir en parte al realismo moral, la verdad moral es un requisito *indispensable* para que la propia deliberación guarde sentido. La existencia de hechos, la condición “b” de definición de realismo moral, no se inventa. La deliberación racional es un modo de volver más fiable el acceso a la verdad moral.

La deliberación, por cierto, como alguien podría endilgarme, no es superflua. Es necesaria. Nadie en su sano juicio postula el realismo moral para negar la necesidad de nuestras capacidades para el juicio, para la argumentación final, e incluso para la reflexión con otros o para el “monólogo” interior. No hay hechos sin sujetos morales. Eso ya se ha dicho y lo repito una vez más. Pero la corrección práctica no es el único desiderata que guía el razonamiento práctico. Las premisas deben respetar leyes lógicas y argumentales, e incluso psicológicas, deben ser razonables también. Pero esto sólo es condición necesaria del juicio *válido*. No obstante, los juicios pueden ser algo más que juicios válidos. Queremos que sean *sólidos*. Y eso hace que la versión realista de la verdad sea indispensable.

### 3.1 Realismo moral e intolerancia

Ahora bien, se ha dicho muchas veces que la introducción de la verdad moral es la llave de todas las guerras. Lleva a la intolerancia. Si un sujeto S cree tener la verdad moral esto le hace contraer una “deuda de honor”: debe llevar esa verdad más allá de su vida personal. En un debate sobre el aborto, o el suicidio asistido, no puede aceptar que dicha verdad quede confinada al ámbito exclusivamente personal. Empero, es un dato del mundo el que las sociedades, sobre todo las occidentales, son o pretenden ser pluralistas. Sostenemos, así, distintas concepciones sobre lo bueno. Si permitimos que la verdad moral importe a la política habremos desatado una consecuencia práctica peligrosa y destructiva: la intolerancia. Esto ha hecho creer a mucha gente que la “tolerancia” es un valor compatible con el *relativismo moral*. Tal supuesta compatibilidad se

traduce en los discursos ordinarios cuando tú dices: “esta es tu verdad”, “y esta es la mía”. Tal forma de encarar el asunto tiene dos problemas también conocidos. Primero hace imposible la existencia de *genuinos desacuerdos morales*. Si esta es tu verdad, y esta es la mía, entonces no hay desacuerdo genuino sino choques de meras preferencias subjetivas. Sin embargo, sabemos de sobremanera que no cualquier preferencia es apta para formar parte de un interés políticamente protegido o de una norma constitucional. El otro problema es que sostener que todas las verdades morales son relativas es una forma de auto-contradicción lógica. Para que sea cierto que todo es relativo, el mismo enunciado no puede ser relativo.

Como sostengo en mi libro *Dilemas...*, la tolerancia no compromete con el relativismo sino todo lo contrario. La tolerancia orbita siempre, por definición, sobre un trasfondo de valores verdaderos. Tolerar, de últimas, es una actitud, disposición o incluso virtud cívica que permite que, sin cancelar mi creencia moral, no te persiga por la tuya (Lariguet, 2017b: 273-279). Pero para ello es preciso que tales valores sean un criterio indispensable, e intocable, para la práctica política. “Valores no negociables” los ha llamado el filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés (1989: 209-213).

### **3.2 Verdad moral y escisión personal**

La segunda dimensión que estaba implícita en la crítica a la verdad moral es que la misma se respeta si queda confinada en la ciudadela privada de cada quien. Pero esta estrategia quirúrgica, que haría posible la política como ámbito no obstaculizado por la verdad moral de sujetos que disienten, supone una cirugía cruenta. Los sujetos son escindidos. Portan consciencias morales fracturadas. Una cosa se sostiene en la vida privada y otra en la pública. El problema, con todo, es más grave de lo que podamos pensar inicialmente. Thomas Nagel (2006: capítulo 2), con aguda claridad, ha sostenido que uno de los grandes problemas que debe enfrentar la filosofía política es la tensión entre “dos puntos de vista”. El punto de vista basado en el interés “personal” y el punto de vista basado en el “interés imparcial”. En nuestra vida privada, por lo general, adoptamos un punto de vista personal. Somos “parciales” sin demasiada o con

ninguna culpa. Por ejemplo, asignamos beneficios a nuestros hijos antes que a los niños desnutridos de África.

El problema, la tensión se hace evidente, cuando cambiamos de posición, deslizándonos hacia la esfera pública. Aquí no podemos adoptar puntos de vista parciales. Estamos obligados a tomar el punto de vista imparcial. No simplemente porque todos valgamos igual en términos de un cálculo combinatorio de magnitudes de utilidad. En términos del liberalismo, valemos lo mismo, más bien, en términos de igual consideración y respeto. Y para esto, la parcialidad debe ser desterrada. Es decir, debemos amputar (parte significativa de) nuestra subjetividad y abrazar el punto de vista “objetivo”, algo así como un símil con la posición “desde ningún lugar”. Posición que vindica, por caso, que hasta cierto punto nos olvidemos de quiénes somos *qua* individuos o *qua* comunidad.

La tensión entre los mencionados puntos de vista ha estado detrás de muchos debates de filosofía política contemporáneos. Por ejemplo, detrás del debate entre liberales (que abogan por el punto de vista imparcial) y comunitaristas (que abogan por atender a cierta idea densa de identidad).

El liberalismo político rawlsiano, creo, ha sido una estrategia que puede pensarse, en parte, como una técnica terapéutica de “relajación”. Una forma de relajar la tensión se genera mediante el expediente de la tesis de la “discontinuidad” entre ética y política, a la que hecho alusión en la sección anterior. La ética, para decirlo de un modo un tanto exagerado, es asunto privado, la política es un asunto público.

