

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA MORAL: PROCEDIMIENTO, SUSTANCIA Y UNIVERSALIDAD¹

JULIO MONTERO

Resumen El artículo examina críticamente la teoría moral que Osvaldo Guariglia desarrolla en su obra *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*. La meta central de dicha teoría es reconstruir los fundamentos de una ética deontológica genuinamente universal, evitando los problemas de otras propuestas similares, como las de Richard Hare, Jürgen Habermas y John Rawls. Más concretamente, Guariglia aspira a cerrar la brecha entre los polos procedimental y sustantivo del universalismo kantiano derivando normas materiales de acción de la meta-regla que gobierna el uso del lenguaje prescriptivo. Tras sostener que la concepción de Guariglia es vulnerable a las mismas críticas que él dirige a otros autores y analizar varias estrategias de fundamentación disponibles en la bibliografía especializada, el artículo esboza un método alternativo según el cual la verdad moral se define por referencia a los juicios y creencias que formularía un agente epistémicamente responsable en condiciones cognitivas adecuadas.

Abstract This essay assesses the moral theory that Osvaldo Guariglia developed in his book *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*. The main goal of such theory is to reconstruct the basis of a deontological, genuinely universalistic ethics that manages to avoid the drawbacks of similar proposals, such as those of Richard Hare, Jürgen Habermas and John Rawls. In particular, Guariglia aims to close the gap between procedure and substance that characterizes Kant's universalistic stance, by

1 Deseo agradecer a Samuel Cabachik y a los editores de la revista por la excelente iniciativa de realizar este homenaje a Osvaldo Guariglia, mi maestro, y por la amable invitación a participar del volumen.

deriving substantive moral principles from a metarule that governs the use of prescriptive language. After arguing that Guariglia's conception may be vulnerable to the very same objections he addresses against other authors and considering some other strategies for grounding moral principles available in the specialized literature, the article sketches an alternative method according to which moral truth amounts to those judgments and beliefs that an epistemically responsible agent would hold after due reflection under adequate epistemic conditions.

Palabras clave: Univeralismo moral, Kant, equilibrio reflexivo, ética del discurso, relativismo moral, dignidad

Key words: Moral universalism, Kant, reflective equilibrium, discourse ethics, moral relativism, dignity

1. Introducción

A lo largo de su extensa obra, Osvaldo Guariglia abordó numerosos temas. Su tesis de licenciatura discute aspectos de la compleja y fragmentaria filosofía de Anaximandro, mientras que su tesis doctoral, publicada en alemán, ofrece una reconstrucción exhaustiva y sistemática de la lógica de Aristóteles. Ya en su etapa de madurez, Guariglia publicó tres libros que se sitúan en la cúspide de la filosofía hispanoamericana, a saber: *Ideología, verdad y legitimación* (1986), un ensayo de ideas ganador del Premio Nacional de Filosofía, que analiza críticamente el canon casi completo de la filosofía occidental moderna y contemporánea desde Kant hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Hegel, Nietzsche y Marx; *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (1997), quizá el trabajo más riguroso y original sobre la ética aristotélica en lengua castellana; y *Moralidad: ética universalista y sujeto moral* (1996), un tratado sistemático de filosofía moral que aspira a reconstruir los cimientos de una ética deontológica y universalista en discusión con autores como Richard M. Hare, Jürgen Habermas, John Rawls y Carlos Nino. Finalmente, en el período tardío de su producción, Guariglia se ocupó de intrincados problemas normativos propios de un mundo globalizado, especialmente

de asuntos vinculados a los derechos humanos, la justicia global y la gobernanza democrática a escala internacional.²

En este artículo me gustaría discutir el conjunto de tesis que constituyen el corazón de *Moralidad*. Esta elección obedece a una doble razón: por un lado, la reconstrucción de los fundamentos últimos de la moral que Guariglia ofrece representa uno de los puntos más altos de su producción; y, por el otro, el espectro de problemas cubiertos por este libro ha sido objeto de una discusión e intercambio continuos –a menudo apasionado pero siempre amistoso– en el seminario que Guariglia dirigió durante más de cuatro décadas en el Centro de Investigaciones Filosóficas de Argentina.

El ensayo se estructura de la siguiente manera: voy a comenzar por reconstruir del modo más fidedigno posible las principales tesis de Guariglia en el campo de la filosofía moral, explorando tanto su propuesta normativa como metaética así como su intención de reconciliar los polos procedimental y sustantivo del universalismo kantiano. Luego, en la sección 3, exhibiré algunas posibles falencias de su argumento para sostener que la pretensión de derivar principios materiales de reglas puramente formales es una empresa imposible y que, por consiguiente, toda filosofía moral debe partir siempre de principios de acción con contenido material. Finalmente, en la sección 5 examinaré varios métodos para la fundamentación objetiva de principios morales sustantivos disponibles en la bibliografía especializada y, ya en la sección 4, propondré un método alternativo que respalde la validez universal del principio de dignidad de la persona como principio moral supremo –principio que, por supuesto, Guariglia compartiría.

2. Moralidad: cerrando la brecha entre los dos polos del universalismo kantiano

Como Guariglia mismo admite, la meta de *Moralidad* es reconstruir los cimientos de una moral universal en un mundo postmetafísico signado por el pluralismo valorativo y la disolución de las visiones omnicomprensivas del mundo. El largo camino que esta

2 Véase Guariglia 2002; 2010; 2014.

empresa demanda comienza con la formulación de un principio de universalización [U], que funciona como una regla para la discusión moral. En la versión propuesta por Guariglia, dicho principio estipula que:

[U] Si F , con la propiedad b , no debe fr (o no- fr) a G o H , con las propiedades c o d en las circunstancias x , entonces G , con la propiedad b , no debe fr (o no- fr) a F o H , con las propiedades c o d en las circunstancias x o similares a x en todos los aspectos relevantes (Guariglia, 1996, p. 26).

El principio [U], en el que resuena el imperativo categórico en su primera formulación, constituye según Guariglia un presupuesto lógico ineludible de toda discusión sobre la validez de una norma moral, a punto tal que desempeña en el razonamiento práctico el mismo rol que el principio de no contracción cumple en la argumentación teórica (Guariglia, 1996, p. 57). Así, por ejemplo, cualquiera que sostenga un juicio moral particular como “El funcionario F obró incorrectamente al forzar al ciudadano C a vender un terreno contra su voluntad”, se compromete implícitamente con el enunciado más general “Nadie debe forzar a otra persona a realizar una acción contra su voluntad para beneficio de otro” (Guariglia, 1996, p. 58). De lo contrario, de acuerdo con Guariglia, el juicio normativo en cuestión se volvería ininteligible.