Empero, la mentada estrategia de relajación no ha convencido a todos los liberales. Por ejemplo, no lo ha hecho con Ronald Dworkin (1993) quien, en su obra *Ética Privada e Igualitarismo Político* defiende un liberalismo “ético” y no exclusivamente “político”.

En rigor, Dworkin opone a la tesis de la discontinuidad una tesis de la “continuidad” entre ética y política. Tal tesis debería ser compatible con el hecho de que nuestras concepciones éticas personales también cuentan en el dominio político, es decir, en el ámbito público. Así las cosas, para Dworkin, se trata de fundar un *liberalismo ético* y no un exclusivo y fallido liberalismo político.

Si la propuesta del filósofo americano funcionara es porque presumiblemente tiene una ventaja sobre el modelo rawlsiano. Esta ventaja consiste en curar la

“escisión”. En efecto, Ronald Dworkin habla de sujetos morales “íntegros” en oposición a sujetos “escindidos”. Esta maniobra, que parece tener un tufillo aristotélico y pre-moderno,<sup>20</sup> sin embargo, es compatible, sostiene el filósofo, con el liberalismo. Pues la “integridad” no supone que la ética privada es errática o singular. La ética de los sujetos dworkinianos es una *ética liberal*. En esta ética es importante que el Estado de Derecho garantice que “todos” “por igual” “tengamos la misma consideración y respeto” a la hora de entender cómo llevar adelante una vida que, en el mejor de los casos, tenga significado. Ese significado, que hace valiosa la vida de los sujetos, no es un significado o valor, sin embargo, *subjetivo*.<sup>21</sup> Aquí Dworkin no había escrito todavía *Justicia para Erizos*. Los realistas morales no eran idiotas aún, o no del todo. El valor de una vida, en esta obra de Dworkin, (ibídem: 97-102) tiene un componente “objetivo”, no necesariamente “trascendental”, puesto de manifiesto por la prioridad práctica que tienen los llamados “intereses críticos” por sobre los “intereses volitivos” (o deseos no filtrados por una evaluación moral). Aquí la palabra ‘objetivo’ significa algo parecido a lo que asume un realista moral cuando dice que hay estados valiosos del mundo *con relativa independencia* del par creencia-deseo de los sujetos. Sin embargo, como Raz en *The Practice of Value*, tal valor también tiene un componente “constitutivo” y no “meramente aditivo” (Dworkin, ibídem: 140ss.). Para Dworkin esto significa que una vida tiene un valor objetivo pero es preciso que el sujeto pueda reconocerlo también como tal. Si no, no cuenta como vida valiosa. Y esto tiene pleno sentido en una vena semejante a lo que ya se ha indicado con respecto a la necesidad de sujetos que aprecien el valor, tal como se enfatiza en la obra de Raz.

Ahora bien, las tesis de la continuidad entre ética y política, a la vez que la noción de sujetos íntegros, no prueban que la verdad moral deba importarle a la política. En todo caso, esto es algo que todavía debo esclarecer. Los sujetos de Dworkin tienen una ética liberal en el sentido que todos tienen que tener igual oportunidad de desarrollar planes de vida que, en el mejor de los casos, sean valiosos tanto por su sello intrínseco, como por el papel de sujetos que reconocen que su vida es o no valiosa. Su ética personal, al ser liberal, está *integrada* con la ética pública: la escisión es soldada, no hay hiato.

¿Es esta concepción liberal de la ética la que refleja los principales hechos morales? Me inclino fuertemente a pensar que sí. Pero mi inclinación, que

arrastra temas de ética normativa, no será desplegada aquí. Por lo pronto baste anticipar que tal concepción puede ser compatible con un tipo de “perfeccionismo mínimo”. No cualquier plan de vida vale. Y no todos valen lo mismo. Hay formas perversas de desarrollar un plan de vida. Tales formas pueden dañar a los propios sujetos y estos son casos idóneos para justificar, a veces, ciertas formas de “paternalismo”. Por ejemplo, en el caso de los “wannabe” estudiados por Macario Alemany (2014: 229-246), casos en donde hay gente que por placer se amputa miembros, podría ser legítimo que el Estado intervenga.<sup>22</sup> También tenemos las obvias restricciones liberales del “daño a terceros”. Matar a otros sin justificación alguna (por ejemplo en el marco de la defensa propia o la legítima defensa) es un hecho moral ampliamente reconocido por las legislaciones penales del mundo. Hay, por supuesto, casos más controversiales como los “delitos de odio”, por ejemplo. Pero la controversia no es incompatible con el realismo moral. La gente cree que hablar de hechos morales cercena el derecho-deber a discutir. Ya he dicho que los hechos existen junto con las capacidades para el juicio, la reflexión en primera y tercera persona, la argumentación racional, el uso de las inferencias lógicas, etc.

Lo que se acaba de señalar como casos “negativos” del estilo “no todo vale igual”, por ejemplo, como dice el tango, “lo mismo un burro que un gran profesor”, señalan que el realismo moral es compatible con la política y debe importarle a la misma.

En el ámbito de los “casos positivos”, esto es, en lo que debe contar para la política, también hay verdades morales. Algo semejante a cuando Newton dijo “con hipótesis non fingo”. Si una malla de enunciados construidos, o interpretados, o comprendidos, es “arbitraria” es porque choca, después de todo, con asunciones morales e incluso empírico causales. En tal sentido diría que la política no es el resultado de un proceso de lo que Rawls llamaría “justicia procesal pura”. Esto es, un proceso donde los resultados correctos vienen determinados “completamente” por el instrumento procedimental. Más bien, la “falibilidad” en nuestras decisiones políticas y morales, aproximan a la política a *procedimientos de justicia imperfecta*. Esto es, los criterios de corrección son “independientes”, al menos en un significativo sentido de los procedimientos, pero no podemos “asegurar” que siempre llegaremos a resultados correctos. Por ejemplo, en el ámbito penal, para tomar una analogía en préstamo, disponemos

de criterios independientes de corrección (por caso la prueba fidedigna de los hechos) pero podemos, sin embargo, condenar a un culpable, tal como ocurre en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky donde es culpado Dimitri.

La idea de que la política se aproxima a un proceso de justicia imperfecta preserva, así, dos ideas importantes con las que convive a menudo el realista. Una es que la corrección no viene definida completamente por los procedimientos, *pace* ciertos constructivistas ingenuos. La otra es que llegar al resultado correcto, o a la respuesta correcta a preguntas prácticas, es algo “falible”. El realismo moral no es el abogado de la certeza cartesiana. Por supuesto, decir falible, tampoco es sostener un falibilismo absoluto o irrestricto.<sup>23</sup> Tal forma de pensar encubre una forma de escepticismo auto-contradictoria por razones muy similares a las que señalé párrafos atrás respecto del relativismo moral.

En cualquier caso, todo parece marchar bien. Pero sin embargo los hobbesianos han dicho que “*auctoritas non veritas facit legem*”. Si la política es principalmente un asunto de “autoridad práctica”, entonces parece que el edificio que he levantado se desmorona. ¡Para qué tanto esfuerzo!

Sin embargo, una autoridad es legítima, por lo general, si da con las “razones correctas” para gobernarnos. Dar con las razones correctas supone un compromiso fuerte con la “veritas”. Conocer de qué modo regular la conducta, de qué manera afectar causalmente comportamientos humanos, de qué modo hacer justicia, o propender disposicionalmente al llamado “bien común”, no parecen cuestiones meramente autoritativas, si por tal cosa se entiende dar la espalda a temas “cognitivos” o de “conocimiento moral”.

Si la autoridad no gobernara mediante reglas justas o eficaces, el problema, además de práctico, sería también un problema de conocimiento. Una autoridad es “sabia” en la medida que gobierna bien. Y gobernar bien es conocer el mundo, no solamente el mundo de los hechos crudos, sino también el mundo moral. Cuando la autoridad “da en el clavo” gana en legitimidad y puede aspirar a que dejemos a un lado “nuestras preferencias” o “razones subjetivas” para actuar. Dejamos de ser meros agentes humeanos, esto es, guiados exclusivamente por pasiones personales, para empezar a ser guiados por razones “independientes” de nosotros, razones en cuya legitimidad -de modo verdadero o falso- “creemos”.

Es cierto que las razones políticas, de manera prominente, son razones “para actuar” y que las razones “teóricas” son razones “para creer”. Pero en materia ética, ambas razones no forman mónadas que se repelan mutuamente. Actuamos sobre la base de lo que creemos son las mejores razones, no sobre la base de meras preferencias subjetivas (intereses volitivos diría Ronald Dworkin). Además, la política, éticamente entendida, requiere que tales creencias tengan espacio.

Por supuesto que admitimos que los deseos motivan, en el sentido de mover a la acción. Empero, es discutible que cualquier deseo sea admisible moralmente como candidato a justificar decisiones políticas. Mill diría, por caso, “prefiero a un Sócrates insatisfecho que a un cerdo satisfecho”<sup>24</sup>. Los deseos admisibles son deseos normativamente cribados, moralmente evaluados. Y esto vale tanto para la ética personal, como para la ética política. Así, no basta con que el buen príncipe sea un calculador “maquiavélico” que sabe cuándo y cómo sacrificar valores. Aspiramos a que el príncipe sea justo y bueno, y que se guíe por deseos normativamente aceptables, por intereses críticos y no meramente volitivos. No todo deseo es apto para construir una norma o decisión pública.

Es verdad que nuestras ideas de lo bueno pueden discrepar. Se olvida sin embargo por allí que también discrepamos sobre lo justo, una categoría que, supuestamente, desde la tesis de la discontinuidad, garantizaría que avancemos en ciertas discusiones llegando a un consenso “superpuesto” y no a un precario e inestable “modus vivendi” (Rawls, 1996: 176-181).

Como sea, es la continuidad la que parece captar mejor nuestra necesidad de ser personas “íntegras”, no escindidas. En la medida en que el liberalismo ético propende a que desarrollemos como queramos vidas valiosas, como queramos con los límites del auto-daño y el daño a terceros, creo que esta doctrina es la mejor situada. Capta el valor de la libertad como posibilitador del desarrollo o florecimiento personal. Capta la necesidad de un diseño igualitarista, con independencia de cómo luego concibamos la igualdad. Capta, de este modo, que la ética no es solo preocuparnos por adquirir lo que Iris Murdoch (2001) llamó la “soberanía del bien”, esto es, el “perfeccionamiento moral”, interior, no siempre perceptible, a la vez que captura la exigencia de preocuparnos por los otros, a través de la exigencia de igualdad.



### **3.3 El liberalismo ético y la verdad moral**

El liberalismo ético, además, compatibiliza con la tolerancia y el pluralismo. Esto porque el liberal ético *no es un monista*. Admite que las libertades individuales para desarrollar nuestro plan de vida, y la preocupación por los otros, traducida a alguna concepción de igualdad, puedan *desarrollarse de maneras diversas*. Siempre, desde luego, con las limitantes del daño a terceros y de (ciertos) daños a uno mismo.