Sin embargo, a diferencia de autores como Hare, Guariglia es consciente de que ningún requisito lógico o semántico equivale a una obligación moral, ya que es perfectamente posible aceptar que el uso del lenguaje prescriptivo presupone un compromiso tácito con [U] y aun así restringir selectivamente su alcance. En este sentido, alguien podría conceder que el principio “Nadie debe tratar a otras personas como meros instrumentos” es efectivamente universal, adoptando, al mismo tiempo, una definición recortada de la noción de persona en virtud de la cual los individuos con determinado origen étnico, inclinación religiosa o identidad de género no califican como tales. A modo de ilustración, Guariglia nos propone que imaginemos el caso de un granjero blanco sudafricano durante el régimen del apartheid: es evidente que este granjero puede reconocer que todas las personas deben ser tratadas con igual respeto, pero negar la condición de persona a los nativos africanos, alegando que éstos “no son dignos

de la menor consideración moral y deben ser tratados simplemente como mercancías por sus amos blancos” (Guariglia, 1996, p. 102).

La importante conclusión que Guariglia extrae del análisis anterior es que el principio [U] únicamente puede operar como un criterio de corrección moral si se lo complementa con argumentos adicionales (Guariglia, 1996, p. 108). La primera estrategia de suplementación que explora, siguiendo la tradición iniciada por Jürgen Habermas, es la de obtener un sustento para la moral universal acudiendo a las reglas fundamentales de la discusión racional.³ El argumento de Habermas es bien conocido. Como argumenta en su influyente ensayo “Ética del discurso: notas para un programa sobre su fundamentación”

[l]a validez de una norma de comportamiento debe decidirse aplicando el principio de universalización según el cual “toda norma válida debe satisfacer la condición siguiente: que los efectos colaterales y las consecuencias que (previsiblemente) se producirían a partir de su aplicación general en favor de la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptadas por todos los involucrados... (Habermas, 2008, p. 76).⁴

Por su parte, la validez de este principio supuestamente formal se establece recurriendo a la idea de contradicción performativa, una contradicción que se produce cuando un hablante formula un enunciado cuyo contenido semántico niega las condiciones que hacen posible su misma enunciación — como sucede, por ejemplo, cuando alguien dice “Yo no existo” (Habermas, 2008, pp. 90-91). Más concretamente, Habermas sostiene que el escéptico moral que se involucra en una discusión racional orientada a cuestionar la vigencia

3 En rigor, las reglas de la discusión racional que Habermas invoca fueron formuladas por Robert Alexy. Las reglas directamente relevantes para su argumento son estas: “(3.1.) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión. (3.2.) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación. b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso. c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades. (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso” (Habermas, 2008, p. 99).

4 Es importante no confundir el principio de universalización propio de la ética del discurso con el principio [U] postulado por Guariglia. Mientras que el principio de universalización exige la realización de un diálogo efectivo entre los potenciales afectados por la implementación de una norma, [U] es en cambio un principio semántico para el uso del lenguaje normativo.

del principio de universalización, se compromete implícitamente con el conjunto de reglas que permiten que la discusión tenga lugar. Y dado que de esas reglas puede derivarse el propio principio de universalización, el escéptico moral acaba negando las condiciones que hacen posible sostener la discusión racional que él mismo ha iniciado con el universalista al poner en tela de juicio dicho principio (Habermas 2008, pp. 100-104).

A pesar de su enorme interés filosófico, la propuesta de Habermas enfrenta una serie de dificultades que la vuelven inviable. En este sentido, Albrecht Wellmer ha señalado que el principio de universalización es inaplicable en la práctica, ya que si las normas de acción generales rigen para cualquier agente que pueda eventualmente desempeñar el rol que la norma describe, los potenciales afectados por ésta serían en realidad todos los seres humanos, incluidas las generaciones futuras (Wellmer, 1994, pp. 77-134). En consecuencia, cualquier norma surgida de un discurso real sería necesariamente inválida en la medida en que nunca podría satisfacer plenamente las condiciones ideales de diálogo. Del mismo modo, como Guariglia remarca, es evidente que las reglas de la discusión racional no son normas morales universales, dado que solamente rigen para quien está dispuesto a ingresar en una argumentación racional (Guariglia, 1996, p. 126). Así, cualquiera que se negara a participar de un proceso discursivo orientado a la construcción de un consenso y defendiera, por ejemplo, una concepción de la moralidad basada en la autoridad, se vería librado de incurrir en contradicción.⁵ Esto sugiere que la razón por la cual decidimos iniciar diálogos regidos por las reglas que Habermas reconstruye se origina en principios morales, externos al diálogo mismo, que asignan a todas las personas un estatus moral igual (Tugendhat, 2009, pp. 155-170)

Finalmente, parece implausible pensar que el mero hecho de que los potenciales afectados alcancen un consenso sobre la validez de una norma implica que la norma es automáticamente válida por esa sola razón. Más bien por el contrario, la convergencia sobre la vigencia de una regla de comportamiento debería explicarse por referencia a la validez objetiva de dicha regla al margen de la existencia de

5 Este inconveniente ha sido magistralmente expuesto por Richard Rorty, quien afirma que si bien el nazi es evidentemente immoral, el hecho de que rechace el principio U no lo vuelve, sin embargo, irracional (Rorty 2000; 1997).

todo consenso empírico en la materia. En ese caso, la relación entre validez y justificación sería exactamente la opuesta a la que Habermas postula: la norma no es correcta porque surge de un acuerdo intersubjetivo; antes bien la norma se impone en la discusión racional precisamente porque es correcta en primer lugar (Tungedhat, 2009, p. 167; Pettit 2000; Putnam 2008).⁶

De acuerdo con Guariglia, las dificultades de la propuesta de Habermas vuelven evidente la necesidad de recurrir a principios morales con un contenido material concreto. Para muchos autores, esto supone sustituir la interpretación formalista del deontologismo kantiano, usualmente asociada a la primera formulación del imperativo categórico, por una interpretación sustantiva como la que emana de la formulación centrada en la dignidad de la persona humana. Como es sabido, es esta estrategia, originalmente desbrozada por Leonard Nelson, la que ya en la segunda mitad del siglo XX Rawls retoma en su *Teoría de la justicia*.

El problema con la estrategia de Rawls es, sin embargo, que la referencia a un contenido específico amenaza con disolver la autoridad trascendental de la moralidad en el remolino de la contingencia. En palabras de Guariglia:

dado que los principios de justicia [articulados por Rawls] no apelan, a su vez, a la garantía y el sustento que le pueden dar los apoyos formales que proveen las estructuras básicas de nuestro lenguaje, quedan suspensos en el aire, de modo que pueden ser vistos... como un mero reflejo de las convicciones políticas e históricas de las sociedades democráticas occidentales (Guariglia, 1996, p. 138).