El liberalismo ético es, lo pienso sinceramente, el fruto de una forma de “moralidad madura”. Ello porque satisface dos condiciones verdaderas de la existencia de una moralidad crítica: 1) preocupación por el florecimiento moral personal y b) preocupación por los otros (con independencia de cuán lejos o cerca estén de mí). Esta forma de moralidad coincide con la verdad moral “todas las letras”, esto es, como conjunción lógica de 1) y 2). La idea de máxima es que 1 y 2 deberían converger de manera armónica “a la larga”. Esta verdad (o meta-verdad) que no debería imponerse por la fuerza dado el respeto liberal al pluralismo y la tolerancia, respectivamente. Antes de avanzar a la siguiente casilla, sin embargo, me veo obligado a una breve parada. He dicho que la moral madura es de tipo liberal-igualitaria porque condensa la preocupación por el florecimiento moral personal con la preocupación por los otros, vía el compromiso con el igualitarismo. Sin embargo ¿es la verdad moral así reconstruida solamente conciliable con sociedades *liberales*? Sí y no. Sí por su encaje con la comprensión liberal básica que tenemos en sociedades occidentales. Pero *no*, porque el realismo es, por definición, universalista. ¿Entonces? ¿No estoy metido en un atolladero en el que yo mismo me he puesto? Creo que no y no lo digo así por saltar en forma displicente a un atajo. Creo que una respuesta que debe explorarse con detalle (algo que no haré ahora) se encuentra en los filósofos liberales mismos cuando distinguen, como Rawls, entre sociedades democrático-liberales y sociedades “decentes”<sup>25</sup>. Son estas sociedades las que pueden integrar un genuino *derecho de gentes*, en la medida en que, aunque no sean liberales “*all things considered*” debido a que no tienen sensibilidad moral, por tener un amplio catálogo de derechos individuales, sí que satisfacen cierto “umbral mínimo” de decencia, de respeto moral a los individuos y a un orden legal.

Dejo ahora, las sugerencias anteriormente efectuadas porque, como dije, mi idea es mostrar mi intuición de cómo coinciden la verdad moral –en vena realista– con el liberalismo. Y *mostrar*, lo sé, no es lo mismo que *probar*.<sup>26</sup> Y esto incluso contra la versión tradicional que vincula al liberalismo con formas constructivistas de la verdad y no realistas como yo he hecho. Una defensa detallada del vínculo propuesto debe esperar otro trabajo. Sin embargo, creo que no es cierto que el liberalismo arrastre una necesidad analítica de ser constructivista en un sentido radical: esto es, como “invención” del mobiliario moral que hace verdaderos o falsos nuestros juicios. Como ya he sostenido, en un “constructivista” como Nino son ciertas dos enunciaciones: que hay “hechos morales” *dentro* de su esquema constructivista y que éste es llave de “acceso” a la verdad moral, no a su instauración *ex novo* o *ex nihilo*.

### 3.4 Verdad y conflictos morales

Pues bien, ahora quiero mencionar un tema más que no puedo dejar pendiente, aunque tampoco voy a detenerme aquí demasiado en él. Es el siguiente: ¿Se puede hablar de verdad moral, asumiendo como dato fenoménico que hay conflictos políticos de base moral? Si la verdad, por definición, es *una* ¿cómo es posible asumir que hay pretensiones de valor igualmente verdaderas y que llevan a una contradicción o a algún tipo de tensión? Algunas respuestas parciales he dado a este interrogante en mi libro *Dilemas...* Por ejemplo, una de mis respuestas es que la verdad moral puede instanciarse *in concreto* en pretensiones conflictivas, sin por ello renegar de la verdad. Por caso, nuestra idea pre-analítica de “bien moral”, por ejemplo entendida como la existencia de “fines moralmente plausibles”, podría instanciarse en una persecución personal o social del bien que lleve al conflicto. Hablo de “instanciación” por un presagio intuitivo que obedece a un uso filosófico estándar. Como George H. von Wright (2010) ha puesto de manifiesto el bien puede mostrarse de manera “diversa”. Sin embargo, al hablar de “instanciación” no dejo de tener en mente que una idea filosófica de largo aliento platónico consiste en pensar en que, incluso dentro de lo diverso, el bien moral es *único*. Esta idea parece esquemáticamente la que sostienen los filósofos *erizos* como Platón o Ronald Dworkin. La idea de unidad del bien (moral), inclusive de unidad en la diversidad, parece comprensible con

la analogía con la noción de verdad. La verdad, como ya se dijo líneas atrás, es *singular*. Es una forma estrambótica de hablar decir “esta es mi verdad sobre el asunto” y “esta es tu verdad”. Empero, esta noción-erizo de verdad choca con otra intuición. Parece un dato del mundo el hecho de que perseguimos diversos fines, morales y no morales, y que estos fines, fragmentados a veces, pueden entrar en conflicto. Creo que, en el ámbito político, una vía de relajar el conflicto es mediante la noción de tolerancia a la que se ha aludido líneas atrás. Esto porque la tolerancia habilita a que un sujeto, sin despojarse de su creencia moral, respete creencias morales con las que disiente.

Otra posibilidad de ver el asunto recién articulado viene dada por lo que parece ser un *factum de la razón*, a saber: que la razón tiene límites, y reconocerlos es una forma de ser racional. Desde tal punto de vista podría haber encerronas trágicas que no tuvieran, al menos de momento, respuesta correcta. O porque no la hemos encontrado. O porque no existe lisa y llanamente.

Pese a que llevo un buen tiempo trabajando en los problemas antes anunciados, no me siento seguro todavía sobre cómo enhebrar en un *mismo* cordel mi realismo moral con el dato del conflicto trágico. Mi intuición es que es posible. Pero diviso a esa intuición, sin embargo, como el viajero que ve una luz difusa al final del camino. Todavía no sé qué clase de luz es, cuál es su fuente, y cuán lejos o cerca estoy de ella.

## **Consideraciones finales**

No quisiera repetir todas las etapas del largo argumento desarrollado en este *paper* porque confío en que el lector no se ha aburrido, en exceso, y ha podido transitar mi texto de la manera clásica: de inicio a fin.

Algunas consideraciones finales sí quiero hacer pero casi diría que a modo de “coda”. No son consideraciones “finales” porque dé por finalizada la investigación filosófica sino porque, desde luego, ya es momento aquí de dar un cierre.

He defendido que la política debe interesarse en la verdad moral. Contra los presupuestos más comunes defendidos por liberales –políticos o éticos- la noción correcta de verdad moral debe realizar asunciones realistas. Como Nino ha puesto de manifiesto alguna vez, dentro del constructivismo, inclusive cuentan los hechos morales. Sólo que el requisito constructivista, por caso, el

del observador en condiciones ideales (el espectador imparcial de Smith o Hume<sup>27</sup>) es un requisito necesario, pero no suficiente. La imparcialidad es la ausencia de sesgo, es la precondition de la objetividad de los sujetos, pero no es idéntico a la verdad. Por su lado, la pretensión de corrección no es exactamente un tema de verdad, como de “validez” de los razonamientos prácticos. Un razonamiento es correcto si satisface leyes lógicas argumentativas e incluso de psicología normativa. La idea del realismo no es rechazar esta pretensión, sino de ponerla en su lugar, sin quitar del medio la aspiración a la verdad, esto es, a lo que los lógicos llaman razonamientos “sólidos”.

Argüir en favor de la verdad moral es tomar partido por un cuerno del dilema de *Eutifrón*. Como se ve, seguimos todavía cerca de Platón. Para el realista, las cosas son buenas no porque una práctica deliberativa lo diga, o en el ámbito personal, por una suerte de “fiat”. Reconocemos el valor moral, o admiramos la belleza de una pintura porque realmente merecen tal apreciación. En algún sentido, como las metáforas de la visión en las que tanto recalcó Iris Murdoch, somos capaces de ver. Y para ello hay que purificar la visión de sesgos, prejuicios, cargas del juicio, etc. Es por esto que la objetividad es un conductor lógico necesario, no suficiente, hacia la verdad. Podemos ser objetivos, como dije, y sostener falsedades morales.

Traducido lo anterior al ámbito político, mi postura es contraria a la de los schmittianos. Estos son *voluntaristas absolutos*. Las normas de regulación de la vida social son el producto del *decisionismo*. Al revés, cuando decidimos en qué gastar más presupuesto, si en salud o en armamento, por ejemplo, no se trata del mero y más crudo decisionismo. Ni siquiera se puede hacer buena teología pensando que las cosas son buenas porque así Dios lo quiere.

Lo anterior no es óbice para admitir que en la política hay combinaciones de voluntarismo y razón, de decisión y descubrimiento, de razonamiento categórico y de razonamiento prudencial. Algo análogo valdría, *mutatis mutandis*, para el Derecho. No haré aquí, por supuesto, “teoría jurídica pura y dura”. Pero sí asumiría que, por ejemplo, ver al Derecho como una práctica social especial, demanda cierto compromiso con un tipo de ontología institucionalista. Contestes con ella, habría “hechos institucionales” como por ejemplo, las legislaturas y su funcionamiento, la judicatura y su funcionamiento, etc.<sup>28</sup> Sin embargo, los hechos institucionales son condición necesaria de la verdad de las proposiciones

jurídicas. Una ley puede estar basada adecuadamente en un hecho institucional pero ser injusta. La necesidad de evaluar moralmente al Derecho requiere, a veces, ir más allá de los hechos *qua* instituciones y abrir el debate y el razonamiento a dimensiones morales que trascienden lo convencional.

Del mismo modo, una “cultura pública compartida” no agota el repertorio de condiciones lógicas de la verdad moral. Esto es, del soporte que tienen las pretendidas respuestas correctas a las preguntas prácticas que se plantean en el debate político. Tiene sentido deliberar como modo de *encontrar* las respuestas correctas, no como modo de invención. Decir esto no es necesariamente inconciliable con ciertas dosis del papel que puede jugar la *comprensión* del *substractum* de los valores o de la *interpretación* de aspectos implícitos de nuestros debates y disensos. Y tampoco es inconciliable con la argumentación y la posible falibilidad restringida de nuestros juicios.

Asumir la verdad moral en vena realista es una manera de aseverar, por otro lado, que es posible, y que tiene sentido el impulso a evaluar moralmente lo que hacemos, lo que decidimos en materia política. La práctica, *qua* convención, puede y debe ser evaluada. Pensar que la misma agota las condiciones de verdad moral, es como pensar en salir del pozo tirándonos de los pelos.

Por supuesto, hay un espacio significativo para el disenso, para la controversia y para la “sub-determinación”. Una postulación realista de la verdad es solamente un marco orientador, no es la respuesta detallada a cada pregunta práctica. Por ejemplo, hay preguntas para las cuales es preciso combinar argumentación con piezas de ética y filosofía política normativa que permitan detallar (o especificar, si se prefiere) respuestas “in concreto”.