De hecho, al menos desde la publicación de su importante artículo "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", ésta es la lectura de su obra que Rawls ha defendido insistentemente. En esta línea, en *Liberalismo Político* advierte que

La justicia como equidad pretende poner al descubierto una base pública de justificación sobre asuntos de justicia política dado el hecho del pluralismo razonable. Puesto que la justifica-

⁶ En otras palabras, la validez de la norma "Nadie debe esclavizar a otros" no depende de que los potenciales afectados por dicha norma alcancen un acuerdo efectivo sobre su validez, sino que, a la inversa, es la vigencia objetiva de la norma la que explica su aceptación efectiva en contextos de discusión libre.

ción se dirige a los otros, procede desde lo que es, o puede ser, sostenido en común; y por eso comenzamos con ideas fundamentales compartidas, implícitas en la cultura pública política con la esperanza de desarrollar a partir de ellas una concepción política que pueda suscitar un acuerdo libre y razonado... (Rawls, 1999, pp. 100-101).

Esto parece sugerir que, lejos de gozar de una validez objetiva y trans-contextual, los principios sustantivos surgidos del constructivismo rawlsiano simplemente modelan el conjunto de convicciones compartidas por los ciudadanos de una democracia constitucional ya liberal. Bajo esta interpretación, la posición original no sería, como en algún momento se pensó, una escenificación de la razón práctica trascendental, sino un mero dispositivo heurístico que nos ayudaría a clarificar y sistematizar un cúmulo de creencias morales previas, procedentes de nuestra cultura pública.

3. Reglas formales, principios sustantivos y el contenido mínimo de la moral. ¿Una propuesta superadora?

La novedosa solución que Guariglia propone para superar las limitaciones de la concepción puramente procedimental de Habermas y de la teoría sustantiva elaborada por Rawls, consiste en sintetizar ambas posturas, identificando un criterio formal de razonamiento moral del que puedan derivarse, a su vez, ciertos principios sustantivos mínimos. De ser exitoso, este enfoque permitiría cerrar de una vez por todas la brecha entre los dos polos del universalismo kantiano que el mismo Kant habría abierto al interior de su teoría mediante las sucesivas formulaciones del imperativo categórico.

El criterio formal de razonamiento que Guariglia postula es el principio de universalización [U] expuesto en la sección previa. A diferencia del principio de universalización elaborado por Habermas y del imperativo categórico de Kant, este principio no constituye “un fundamento de carácter metafísico o trascendental”, sino que se trata de un axioma “lógico, semántico y pragmático” que está presupuesto por todo juicio moral genuino ya que constituye una parte esencial del significado de términos como “se debe” y “es obligatorio” (Guariglia, 1996, p. 150). En palabras de Guariglia: “Al pre-

guntar por el fundamento o la razón de una norma general estamos, en realidad, interrogando por el puente que nos permita transitar de uno o más miembros [de una comunidad] a ‘todos’ los miembros” (Guariglia, 1996, p. 152).

Dado que este principio formal se limita a fijar una regla para el uso del lenguaje, debe ser complementado con principios materiales adicionales capaces de guiar la acción. Pero si queremos que dichos principios gocen de un alcance genuinamente universal, éstos no pueden ser meramente extraídos de nuestra experiencia moral positiva al modo de Rawls. En consecuencia, Guariglia propone derivarlos de [U] recurriendo a la lógica como única ayuda. Más concretamente, los principios que Guariglia propone son los siguientes:

(I) Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando de la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines.

(II) Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de los individuos (Guariglia, 1996, p. 163).

La necesidad incondicional de estos principios queda justificada, según Guariglia, por el hecho de que, en virtud del principio [U], todo agente que los rechace se compromete inevitablemente con sus opuestos contradictorios, a saber:

(I*) Un miembro cualquiera de la sociedad tiene licencia para forzar, usando de la violencia en cualquier grado, a otro miembro cualquiera de ella a fin de lograr mediante la coacción un asentimiento en beneficio de sí mismo o la eliminación de quien lo obstaculice en el cumplimiento de sus fines.

(II*) Un miembro cualquiera de la sociedad podrá arrogarse en cualquier momento prerrogativas que introduzcan una diferencia de tratamiento entre él y los demás miembros de ella (Guariglia, 1996, p. 165).

Es claro que en el mundo posible que surge de los principios I* y I** la discusión moral y la resolución pacífica de conflictos mediante el entendimiento recíproco entre personas iguales se vuelve imposible. Como Guariglia señala, ése sería un mundo completamente amoral, signado por la violencia, el sometimiento y la ley del más fuerte.

Así, partiendo de [U] como una meta-regla semántica ineludible, Guariglia declara haber *descubierto*, aplicando el método de la *epogé* aristotélica, los principios morales más generales “a los que adhiere, implícitamente, todo miembro de una sociedad racional, ya que son aquellos que regulan universal e imparcialmente las interacciones de todas las personas en cuanto miembros de un *reino de los fines*” (Guariglia, 1996, p. 169, itálicas en el original). Estos principios no son, desde luego, objeto de una prueba metafísica infalible, sino que emergen de la *reconstrucción analítica* de los presupuestos que hacen posible la existencia de un mundo moral en el sentido más fundamental del término —i.e. un mundo en el que el uso del lenguaje prescriptivo conserva su sentido (Guariglia, 1996, p. 168).

La teoría normativa desarrollada por Guariglia es, como el lector puede advertir, sumamente ambiciosa. En sintonía con el clima filosófico de su época, *Moralidad* aspira poner la universalidad de la empresa moral a resguardo de la contingencia a la que pretendieron arrojarla el positivismo lógico, el giro lingüístico y el relativismo postmoderno. Además de esto, tiene la evidente ventaja de que estipula normas concretas de acción tanto al nivel más abstracto representado por los principios I y II como a un nivel más específico ya que, según Guariglia, estos dos principios universales permiten derivar un repertorio más extenso de obligaciones convencionales, como las de no matar, no dañar y no engañar a terceros (Guariglia, 1996, p. 176).