Soy consciente, al final de este recorrido, que posiblemente el realismo moral, y su noción de verdad, no apliquen, por lo menos con el mismo grado directo y espontáneo, a *todas* las preguntas prácticas. La inspiración inicial del realismo es contestar a preguntas donde se involucran de manera “inmediata” valores básicos (o “*enabling values*” como dice Raz”. Esto es: valores como la libertad en sus variantes, la vida, la igualdad, etc. Varias de las respuestas clásicas del realismo moral permiten, a la postre, construir normas o principios “regulativos”, básicamente del tipo que establecen obligaciones o prohibiciones básicas.

Seguramente, a mayor sofisticación y complejidad de las preguntas prácticas, puede haber mayor intervención de conceptos que Dworkin llamaría

“interpretativos”. Sobre todo en ámbitos donde hay “instituciones” al medio, necesitamos una buena articulación de conceptos interpretativos. Esto es clave, por caso, en un concepto como el de “democracia”, respecto del cual tenemos concepciones contestadas. Sin embargo, hablar de conceptos interpretativos no es renegar de encontrar una respuesta correcta a las preguntas planteadas.<sup>29</sup>

Pero como sea: cualquier clase de pregunta práctica, no se resuelve *per se* en el marco que he dado que es, más bien, de tipo metaético. Algo parecido sucede con el imperativo categórico de Kant. De allí no sacamos los detalles de juicios morales concretos, solamente tenemos un marco formal proporcionado por el pensador de Königsberg. Es por esto que la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* son libros diferenciables.

Para finalizar, he dado algunas pinceladas, parciales, de porqué creo que los hechos morales descubiertos por una moral madura, o reflexiva, o profunda, coinciden en mi opinión con un liberalismo igualitario de tipo ético y no exclusivamente político.<sup>30</sup> Esto es parcialmente compatible con cierta forma de “continuidad” entre ética y política.

Estoy seguro, sin embargo, que un “continuista” como Dworkin no coincidiría con extraer el tipo de jugo que yo he extraído. Si bien él aceptaría el punto de partida (la tesis de la continuidad) no aceptaría el colofón (una versión fuerte de verdad más allá de su interpretativismo). En mi opinión, el lado “continental”, “gadameriano” de la filosofía de Dworkin, le impidió ver en los hechos morales la piedra de la moralidad. Su interpretativismo, librado a su suerte, no explica convincentemente porqué hay concepciones mejores que otras, o porqué hay respuesta correcta.

Por supuesto, y en otro orden, debo admitir que la continuidad no es “a todo o nada” sino de tipo gradual y no es, por ello, imposible distinguir ética respecto de política.

Un desarrollo *in extenso* de por qué creo que los hechos morales del liberalismo igualitario forman parte de una mentalidad moral madura -que explica y justifica del mejor modo- la moralidad crítica de sociedades liberales, o decentes, o sociedades por debajo del umbral de decencia, deberá aguardar otra ocasión.

## Notas

Este trabajo ha sido realizado en el marco de los siguientes apoyos: un subsidio PIP de Conicet dirigido por el Dr. Hugo Seleme sobre evaluación moral de las instituciones públicas, un subsidio SECYT de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, sobre el mismo tema y bajo la misma dirección. Un subsidio CAI + D de la Universidad Nacional del Litoral, dirigido por el Dr. Jorge de Miguel referido a los “fundamentos filosóficos de la democracia”, así como a un subsidio del Ministerio de Economía de España, referido a “conflictos entre derechos”, dirigido por el Profesor Juan Antonio García Amado. Finalmente, a un subsidio del Ministerio de Ciencia de Córdoba, Argentina, del que soy tutor y referido al diseño de competencias éticas en la policía de la Provincia de Córdoba.

1. Sobre todo, con relación a mis ideas sobre cómo entender el objetivismo moral y el engarce, a su vez, entre las nociones de democracia, verdad y tolerancia.

2. ¿De dónde acarreo tal necesidad analítica? Pues bien, de la reconstrucción conceptual que propongo. Dudo que tal reconstrucción satisfaga el ideal de “neutralidad” metaético, por lo menos entendido de manera absoluta. Mi reconstrucción pretende ser aplicable a la práctica y, en tal sentido, alguien podría indicar, como ventaja, o como desventaja, según su posición, que mi postura defendiendo el “debe” es “interna” a la práctica en los términos definidos para concepciones en competencia. Aquí no me preocuparé por este tema. Más bien me contento con sugerir que mi concepción es idónea para calificar como la mejor, o al menos, como una de las mejores.

3. No tengo espacio aquí para desarrollar esta idea. Sin embargo, debería ser algo similar a la idea, por ejemplo, que maneja la filosofía del lenguaje de usuario competente del lenguaje. Un agente moralmente bien formado sería, dicho de forma muy breve ahora, un agente con capacidad de percepción, formación del juicio moral y de reflexión ética adecuados.

4. Aclarado en forma sumaria, esto implica que los agentes deben acreditar condiciones no patológicas –nubladas- de percepción y razonamiento moral. Y deben, también, tener la capacidad motivacional para actuar. No basta ver las razones. Es preciso *dejarse guiar* por las mismas.

5. Deben contar “todas las cosas consideradas”. Sin embargo, sabemos desde sir David Ross que, en caso de conflicto entre evaluaciones morales, las mismas cuentan “pro tanto” o “prima facie”, hasta que se termine de determinar cuál debe prevalecer. Este tema es muy complejo y no puedo discutirlo aquí.

6. En rigor, los hechos morales son *variados*. Decir que hay una base naturalista no es cometer reducción lógica o identificación lógica entre propiedades naturales y propiedades morales. La superveniencia es solamente un puente, no un conector de identidad. Ahora bien, hay hechos morales, se podría decir, en sentido “derivado” también. Es decir, hechos que no tienen una obvia relación puente con hechos de base natural. Precisamente, el carácter social de la moral, en alguna medida “artificial” o de “segunda naturaleza (*natura naturata*) de la moral hace que el repertorio de hechos morales no siempre requiera, en términos de razonamiento, argumentación, juicio o análisis, de reconducción a propiedades naturales o de tipo físico.

7. Uso ahora el término “deberes” en sentido amplio. La moral también incluye temas de carácter, emociones, etc.

8. Parte de la argumentación de Dworkin conlleva una falacia *ad hominem* ya que la palabra “morons” (morones en español) se traduce como “idiotas”. Los realistas morales somos idiotas para Dworkin.

9. Dicho sea de paso, siempre he creído cuestionable que la ética kantiana sea monológica como dicen los éticos del discurso. Kant pensaba en la necesaria *convergencia* de actores racionales en un reino de los fines. Esto no parece tener nada de monológico. Por otro lado, la obsesión en el carácter dialógico de la ética ha perdido de vista el carácter “personal” de muchas decisiones morales privadas. La ética privada no es igual a la ética pública que sí requiere el diálogo de manera obvia. Hay otras complicaciones con el argumento de los éticos del discurso que, sin embargo, no puedo tratar aquí.

10. Por el uso del bicondicional: el juicio *x* que sostiene que tal conjunto de normas va en el interés de todos es verdadero si y solo si tales normas van realmente en el interés de todos.

11. Un breve desvío. El postulado U (de universalización) puede tener un componente ontológico y uno epistémico. En mi texto no hago esa distinción tan explícitamente. Desde el punto de vista ontológico se podría defender que, no obstante las variaciones subjetivas, sociales o temporales, existen hechos morales universales. Y también que es posible, muchas veces necesario, desde el punto de vista del razonamiento moral, universalizar el juicio moral. La prueba de que la universalización es exitosa no es sólo lógica. Su éxito es un “indicio” presumible de que hemos detectado el hecho moral que hace verdaderos o falsos nuestros juicios.

12. En *La soberanía del bien* de Iris Murdoch hay una idea análoga para la visión moral. Ver de manera moralmente objetiva requiere, por ejemplo, purificarse, limpiar los sesgos egóticos (vanidad, envidia, celos, etc.) que nublan el juicio moral personal.



13. Dejo a un lado las complicaciones de la auto-inspección.

14. No niego el papel que las emociones morales y la imaginación puedan jugar en el razonamiento práctico. Hablar de la premisa mayor como una norma es una simplificación estilística. Vease Del Mar, 2017: 143-157.

15. Una discusión que no daré aquí es la de si la fundamentación de principios repele alguna noción de derrotabilidad.

16. Es “cognitiva” porque los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos y ello merced a “hechos morales”. En un sentido son proposiciones descriptivas. Sin embargo, no caen en el objeto de crítica de autores como Hare que oponían al descriptivismo el “prescriptivismo”. Esto es así porque los juicios morales son proposicionales (tienen un componente cognitivo) pero también, por la superveniencia, tienen un aspecto prescriptivo. En algún sentido son juicios para los que podría valer el famoso “desplome” “hecho-valor” del que ha hablado Putnam.

17. Mejor acceso, entre otras cosas, por el carácter dialógico-cooperativo de la deliberación. El presupuesto histórico de esta forma de pensar parece reposar en el teorema de Condorcet. Sin embargo, este punto ha sido exagerado por los éticos del discurso. Creen que es imposible llegar a la verdad moral de manera personal. Sin embargo, es un hecho que en nuestra ética privada adoptamos muchas decisiones personales en forma moralmente correcta, tras una reflexión también personal.

18. Ambas perspectivas son formas no buscadas de “regreso a la matriz”. Evitan “el nombre”, “verdad”, por sustitución con otros términos, pero aspirando a lo mismo que aspiramos al buscar la verdad. Pero no podemos encontrar la verdad si nos “dejan sin dientes”. Por otro lado, ambos son compatibles con el relativismo, un enemigo jurado del realismo.

19. El *substractum* de esto equivale a la crítica hecha a Rawls de que su *liberalismo político* sacrificó al filósofo de *Teoría de la Justicia*. Los filósofos buscamos verdades universales, después de todo. Véase Rosenkrantz, 1995.

20. La sociedad ateniense parecía mostrar un continuum entre vida privada y vida pública.

21. Dworkin (1993: 116 y ss.) adhiere a un modelo ético que denomina el modelo del “desafío” donde, a diferencia del modelo del “impacto”, lo que cuenta es la *excelencia* en el desempeño, no en el resultado con que haríamos una diferencia en el mundo objetivo.

22. Estoy diciendo “podría” porque doy por descontado que los casos de paternalismo se deben discutir y algunos son discutibles en diverso grado.

23. En rigor, la noción de verdad es “absoluta”. Lo falibilidad se predica de nuestra búsqueda y de nuestros juicios. Pero esto no debe confundirse con la idea de verdad.

24. Los deseos en la teoría de Mill no son apreciados solamente desde una perspectiva cuantitativa, como en Bentham, sino también “cualitativa”. Para Mill hay placeres o deseos bajos y placeres o deseos altos.