Aunque simpatizo plenamente con el proyecto de Guariglia, su estrategia general me parece vulnerable a una serie de objeciones que me gustaría señalar. Un primer problema se refiere a la relación que existe entre las reglas formales que supuestamente rigen el uso del lenguaje moral y la esfera propiamente normativa. En este sentido, es posible preguntarse si el hecho de que en el contexto de las actuales sociedades igualitarias asignemos un alcance general a expresiones como “se debe” nos permite inferir alguna conclusión sobre las reglas intrínsecas de todo lenguaje prescriptivo y sobre el modo en que habríamos de comportarnos. De hecho, sería posible concebir reglas alternativas para el uso del lenguaje moral o directamente negarse jugar ese juego. Ésta es, como vimos, una objeción que el propio Guariglia dirige contra la ética del discurso de Habermas y el prescriptivismo universal de Hare, y no es del todo claro que su

novedosa propuesta consiga eludirlos por completo (Guariglia, 1996, pp. 126-130). Tal vez no sólo sea cierto que un criterio puramente formal, vacío de contenido, no basta para orientar la conducta, sino que también podría ser cierto que de un criterio semejante no pueden derivarse principios materiales particulares con validez incondicional. Del vacío solo puede extraerse vacío.

El segundo problema que se presenta surge de indagar las razones en virtud de las cuales un agente rechazaría principios morales sustantivos como I* y II*. Al igual que Kant, Guariglia reconoce que la vigencia de I y II no puede fundarse sobre preferencias subjetivas ya que esto socavaría su universalidad. A pesar de esto, si renunciamos a cimentar la validez de I y II sobre algún principio sustantivo adicional, la única motivación por la cual un agente rechazaría I* y II* pareciera ser de carácter prudencial. En ese caso, el argumento de Guariglia sería que I y II son válidos porque la aceptación de los principios contrarios por parte de un individuo pondría en serio riesgo sus propios intereses fundamentales. En consecuencia, la vigencia de I y II dependería pura y exclusivamente de factores subjetivos surgidos de deseos, rasgos psicológicos y construcciones valorativas particulares de los agentes. Pura heteronomía, diría Kant. Alguien que, como Nietzsche, encontrara liberador habitar un mundo supra-moral en el que el super-hombre se desembarazara de una vez por todas de la moral igualitaria de los esclavos, no tendría ninguna razón para rechazar el estado de naturaleza que Guariglia teme: ese estado de naturaleza sería, por contrario, el contexto perfecto para la plena expresión de su creatividad (Nietzsche 1998).

El último problema que deseo señalar es de carácter lógico. Como vimos, Guariglia deriva sus principios sustantivos I y II de la meta-regla [U], alegando que el rechazo de dichos principios compromete al hablante con la aceptación de sus opuestos contradictorios. Pero esta conclusión parece apresurada. Esto se debe a que el rechazo de un principio como "Nadie debe usar la violencia contra los demás a fin de forzarlos a realizar una acción cualquiera en contra de su voluntad" es lógicamente compatible con cualquiera de estas dos normas alternativas:

(I*) Cualquiera puede usar la violencia contra cualquier otro agente a fin de forzarlo a realizar una acción cualquiera en contra de su voluntad.

(I**) Solamente los individuos con la característica C pueden usar la violencia contra cualquier agente que carezca de C a fin de forzarlo a hacer X en contra de su voluntad.

Si bien es cierto que, como Guariglia advierte, la afirmación de I* probablemente nos arrojaría a un brutal estado de naturaleza en el que la moralidad como institución pública dejaría de existir, la aceptación de I** evitaría esta indeseable consecuencia ya que todos, excepto aquellos que compartan la característica C, se verían obligados a respetar los derechos de los demás. Volvemos a foja cero.

4. Reconstruyendo una moral universal: equilibrio reflexivo, intuiciones e interpretación constructiva

Las reflexiones anteriores sugieren que, contra la variante de universalismo moral que *Moralidad* encarna, es imposible derivar principios morales sustantivos partiendo de criterios puramente formales, ya se trate de las reglas que regulan el uso del lenguaje prescriptivo, ya se trate de las reglas que permiten mantener una discusión racional con sentido. No hay ningún puente que conecte la moralidad con un sustrato no moral del cual podamos extraer un fundamento no valorativo para nuestras creencias morales. De ser así, el único camino viable para el proyecto universalista sería el de defender desde un comienzo la universalidad de ciertos principios materiales de acción. Pero este camino supone asumir un grave riesgo que ya advertimos: el riesgo de que dichos principios sean vistos como un mero producto de nuestro particular contexto cultural. Como ha sostenido Richard Rorty, no hay ninguna garantía de que los valores igualitarios que suscribimos en las actuales democracias constitucionales no sean más que el emergente de una historia contingente que se inició con la Revolución Francesa y culminó con la victoria de los Aliados en la Segunda Guerra Mundial (Rorty 2000; 1997). Por consiguiente, la única validez moral a la que podríamos aspirar sería una validez moral “desde nuestra perspectiva” y la única universalidad posible sería una “universalidad para nosotros” (Rorty 2000, p. 6).

En la bibliografía especializada contemporánea varios autores han elaborado promisorios métodos para justificar principios morales sustantivos. Uno de esos métodos es el famoso equilibrio reflexivo diseñado por Rawls, sobre el cual se sostiene todo el edificio de su constructivismo político. De acuerdo con este método, debemos tratar de alcanzar un equilibrio entre los “juicios considerados” que adoptamos como puntos fijos en nuestro repertorio de creencias –e.g. “la esclavitud es moralmente aberrante”– y aquellos principios más abstractos que podrían justificarlos –e.g. “Las personas son libres e iguales.” En esta primera etapa del proceso, el desafío es elaborar una concepción de lo justo, realizando ajustes recíprocos que nos permitan alinear tanto como podamos nuestros juicios considerados con los principios supuestamente subyacentes a fin de lograr una teoría internamente consistente que resulte además globalmente aceptable (Rawls, 2001, p. 30). A su vez, este equilibrio inicial, al que Rawls se refiere como “equilibrio estrecho”, puede revisarse alcanzando un equilibrio más amplio que surge de comparar la concepción de la justicia que hemos alcanzado con otras concepciones posibles, incluyendo aquellas que ponen en tela de juicio la idea misma de justicia (Rawls, 2001, p. 31). Solo cuando logramos este equilibrio crítico más extenso podemos tener la seguridad de que la concepción moral que sostenemos es plenamente justificable para nosotros y para los demás.⁷

Si bien el método del equilibrio reflexivo suscitó un gran interés, también ha sido objeto de duras críticas. La más corrosiva de todas es quizás la que alega que al reposar sobre juicios morales contextuales, el equilibrio reflexivo es incapaz de proporcionar un verdadero fundamento para los principios que construye. Para ilustrar la objeción analicemos el uso que haría de este método un nazi que creyera que el exterminio de las “razas inferiores” es no solamente permisible sino también moralmente deseable. Es evidente que sus juicios considerados carecen de toda legitimidad y que, por consiguiente, son obsoletos a la hora de convalidar principios generales. Naturalmente, si esto es cierto para los nazis, debería serlo también para nosotros ya que la tesis de que el liberalismo es moralmente superior a cualquier variante de racismo descansa en nuestra par-