25. Soy consciente de que el realismo moral, en tanto noción universal de verdad moral, puede ir más lejos todavía. Puede ir más allá de las sociedades decentes. Las sociedades, cualesquiera sean, serían justas en la medida en que den algún espacio al desarrollo personal, a la vez que a la preocupación por el otro. Es cierto que hay sociedades, por ejemplo algunas sociedades indígenas, que dan mucho más peso al desarrollo “comunitario”. Así, la noción de “individuo”, podría inclusive estar aparentemente “ausente”. Aunque no tengo a la mano evidencia empírica y no puedo probarlo, creo, sin embargo, que en tales sociedades puede existir, en el fondo, un espacio, por mínimo que sea, para el desarrollo moral personal, para el descubrimiento de una mirada “íntima”, si se quiere, sobre el mundo. De todos modos, si una sociedad así no diera ninguna cabida al ámbito personal, y por tanto, estuviese debajo del umbral de sociedad decente, no tengo claro qué actitud debieran guardar las sociedades liberales o las decentes. Posiblemente, la “tolerancia” también tendría límites. Por caso, podríamos hacer algo para impedir prácticas aberrantes tales como “sacrificios humanos”, “ablación forzosa de clítoris”, etc. Aquí no puedo extenderme más.

26. Aunque “probar” es una actividad filosófica restringida a la filosofía lógica o matemática. E incluso en estos ámbitos con problemas.

27. Hay otras versiones distintas como las del espectador “benevolente”. Pero la benevolencia es un tipo de emoción moral. La cuestión filosófica sobre si benevolencia e imparcialidad pueden tirar del carro en la misma dirección, es tema para otro trabajo.

28. Los hechos institucionales han sido un artefacto filósofo ideado para resolver el pasaje del “*is*” al “*ought*”, como atestigua el pensamiento de Searle. Sin embargo, un “*ought*” moral, todas las cosas consideradas, no cuenta con un apoyo analítico en el “*is*”. El “es institucional” puede ser arbitrario, erróneo, injusto, inmoral, etc.

29. Por ejemplo, hoy se discute mucho acerca de si existe o debe existir un derecho a la democracia o si, en consecuencia, sería legítimo intervenir por razones humanitarias países no democráticos. Sobre estos temas, una actualizada visión del debate se encuentra en Selemé, 2012: 321-359.

30. Hay algunos filósofos –del Derecho- europeos tales como Guastini o Ferrajoli, que son (unos de los pocos por suerte) escépticos morales e identifican

el realismo moral con la doctrina de la iglesia católica. Se trata de un claro error consistente en confundir términos o usos lingüísticos, como por ejemplo los que emplean los católicos al hablar de verdades, y los conceptos profundos. El realismo moral es una doctrina ética, *no religiosa*. No depende de Dios, ni lo pone, como San Agustín o Descartes, como garante de la verdad.

## Referencias

- Alemany, Macario. 2014. "Las fronteras de la autonomía en el ámbito clínico: el caso de los Wannabe", AFDUAM, 18, Madrid.
- Atienza, Manuel. 2017. *Filosofía del Derecho y Transformación Social*. Trotta, Madrid.
- Blackburn, Simon. 2006. *La verdad. Guía para perplejos*. Trad. Antonio Prometeo-Moya, Crítica. Letras de Humanidad, Barcelona.
- Del Mar, Maksymilian. 2017. "Imagining by feeling: a case for compassion in legal reasoning", *International Journal of Law in Context*. Vol. 13. Cambridge.
- Devitt, Michael. 2004. "Realismo moral: una perspectiva naturalista", *Areté*, Vol. 16. Perú.
- Dworkin, Ronald. 1993. *Ética privada e igualitarismo político*. Trad. Antoni Domènech, Presentación de Fernando Vallespín, Paidós, Barcelona.
- Dworkin, Ronald. 2015. "La Justicia para Erizos a Debate", *Lecciones y Ensayos*, Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Enoch, David. 2011. *Taking morality seriously. A defense of robust realism*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Garzón Valdés, Ernesto. 1989. "Algo más acerca del coto vedado", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 6. Alicante.
- Habermas, Jürgen. 1985. "Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- Lafont, Cristina. 2002. "Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso", *Isegoría*, N. 27, Madrid.
- Lariguet, Guillermo. 2017a. *Dilemas en la moral, la política y el derecho*. Prólogo de Julio Montero, B de F editores, Madrid.
- Lariguet, Guillermo. 2017b. "A review of Tolerance and Modern Liberalism. From paradox to aretaic moral ideal by René González de la Vega", *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid.
- Moreso, José. 2015. "Objetivismo moral sin realismo robusto. Comentarios a Enoch", *Discusiones*, XVI, Bahía Blanca.
- Murdoch, Iris. 2001. *La soberanía del bien*. Caparrós Editores, Madrid.
- Nagel, Thomas. 1996. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Trad. Francisco José Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona.

- Nino, Carlos. S. 1989. *El constructivismo ético*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la Justicia*. Trad. María Dolores González, FCE, México.
- Rawls, John. 1996. *El liberalismo político*. Trad. Antoni Dom, Crítica-Grijalbo-Mondadori, Barcelona.
- Raz, Joseph. 2001. *The practice of value, The Tanner Lectures on Human Values*, University of California, Acc. en: [https://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/r/Raz\\_02.pdf](https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/r/Raz_02.pdf)
- Rosenkrantz, Carlos. (1995). "El nuevo Rawls", working paper. Acc. en: [https://ddd.uab.cat/pub/worpaper/1995/hdl\\_2072\\_1364/ICPS103.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/worpaper/1995/hdl_2072_1364/ICPS103.pdf). Publicado en: *Rev. Latinoamericana de Filosofía*, XXII: 2, 1996, 223-249.
- Seleme, Hugo. 2012. "Democracia internacional, derecho humano a la democracia, e intervención humanitaria". *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, N. 35, Alicante.
- Singer, Peter. 2011. "Hambre, riqueza y moralidad", *Una vida ética*. Trad. Pablo de Lora del Toro, Taurus, Madrid.
- Von Wright, George. H. 2010. *La diversidad de lo bueno*. Trad. Daniel González Lagier y Victoria Roca. Marcial Pons, Madrid.