7 Existe, en realidad, una etapa final del equilibrio reflexivo en la que todos los miembros de una sociedad convergen sobre la validez de un mismo conjunto de principios para ordenar la estructura básica.

ticular perspectiva del mundo así como en los juicios evaluativos surgidos de ella (Brandt, 1990). Pero si teorías morales contradictorias pueden superar exitosamente la prueba del equilibrio reflexivo dependiendo de los puntos de partida de los agentes, entonces el método se vuelve incapaz de producir verdad.⁸ Basura entra, basura sale. En el mejor de los casos, el equilibrio reflexivo puede funcionar como un dispositivo descriptivo montado sobre el trasfondo de una antropología moral, nunca como un procedimiento para la justificación normativa (Daniels, 2016).⁹

Más recientemente, Ronald Dworkin ha propuesto un novedoso método de validación, conocido como “interpretación constructiva”. Según este método, la interpretación objetivamente correcta de un principio o valor moral es aquella que mejor permite insertarlo en una trama global de convicciones que acomode consistentemente el plexo total de nuestras valoraciones de modo tal que se refuercen mutuamente. Dworkin lo explica con esta palabras:

¿Cómo se puede identificar el valor latente en las prácticas asociadas a la justicia sin apelar, infructuosamente, al concepto mismo de justicia?... Defendemos una concepción de la justicia ubicando las prácticas y paradigmas ligados a ese concepto en una red más amplia de *otros* valores que respalde esa concepción. Podemos, en principio, continuar expandiendo el argumento, explorando otros valores hasta que... el argumento acabe de consolidarse. La circularidad, si acaso existe, atraviesa globalmente

8 De hecho, desde *Liberalismo Político* en adelante, Rawls ha hecho esfuerzos por dejar en claro que el equilibrio reflexivo no aspira a establecer verdades morales sino simplemente a identificar principios a partir de los cuales podamos justificar nuestra acción frente a otros. Aún así, si prescindimos de una idea de verdad moral objetiva, el éxito del método dependerá siempre de quienes sean esos otros.

9 En un sentido más general, Mariano Garreta Leclercq ha cuestionado la concepción de la justificación práctica defendida por Rawls. De acuerdo con dicha concepción, justificar una creencia es justificarla frente a un otro sobre la base de creencias que ese otro puede aceptar. Como señala Garreta Leclercq, este concepto de justificación difiere drásticamente del que adoptamos en el campo teórico, en el sentido de que, por ejemplo, no diríamos que una creencia de la física está justificada cuando el otro puede aceptarla en base a sus creencias, sino simplemente cuando ha satisfecho los criterios relevantes de prueba al margen de lo que cualquiera piense al respecto. Por consiguiente, la concepción de la justificación práctica que Rawls presupone requiere a su vez de una justificación que Rawls nunca ofrece. Véase al respecto Garreta Leclercq 2012.

el dominio entero de los valores. Ése es el método de la filosofía moral y política (Dworkin, 2011, p. 162-163, *itálicas en el original*).

Como el pasaje anterior pone de manifiesto, el método de la interpretación constructiva sostiene que la caracterización objetivamente correcta de un valor como, por ejemplo, el de la libertad, es aquella que mejor encaja con la interpretación de los restantes valores, generando una estructura monolítica. Desde esta perspectiva, la principal tarea del filósofo moral es la de construir un panteón normativo en el que todos los valores se mantienen en pleno equilibrio, formando una suerte de “domo geodésico” que se sostiene sobre sí mismo (Dworkin, 2006).

A pesar de su poderoso atractivo, el método interpretativo comparte los principales problemas del equilibrio reflexivo. Para ver por qué, supongamos que existen dos interpretaciones alternativas del mundo moral que gozan de la misma consistencia interna: ambas son capaces de acomodar exitosamente una amplia gama de principios y valoraciones de modo que se brinden soporte mutuo. En un caso así no sólo no dispondríamos de ningún criterio para elegir entre las dos alternativas, sino que, además, el mero hecho de que una interpretación goce de mayor consistencia interna que la otra no garantiza que se trate de la interpretación correcta. Es cierto que Dworkin procura hacer frente a esta objeción introduciendo la noción de “paradigma”, entendiendo por tal un caso particular que aún personas que suscriben interpretaciones divergentes reconocerían como instanciando un mismo principio o valor (Dworkin 2011, pp. 160-163). Pero esto nos enfrenta otra vez con la naturaleza relativa de los juicios considerados, ya que no es posible descartar que la razón por la cual varios individuos identifican una situación como una instancia paradigmática de un principio o de su negación se deba a que comparten la misma tradición cultural o, peor aún, los mismos prejuicios. Del mismo modo en que nosotros denunciaríamos el asesinato de inocentes como un innegable ejemplo de conducta inaceptable, una comunidad de fanáticos religiosos podría reivindicar el asesinato de infieles como un acto de máxima concordancia con el mandato moral.

5. Verdad, objetividad y formación responsable de creencias

La pregunta que planteamos sigue, pues, abierta: ¿es posible, como pensaba Guariglia, justificar objetivamente una serie de principios morales universales? ¿Cómo debemos proceder a la hora de justificar juicios, creencias y principios de naturaleza moral? Mi propuesta —ciertamente breve y programática— es comenzar con un principio sustantivo bien conocido que puede denominarse principio de dignidad de la persona:

[PD] Toda persona debe ser tratada con igual respeto.

Esta es, por supuesto, una fórmula abstracta que debe ser dotada de contenido mediante una exposición más detallada de los términos que la componen. Desde la perspectiva que suscribo, tratar a una persona con respeto equivale a tratarla siempre como un fin en sí misma y nunca como un mero instrumento para la satisfacción de los propios deseos (Kant, 1996, p. 80 [Ak 4:429]). Al nivel más general, este principio prohíbe las falsas promesas y otras formas de engaño, así como las amenazas y el uso de la fuerza orientados a influir sobre el comportamiento de terceros. Por su parte, el término “persona” designa a todo agente capaz de actuar en función de normas y evaluaciones libremente adoptadas, incluyendo a todo ser humano intelectualmente maduro con capacidades normales. En consecuencia, PD puede operar como un sustento todavía más general para los principios I y II reconstruidos en *Moralidad*.

Antes de proseguir, es importante realizar algunas aclaraciones sobre el crucial concepto de persona. En primer lugar, en la teoría que defiendo el rasgo distintivo para calificar como persona no es la racionalidad en un sentido general, sino más específicamente la racionalidad práctica, entendida como la capacidad de adoptar metas propias a la luz de valoraciones autónomas y de construir una concepción —más no sea vaga y general— de la vida con sentido. Según los estudios de psicología moral realizados por Lawrence Kohlberg en la década de 1980, la personalidad moral madura emerge en la adolescencia temprana, ya que a partir de ese momento el sujeto mentalmente sano completa la fase de desarrollo que le permite acceder al nivel de análisis post-convencional, volviéndose capaz de cuestionar las normas heredadas de su entorno y examinarlas sobre la base de principios universales. Esta concepción tiene, claro está, la

evidente desventaja de que excluye a los niños pequeños y a las personas con graves trastornos cognitivos. Pero el problema no es tan grave como parece a primera vista. El hecho de que estos agentes no sean personas en sentido pleno no implica que no tengan derechos o que no tengamos obligaciones hacia ellos. Más bien por el contrario, en tanto son capaces de experimentar placer o dolor, desarrollar afectos y formarse planes de corto plazo, son objeto de respeto aun cuando ese respeto no se traduzca en un repertorio de obligaciones idéntico al que una persona merece. Lo mismo podría decirse de los animales. Esta es, en todo caso, una provincia distinta de la moralidad que debe ser explorada por separado.¹⁰

Una vez estipulado PD, pueden derivarse de él las reglas que gobiernan tanto el uso del lenguaje normativo como las interacciones comunicativas orientadas a la obtención de un consenso discursivo. En efecto, dado que PD consagra una forma de igualdad básica entre las personas, es evidente que, cuando son usadas para calificar normas de conducta de alcance interpersonal, expresiones tales como “se debe”, “correcto”, “permisible” y “moralmente obligatorio” rigen para todos por igual. En caso contrario, algunas personas gozarían de privilegios, socavando así la igualdad entre las personas que PD reivindica. Del mismo modo, toda interacción dialógica que aspire a la construcción de un acuerdo sobre las normas que regularán los intereses de los afectados, debe respetar las reglas procedimentales de la discusión racional postuladas por Habermas, ya que únicamente cuando éstas son observadas existe garantía de que los participantes pueden consentir su validez como sujetos morales iguales.

A pesar de que PD supone asumir un compromiso con un principio de universalización como el estipulado por la ética del discurso, es importante señalar que en el marco de mi propuesta dicho principio no desempeña un rol fundacional sino subsidiario, no sólo porque ese principio es derivado de otro aún más fundamental, sino

¹⁰ Agradezco a Samuel Cabanchik por presionarme para desarrollar mejor este punto. Un problema asociado que a menudo se presenta en los debates entre kantianos se refiere a la dignidad de entidades racionales no humanas, como podrían serlo criaturas inteligentes alienígenas o quizás, en un futuro remoto, computadoras especialmente sofisticadas. El asunto es espinoso, pero hasta donde alcanzo a ver la solución más consistente consiste en extender el concepto de persona de modo de cubrir estos casos.

además porque PD impone restricciones externas al contenido de las normas que pueden adoptarse al interior del debate. Así, por ejemplo, ninguna regla que autorice a algunos a reducir a otros a meros instrumentos es admisible por más que haya emanado de un discurso práctico libre. Esto significa que la discusión moral no es *constitutiva* de la verdad, sino que simplemente establece lo que el respeto por la dignidad de la persona exige a la hora de resolver diferencias sobre asuntos especialmente controvertidos en los que las máximas particulares derivadas de PD están sujetas a disputa razonable.¹¹

Por supuesto, hasta ahora no hemos hecho más que postular PD como el principio moral más fundamental. Esto es ya un avance en el sentido de que explicita las consecuencias normativas que se siguen de comprometerse con la idea, familiar para nosotros, de que las personas tienen una dignidad intrínseca. Para completar la propuesta es necesario, sin embargo, ofrecer un argumento que establezca el carácter objetivo o universal de dicho principio, convirtiéndolo en un mandato incondicional que nos autorizaría a actuar incluso en contra de personas que lo rechazan.

El primer intento en esta dirección que quisiera considerar proviene del propio Kant, quien en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* postula el siguiente principio, con evidente contenido material:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio (Kant, 1996, p. 80 [Ak 4: 429]).

A su vez, la validez de este principio, que Kant presenta como una nueva formulación del imperativo categórico, se sostiene sobre el argumento que sigue:

A los seres racionales, en cambio, se los llama *personas*, porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio y que, por lo tanto, limita en ese sentido todo arbitrio (y es un objeto del respeto). Éstos no son entonces meros fines subjetivos,

11 El hecho de que PD fije restricciones extra-discursivas al proceso dialógico permite superar dificultades vinculadas a fenómenos como el de las preferencias adaptativas y otras distorsiones comunicativas que clásicamente afectan a grupos históricamente postergados como las minorías de toda clase.

cuya existencia... tiene un valor *para nosotros*, sino que son *finés objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran servir ellas de medios, porque sin esto no existiría la posibilidad de hallar en algún lado algo *con valor absoluto*. Pero si todo valor fuera condicionado y, por lo tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo (Kant 1996, p. 81 [Ak 4:430], itálicas en el original).

El argumento contenido en este pasaje ha sido objeto de controversia entre los estudiosos. La lectura a primera vista más fiel al texto, lo reconstruye en estos términos:

(1) Los objetos de nuestro deseo tienen un valor condicional: son valiosos porque los deseamos.

(2) Si la persona humana comprendida como voluntad racional no tuviera valor, los objetos de su deseo tampoco lo tendrían.

(3) La persona humana sólo puede conferir valor a los objetos de su elección si ella misma tiene un valor absoluto o incondicional.

(4) Ergo, la persona humana goza de un valor incondicional, lo cual significa que debe ser tratada como un fin en sí misma.¹²

Este crucial razonamiento tiene la obvia dificultad de que presupone que debe existir algo con valor moral o que la razón debe contar con algún principio práctico supremo, cuando es perfectamente posible imaginar un mundo en el que nada tuviera valor alguno y en el que la razón no tuviera una guía trascendental. Al mismo tiempo, el argumento únicamente parece funcionar si aceptamos que al margen de cualquier otra diferencia todos los seres humanos son moralmente iguales por el mero hecho de estar dotados de una voluntad racional, cuando es precisamente ésta conclusión la que el argumento debe probar.¹³

12 Esta reconstrucción está basada en Korsgaard, 1996, p.123. Para otras interpretaciones, véase Guyer, 2000, pp. 148-171.

13 Un argumento adicional que Kant ofrece —o parece ofrecer— en la *Fundamentación* es que toda voluntad racional debe concebirse a sí misma como un fin y que, por consiguiente, debe concebir a toda voluntad racional como un fin en sí misma. Los inconvenientes de este argumento son también evidentes. Por un lado, el hecho de que A se conciba a sí mismo como un fin, B se conciba a sí mismo como una fin, y C se conciba a sí mismo como un fin, no implica que A deba concebir a B y C como fines. Por el otro, es difícil ver por qué el hecho de que alguien se conciba a sí

Una vez descartados los argumentos trascendentales, la derivación de principios morales de reglas lógicas y la referencia a una realidad moral externa que podemos captar mediante intuiciones, parece quedar un único camino posible para el fundacionismo universalista. Este camino consiste en establecer la validez objetiva de PD recurriendo a las herramientas y procedimientos que aplicamos en otros campos. Por lo general, se acepta que una teoría científica compleja puede considerarse verdadera mientras supere exitosamente los sucesivos intentos de falsación y pruebe ser la más resistente a la crítica. Así, la decisión de adoptar la teoría T1 en lugar de su rival T2 depende en última instancia de un juicio comparativo: si bien no puede afirmarse que T1 se corresponde mejor con la estructura misma del mundo, es la que mejor explica los fenómenos que queremos o necesitamos explicar. En definitiva, como ha argumentado Warren Quinn en una influyente serie de trabajos sobre el tema, la objetividad en cualquier ámbito

no depende de... conexiones explicativas, sino más bien de nuestros mejores esfuerzos por pensar rectamente sobre un asunto, confiando los unos en los otros para la corrección y el estímulo. Puesto de un modo crudo y sin las precauciones del caso, una creencia es objetivamente verdadera si investigadores responsables e inteligentes con acceso a todos los datos y argumentos relevantes coincidieran en aceptarla (Quinn, 1987, p. 199).¹⁴

Como el lector habrá notado, la propuesta de Quinn iguala la verdad a la justificación en condiciones epistémicas adecuadas. Desde esta perspectiva, la teoría científica verdadera es nada más que aquella que los expertos consideran mejor justificada en la coyuntura actual. Y, a juicio de Quinn, no hay nada que impida que este mismo método pueda aplicarse al terreno del pensamiento moral. Mientras que el criterio de prueba del científico es el experimento, el del filósofo moral son la argumentación y la crítica. El objetivo de la filosofía moral normativa sería entonces el de ofrecer razones y evidencias a favor de ciertos principios sustantivos que pudieran ser aceptados tras la debida reflexión. De hecho, lo que toda forma de investigación requiere es que realicemos juicios y derivemos inferencias sobre la base de criterios y evidencias públicamente reconocibles.

mismo de cierta manera bastaría para concluir que esa auto-imagen se corresponde con la realidad.

14 Véase también Quinn, 1986.

Mi impresión es que si recurrimos a este método es muy probable que consigamos justificar de modo bastante convincente el principio de dignidad. Así, podríamos iniciar la tarea mediante la postulación de PD en su forma más abstracta, examinando luego las potenciales objeciones que podrían realizarse en su contra y comparando su solvencia frente a posibles principios sustitutivos. Cualquier principio alternativo que negara la tesis de que las personas deben ser tratadas con igual respeto difícilmente superaría un escrutinio racional riguroso. Consideremos, a modo de ilustración, el principio según el cual "Sólo las personas con la característica C deben ser tratadas con igual respeto". Quien sostuviera este principio se vería forzado a explicar porqué la característica C es relevante a la hora de decidir cómo deben ser tratados dos agentes normativos con propiedades y capacidades semejantes. Para ello podría sostener, por ejemplo, que así lo requiere la tradición, la ley de dios o la voluntad del Fuhrer. O, alternativamente, podría alegar que sólo aquellos que exhiben C son verdaderamente humanos o cuentan como personas en el sentido moralmente relevante. Es evidente, sin embargo, que una respuesta de esta naturaleza sucumbe ante el análisis racional pues no hay ninguna evidencia públicamente accesible que la respalde.

Las cosas son distintas, en cambio, cuando sostenemos que todos los agentes con capacidad para actuar en virtud de sus propias valoraciones deben ser tratados con igual respeto en el sentido de que nadie debe usarlas para perseguir metas que les son ajenas. Después de todo, incluso el inmoral o el fanático valoran su propia capacidad de ordenar su vida sobre la base de las convicciones que abrazan como verdaderas; y no hay ninguna evidencia de que su capacidad para obrar de tal modo sea moralmente más importante que la de otros. Por consiguiente, cualquiera que diera este paso incurriría en la misma clase de contradicción que alguien que llamara "rojo" al objeto C1 y "verde" a un objeto C2 del mismo color que C1. Una importante lección que hemos aprendido de los escollos que enfrentan las propuestas formalistas como las de Hare, Habermas y Guariglia, es que toda ética normativa debe presuponer una antropología filosófica de base. Y la antropología igualitaria de raigambre kantiana parece mucho más resistente a la crítica que la antropología excluyente del nazi o el fanático.

Naturalmente, es posible que el escéptico y el relativista pongan en tela de juicio la racionalidad misma como criterio de verdad, alegando que la confianza en la razón como instancia última de validación tanto en el campo teórico como en el práctico, constituye un mito del occidente moderno que otras culturas rechazan. Pero esta objeción no parece demasiado convincente. Hasta ahora, el pensamiento racional ha probado ser superior a cualquier otra modalidad de pensamiento a la hora de producir conocimiento: los avances actuales en áreas como la medicina, la astrofísica, o la aeronáutica solamente fueron posibles cuando el pensamiento mágico-religioso y la superstición fueron definitivamente sustituidos por el método científico-racional. A la vez, el examen racional parece, al menos hasta ahora, el recurso más confiable del que disponemos como “mamíferos especialmente inteligentes” para tomar decisiones y regular nuestra conducta cuando no tenemos más remedio que actuar.¹⁵

Desde luego, la estrategia de justificación que acabo de sugerir tiene un costo, ya que supone sustituir la concepción tradicional de la verdad como correspondencia con un mundo externo que existe con independencia de nosotros por una noción de la verdad como formación responsable de creencias. Y, por supuesto, los resultados que arroje este proceso serán siempre relativos al conocimiento del que disponemos en otras esferas así como a nuestras capacidades cognoscitivas. Esto implica que no hay verdades morales verificadas de una vez y para siempre, sino un proceso constante de revisión de nuestras creencias a la luz de la evidencia y la crítica, en el que hacemos nuestro mejor esfuerzo por librarnos de cualquier prejuicio y evaluar imparcialmente todas las perspectivas. Esta disposición epistémica está en las antípodas de la actitud dogmática de quien asigna el monopolio de la verdad a alguna persona o grupo en parti-

15 La expresión “mamífero especialmente inteligente” es recurrentemente utilizada por Richard Rorty para enfatizar que desde los aportes de Darwin sabemos que la diferencia entre el ser humano y el resto de los animales es solo de grado. Para Rorty esto es una evidencia concluyente de que los seres humanos no tenemos ningún acceso privilegiado a un conocimiento objetivo sino que, al igual que el resto de las criaturas, desarrollamos estrategias más o menos exitosas de adaptación al medio, incluyendo, por supuesto, la moral (Rorty 1997). Como espero haber dejado en claro, a diferencia de Rorty sostengo que el reconocimiento de nuestra condición de meros animales y de la racionalidad como herramienta adaptativa no es incompatible con la tesis de que ciertos sistemas morales son objetivamente superiores a otros.

cular sobre la base de características que no tienen ninguna conexión constatable con la capacidad de conocer de los agentes.

Es evidente que al comprometerse con una concepción deflacionada de la verdad, esta propuesta se aproxima a un relativismo etnocéntrico como el de Rorty. Pero subiste entre ambas concepciones una diferencia crucial. Desde mi perspectiva, abandonar la noción de verdad por correspondencia y aceptar que la verdad moral depende siempre de las aptitudes y conocimientos de los que disponemos en un momento determinado, no nos obliga a suscribir la tesis de que todos los puntos de vista son igualmente confiables — o, para el caso, que nuestro punto de vista es más confiable simplemente porque es el nuestro. Para ver por qué, imaginemos que se les formula a dos sujetos, A y B, la siguiente pregunta: ¿rige la ley de gravitación universal de los cuerpos fuera del sistema solar? No necesito decir que ninguna respuesta que podamos dar a esta pregunta puede ser contrastada empíricamente, al menos no hasta tanto el género humano perfeccione sus destrezas para el viaje espacial. Aun así, esto no nos autoriza a concluir que cualquier respuesta que se dé al interrogante es igualmente confiable. Supongamos que para responder a esta pregunta A estudia cuidadosamente diversas teorías físicas y analiza la bibliografía especializada disponible sobre el problema con una actitud de completa apertura intelectual, mientras que B forma su juicio tirando una moneda o consultando un texto sagrado. Nadie en sus cabales afirmaría que las respuestas de A y B gozan de las mismas credenciales o tienen las mismas chances de ser verdaderas. Y, por supuesto, nadie excepto un loco elegiría orientar su conducta a la luz de la respuesta de B. Por consiguiente, el hecho de admitir que la verdad no es otra cosa que aquel conjunto de creencias que como sujetos epistémicamente responsables tenemos razones para pensar que son por ahora las más confiables, no equivale a sostener que no hay creencias más verdaderas que otras.

6. Conclusión

En este ensayo he abordado el asunto de los fundamentos de la moral, tal vez el problema más difícil de la ética filosófica. En particular, he procurado mostrar que si bien Guariglia está en lo correcto

al sostener que todo intento de fundamentación de una moral universalista debe recurrir a principios morales sustantivos con contenido material, su ambición de derivar dichos principios de una regla semántica extra moral para el uso del lenguaje prescriptivo parece enfrentar las mismas dificultades que las teorías de Hare y Habermas y otras similares. Esta estrategia, ampliamente difundida entre los filósofos de raigambre kantiana que reaccionaron en la década de 1980 contra el relativismo de la corriente comunitarista, se parece bastante a sacar un conejo de la galera tras un pase de magia.

En reemplazo de esta vía argumentativa he sugerido un método de fundamentación más modesto —y seguramente para muchos decepcionante— que consiste en establecer la validez provisoria del principio de dignidad de la persona, adoptando como criterio de corrección la justificación comprendida como formación responsable de creencias. Tal vez no podamos hacer mucho más en el campo moral. Pero esto parece suficiente a los efectos prácticos, y no hay tampoco certeza de que podamos hacer algo distinto en ámbitos alternativos: no tenemos más remedio que actuar y debemos procurar hacerlo a la luz de las creencias que nos parecen más confiables según los estándares de confiabilidad familiares.

Aunque mi aproximación a los argumentos de Guariglia ha sido crítica, estoy seguro de que el texto cumple sobradamente con la consigna de homenajearlo. El recorrido que he realizado de sus principales tesis permite advertir su envergadura como filósofo moral. Tanto por su capacidad analítica y su profunda comprensión de los problemas, como por su potencia argumentativa y su originalidad, Guariglia es uno de los grandes autores hispanoamericanos, y su obra constituye sin dudas un eslabón más en la cadena de la filosofía universal. A modo de conclusión, solo puedo decir que ha sido un enorme privilegio ser uno de sus muchos discípulos y beneficiarme desde muy joven de su agudeza, su erudición y su inigualable inteligencia.

Bibliografía

- Brandt, R. (1990), "The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium", *Ethics* 100, pp. 259-278.
- Daniels, N. (2016), "Reflective Equilibrium" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (disponible online en <https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>, último acceso 19/7/2017).
- Dworkin, R. (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge; Mass, The Belknap Press.
- Dworkin, R. (2006), *Justice in Robes*, Cambridge; Mass, Harvard University Press.
- Garreta Leclercq, M. (2012), "Liberalismo político y reciprocidad: justificación epistémica de creencias versus justificación moral de acciones", *Isegoría* 46, pp. 279-294.
- Guariglia, O. (2014), *¿El ocaso de la democracia?*, Buenos Aires, Prometeo.
- Guariglia, O. (2010), *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons.
- Guariglia, O. (2002). *Una ética para el siglo XXI*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guariglia O. (1997), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires: Eudeba.
- Guariglia, O. (1996), *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guariglia, O. (1986), *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guyer, P. (2000), *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2008), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta.
- Kant, I. (1996), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, en A. Wood (comp.), *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1998) *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Pettit, P. (2000) "Contractualism and Consequentialism" *Theoria* 63, pp. 228-236.

- Putnam, H. (2008) "Valores y normas" en J. Habermas y H. Putnam, *Normas y valores*, Madrid, Trotta.
- Quinn, W. (1987), "Reflections on the Loss of Moral Knowledge and Williams on Objectivity", *Philosophy and Public Affairs* 16.
- Quinn, W. (1986), "Truth and Explanation in Ethics", *Ethics* 96.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rorty, R. (2000), "Universality and Truth" en R. Brandon (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 1-30.
- Rorty, R. (1997), "Una ética sin obligaciones universales" en *Esperanza o conocimiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 77-104.
- Tugendhat, E. (2009) *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa.
- Wellmer, A (1994). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos.