

DILEMAS, ESCEPTICISMO MORAL E IMPARCIALIDAD. CONSIDERACIONES EN TORNO A UN PRÓLOGO DE RENÉ GONZÁLEZ DE LA VEGA SOBRE MI LIBRO *ENCRUCIJADAS MORALES**

Guillermo Lariguet*
Universidad Nacional de Córdoba
gclariguet@gmail.com

«Pero puede decirse de él lo que se dice de José Escalígero que, cuando yerra, yerra tan ingeniosamente que uno prefiere errar con él a dar en el blanco con Clavio», *Una breve vida de Thomas Hobbes*, (John Aubrey, 2009, p. 38).

Resumen: Mi libro *Encrucijadas Morales* recientemente fue reseñado por una colega en una revista filosófica española. Como parte de la descripción del contenido del trabajo, se recuerdan allí algunas de las críticas realizadas al libro por el prologuista, el Profesor mexicano René González de la Vega. Estas críticas son las tres siguientes: Que mi texto manifiesta una forma problemática de anti-teoría moral; que expongo una forma censurable de escepticismo moral y, por último, que planteo una tensión no resuelta entre el requisito de imparcialidad invocado por los filósofos morales y políticos para justificar normas, por un lado, y el llamado residuo moral, por el otro. Buscando que el presente trabajo tenga la suficiente autonomía para ser comprendido por un público más amplio que el involucrado directamente en este debate, discuto y contesto estos tres comentarios críticos de mi colega.

Palabras clave: Dilemas morales, anti-teoría, escepticismo moral, imparcialidad, residuo moral.

Abstract: My book *Moral Crossroads* was recently reviewed by a colleague in a spanish philosophical journal dubbed as *Under word*. As part of the description of my book, she remembers the following question: that there are some criticisms of the book by the prologue made by the mexican philosopher René González de la Vega. The commentaries raised by René González de la Vega are the following three: That my text expresses a problematic form of moral anti-theory; I present a reprehensible form of moral skepticism and, finally, I raise an unresolved tension between the requirement of impartiality raised by the moral and political philosophers to justify rules on the one hand, and the so-called moral residue on the other. Looking for the present

* Agradezco cálidamente a la Doctora Luciana Samamé sus comentarios tanto conceptuales como de formulación de argumentos y redacción que me han sido de gran ayuda para revisar este texto. Por otra parte, mi más considerada gratitud para el Doctor René González de la Vega que ha tenido el mérito -¿y la culpa?- de haber motivado la escritura de este artículo. Espero que el mismo se encuentre a la altura de sus expectativas. Por mi parte, debo señalar que sus comentarios a mi libro, brindados en el prólogo al mismo, y que recojo en este artículo, me han hecho pensar mucho. Si mi pensamiento no ha mejorado, naturalmente, es solo responsabilidad mía.

* Conicet. Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Miembro del Programa de ética y teoría política del mismo centro.

work has sufficient autonomy to be understood by those not directly involved in this debate, I attempt to discuss and answer these three critical comments of my colleague.

Keywords: Moral dilemmas, anti-theory, moral skepticism, impartiality, moral residue.

I. Introducción

En la reseña –descriptiva- a mi libro *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, producida en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* por Sylvia Susana Rodríguez Prieto (2015, p. 282), ella afirma en una parte de la misma lo siguiente:

«René González de la Vega, investigador de la UNAM, quien ha prologado este libro, argumenta que la posición básica de Lariguet se centra en lo que podríamos llamar un escepticismo moral, ya que se debate entre dos posturas fundamentales: el tratamiento de los dilemas como conflictos sin solución y la imposibilidad de poder mostrar argumentos cuando nos enfrentamos con casos de dilemas».

En efecto, y haciendo pie en la mentada reseña, debo decir lo siguiente: el Profesor René González de la Vega (de ahora en adelante, RGV o simplemente René) hizo un enjundioso prólogo a la antes citada obra. Pero la enjundia, por suerte, no es incompatible con la crítica filosófica. RGV y yo somos amigos desde hace un tiempo considerable. Algo bueno es que entre nosotros no se da esa ecuación según la cual «uno puede terminar siendo más amigo de la verdad que de su amigo». Esto es así porque él y yo, cada uno con su camino, y a veces a la par, buscamos la verdad (por ejemplo, González de la Vega/Lariguet, 2014a).

Como en el párrafo antecedente he dicho algo sobre el prólogo de RGV, quisiera ahora decir algo sobre los *prólogos en general* para luego retornar al prólogo de mi colega. Nicasio Uhrlit (citado por Chitarroni, 2009, p. 11) dice a este respecto lo siguiente:

«El propósito de un prólogo suele ser el de presentar lo que se leerá a continuación. Esta causa explicativa un tanto contingente es la que decide su ubicación en el interior del libro: la precedencia, la invasión del espacio del libro en el momento en que éste debe comenzar. De lo contrario, sería otra cosa, un ambiente ofuscado de la economía arquitectónica del libro. Un sótano o una buhardilla, *una nota bene*, o un epílogo...».

Quien se tome el –grato- trabajo de leer el prólogo de mi colega y amigo verá que, dicho con justicia, su introducción presenta *lo que se leerá a continuación* de un modo en general bastante *leal* para con las ideas filosóficas vertidas por su autor, o sea por mí, en el texto. Pero la lealtad referida no tiene por qué conjugarse con una lectura «ofuscada en la arquitectónica del libro», como dice Uhrlit. Y tampoco en una *nota bene*. El prólogo de RGV resulta de un equilibrio reflexivo entre una inspección leal –que no es lo mismo que «literal» – de mis ideas, por una parte, y un escrutinio crítico de las mismas, por otra parte. Por este último motivo el prólogo de RGV no es, como sostiene Uhrlit en la cita transcripta arriba, una excusa para una *nota bene*.

Además sus críticas están expuestas de un modo tan explícito, que sus comentarios no se alojan, para volver de nuevo a la cita antes referida, en un sótano o buhardilla.

En este trabajo quiero ocuparme de los comentarios críticos que el Profesor RGV hace de mi libro *Encrucijadas Morales*¹. Para anticipar el contenido de estos comentarios diré que los mismos se centran en la indicación de tres tipos de cuestiones que yo debería contestar o, en todo caso, a las que él «me invita a debatir algún día». Y este día ha llegado. Señalo entonces estas cuestiones que se sintetizan en tres puntos de los que sería ejemplar –criticable– mi libro:

- 1) Manifiesto una forma de anti-teoría con respecto a la moral.
- 2) Expongo una especie de escepticismo moral con respecto al papel que las teorías morales, en particular las teorías «clásicas» de los deberes morales, vendrían a jugar en nuestra vida moral.
- 3) No resuelvo un conflicto serio que se produce entre el requisito de «imparcialidad» – normalmente alegado por los filósofos morales y políticos para justificar normas, por un lado, y el tema del «residuo» moral que queda tras la decisión penosa de un dilema moral, por el otro.

En efecto, como se sigue del último punto que acabo de enunciar, y también como se infiere del título de mi obra reseñada por la colega española en *Bajo Palabra*, el tema estrella de mi texto es el de los «dilemas morales». Los dilemas morales son una forma de conflicto severo que, de considerarse «genuinos», conllevan una conclusión difícil de digerir en teoría moral, a saber: no hay respuesta correcta para ciertos conflictos.

Es preciso, antes de avanzar más allá de lo anteriormente explicado que haga notar que los comentarios de RGV me han motivado a pensar *más allá* del libro reseñado, así como más allá de mi investigación tal como se desenvolvía en ese momento. Esto debe ser apuntado no solo como honra a un deber de gratitud. También porque marcará un aspecto *metodológico* del presente trabajo. Esto es así porque algunas de mis respuestas a sus comentarios *excederán* el marco teórico estrictamente impuesto por *Encrucijadas Morales*.

El esquema de este artículo será el siguiente. En la sección 2 responderé a su comentario de que mi obra arrastra un tipo de anti-teoría moral. En la sección 3 contestaré el tema del escepticismo. En la sección 4, finalmente, intentaré responder la cuestión que considero que más inquieta a mi colega: la incompatibilidad analítica entre imparcialidad y residuo moral².

¹ Mi respuesta a RGV es más que oportuna. Por un lado la reseña reciente de mi libro en España a cargo de Sylvia Susana Rodríguez Prieto y la cercana Introducción al libro que hice para *Ápeiron. Revista de Filosofía* (véase Lariguét, 2014b), así lo aconsejan.

² Antes de meterme de lleno en los argumentos, vale la pena realizar una aclaración previa. Si bien voy a tomar en consideración los puntos señalados por mi colega, daré a mi trabajo la suficiente auto-contención de modo que cualquier filósofo pueda leerlo por el interés que los tres puntos antes señalados reviste. No sería de mucha ayuda perder a los eventuales lectores en tantos detalles de un debate entre dos filósofos. Esto sería síntoma poco elegante de vanidad. Mejor atacar en forma desnuda las ideas y los argumentos. Esto, por supuesto, redundará en mayores facilidades de lectura para los que no están involucrados en esta disputa intelectual (inter) personal.

2. Anti-teoría moral

Con apoyo en *The Fragility of Goodness* de Martha Nussbaum, libro que he usado y citado largamente en diversos trabajos míos, RGV recuerda la clasificación de esta autora en torno a posturas metaéticas sobre los papeles que la teoría moral y que la razón práctica puede jugar en nuestras vidas morales ordinarias. Entre esos tipos de posturas la siguiente describiría bien lo que surge del contenido de mi libro:

«Otra –postura- no le otorga ningún valor práctico a la teoría moral, pero le concede un papel robusto a la razón dentro de la vida moral» (p. 14 del prólogo de RGV).

Más adelante, mi colega especifica que mi impronta anti-teórica (impronta que parece estar implícita en posiciones como las de Martha Nussbaum, Bernard Williams, Julia Annas, etc.) no actuaría, según mis propias palabras, *toto genere* sino con relación a la posición teórica «clásica» con respecto a los deberes morales. Además, añade mi prologuista, mi postura sería expresiva de una anti-teoría «restringida» a lo anteriormente señalado. Y tal restricción a la postura clásica de los deberes comportaría, a su tiempo, una suerte de «escepticismo moral» específico. Este escepticismo, tal como declara en *Bajo Palabra* al inicio de mi trabajo la colega reseñadora de mi libro, operaría en dos frentes: primero, en la vindicación teórica de que hay conflictos (llámese, dilemas genuinos), sin solución y, segundo, en que no contamos con argumentos –agregó válidos- para enfrentarlos o resolverlos. Ambos puntos destacados por la colega española, huelga decir, están mutuamente imbricados.

Considero que la indicación de RGV, refrendada por la colega española citada al comienzo de este trabajo, nos sitúa frente a un buen punto, pero un punto que tiene tantas aristas, que solo podré focalizarme en algunas con cierto pormenor. Mi propósito en este trabajo no consistirá en desgarnar un estudio de todos los aspectos de las llamadas «anti-teorías morales», sino solamente aquellos que, estrictamente, me permitan responder a RGV y, colateralmente, a la colega española que «hace propias» las tesis de René.

Para que lo dicho en el párrafo antecedente sea factible, y antes que cualquier cosa, creo que es importante dar una breve definición de lo que comúnmente los filósofos morales entendemos por «anti-teoría». Tomando en cuenta a Clarke y Simpson (1989) y a Loudon (1992) en otro trabajo (Lariguet, 2012a) que discutí con filósofos morales y filósofos de la ciencia, sostuve que esta doctrina es «anti» respecto de *un tipo de teoría moral* cuyas notas conceptuales esenciales se consideran repudiables.

Es primordial entender que el prefijo «anti» no comporta, analíticamente hablando, la necesidad de pensar que los «anti-teóricos» no ofrezcan, aunque sea por la vía negativa de la crítica a «la teoría moral», una clase también de *teoría moral*. Pero no será este el lugar para cavilar en qué tipo de teoría moral ellos ofertan por una vía más bien indirecta (sobre este tema, Lariguet, 2012a).

La clase de notas conceptuales de las teorías morales que para los anti-teóricos son impugnables son, entre otras, las siguientes: i) Creer en el carácter sistemático de las teorías

morales, lo cual supone, en parte, apostar al rasgo deductivo de tales teorías, rasgo que permitiría deducir normas para casos concretos a partir de principios generales fundantes; ii) Creer que todos los conflictos morales son racionalmente resolubles; iii) Postular que, detrás de la aparente pluralidad de posturas de valor moral inconmensurables, subyace, en realidad, una unidad; iv) Apelar a un procedimiento de tipo computacional –o algorítmico- para resolver los conflictos o desacuerdos basados en diferencias interpretativas o de convicción sobre valores, etc.

Rememorados entonces los principales aspectos objetados por las anti-teorías, a continuación quiero hacer una observación *metodológica general*, y luego responder a las interesantes indicaciones que a este respecto me realiza RGV en su prólogo. En cuanto a lo metodológico general, creo que las posturas anti-teóricas pueden adolecer de una simplificación «reconstructiva» de las «teorías morales». Esta simplificación es explicable por el tratamiento algo ingenuo de los aspectos tanto históricos, como interpretativos, de autores «teóricos» como Kant o John Stuart Mill. La combinación ingenua de estos aspectos es la única llave que permite luego *estereotipar* a estos autores como representativos de posturas teóricas rebatibles por el tipo de notas conceptuales que los anti-teóricos pretenden encontrar en ellos. Por ejemplo, no es totalmente cierto que la teoría de Kant no pueda admitir, vía una interpretación textual y conceptualmente rica, que en caso de deberes en conflicto, tales conflictos no pueda resolverse mediante la adecuación o especificación de tales deberes (Crelier, 2011, pp. 11-31). Por ejemplo, tal especificación podría ayudar a resolver un conflicto, expresando tal resolución mediante la siguiente forma canónicamente conocida: «Op (obligatorio p), a menos que (q)». La cláusula «a menos que...» permite introducir a «q» como excepción de una norma general, y esto mediante especificación. En el caso de Mill, no es cierto que su postura permita maximizar cualquier preferencia en orden a resolver un conflicto entre opciones. Mill no era un «hedonista simple» sino uno «razonable» (Guisán, 2008), cuya teoría normativa solamente autorizaba a optimizar preferencias sensuales aceptables, no perversas. Si estoy en lo correcto, el rendimiento de ciertas reconstrucciones tiene que ser contrastado con su poder explicativo basado en un buen registro histórico o interpretativo de los autores objetados. De lo contrario, el riesgo es que los blancos de ataque filosófico sean meramente fantasmagóricos, útiles en forma limitada.

Con lo anterior en mente, vuelvo ahora al comentario de René. Él comienza utilizando una clasificación de teorías morales de Nussbaum y me ubica en aquella posición según la cual, recordemos, no se le concede «ningún» papel práctico a la teoría moral y sí, en cambio, un papel robusto a la razón dentro de la vida moral. Pero me temo que aquí sería bueno que mi colega definiera que entiende por «ningún» y por «robusto». Esto porque soy de la opinión que ambas apreciaciones de Nussbaum no cubren el contenido de mi libro, y menos aún el de mi pensamiento filosófico que, en estas materias, por fortuna, aún se encuentra en un proceso de *franca revisión y evolución auto-crítica*.

Por lo pronto, sujetándome al libro prologado, es falso que no le concedo «ningún» papel a las teorías morales y que, en cambio, le doy a la razón un papel «robusto». Primero hablaré de las «teorías», luego de la «razón» para dar a entender porqué considero el comentario general de RGV como incorrecto respecto de mi posición en el libro y, más aún, de mi visión más general del asunto.

Respecto de las teorías morales, mi libro *ya* es un tipo de *teoría moral*. Por «teoría moral» no entiendo solamente un tipo de indagación metaética, esto es, puramente analítica y descriptiva. Sino también entiendo a las teorías de tipo *normativo*. Por lo menos para lo que se refiere a lo analítico, diría que mi libro intenta ser un trabajo teórico. Siendo así, le concedo un papel estelar a la teoría. Harina de otro costal es preguntarse –pregunta válida por cierto– «cuánto de teoría» haya en nuestras vidas morales. También sería bueno indagar qué se entiende por «nuestras vidas morales»: si estas cubren al esclarecido moral y/o al hombre de moral ordinaria y qué aspectos vitales cubre el predicado «moral», si normas de conducta, si emociones, creencias, percepciones, imaginaciones, deliberaciones, etc., en conjunción o disyunción lógicas.

Por otra parte, tengo que recordar –o avisar al lector que no conoce mi libro– que en el mismo me ocupé de tres teorías morales y su forma de ver el asunto de los dilemas. En *Encrucijadas Morales* me detuve en cierta versión de las teorías kantianas (de la mano principalmente de Onora O’Neill), aristotélica (de la mano principalmente de Rosalind Hurthouse) y de la cristiana (de la mano principalmente de Scott Rae).

Vayamos ahora al término «razón» y al adjetivo cualificadorio «robusto». Si por «robusto» se entiende que, dado cierto momento «t», nuestras capacidades cognitivas, perceptuales, imaginativas, emotivas y conativas son la de «súper héroes», en mi libro niego ese postulado formulado en estos términos. Afirmo que una lección de la razón, de una de sus dimensiones (Maliandi, por ejemplo 2010 a y b), es reconocer humildemente sus propios límites para resolver racionalmente, esto es, sin residuo moral, un dilema moral. Hablo de cierto momento «t» porque en dicho libro, como en otro que publiqué algunos años antes (Lariguet, 2008) sostengo que los dilemas, como cualquier otra clase de conflicto de tipo moral, político o jurídico, se da en «relación» con un cierto dominio o sistema normativo, y en cierto momento t y espacio s. Por ejemplo, el conflicto entre Creonte y Antígona, relatado magistralmente por Sófocles, no se daría, o no estarían las condiciones de variado espectro para que se diera, en una democracia constitucional contemporánea como la argentina, la mexicana o la española. Ergo, mi tesis de los límites no es analíticamente incompatible con aceptar el importante papel que la razón práctica (vía el expediente de las diversas capacidades nombradas líneas atrás), puede jugar en «nuestras vidas morales» (para usar el vocabulario de mi prologuista). Quizá esto no sea todo lo robusto que algunos querrían. Tampoco sería, creo, «robusto» en el sentido que, según parece, René me atribuye. Pero mi visión de la razón, como sugiero líneas atrás, no le concede a ésta un papel menor. Al contrario.

Dicho lo anterior, es desacertado decir que no le concedo «ningún» papel a la teoría moral y sí un «robusto» papel a la razón práctica. Por otra parte, dicho sea de paso, es difícil para mí columbrar cómo es posible separar a las teorías morales de las razones. Uno podría cavilar plausiblemente que las teorías morales (las normativas) ofrecen razones de primer orden para actuar. Se me replicará que esto no vale para las teorías *escépticas*. En ese caso, habría *razones para no aceptar razones*. Pero, en todo caso, teorías y razones parecen universos mutuamente enhebrados, al menos en general. Pero como ya estoy hablando de escepticismo moral, paso al segundo comentario de RGV, a saber, el del escepticismo latente en mi libro.

3. Escepticismo moral

Antes que nada, resulta perentorio señalar que ser anti-teórico, en caso que yo lo fuese, es analíticamente distinto de ser escéptico. Se puede ser una y la otra cosa en forma independiente. Nussbaum, por ejemplo, no es escéptica moral. Y Wittgenstein, que era un escéptico sobre valores morales, tal como se atestigua en su vieja conferencia sobre ética, no creo que pueda rotularse, sin más, como anti-teórico; no, al menos, sin la explicitación de premisas específicas que así lo indiquen.

Ahora bien, René sostiene de mi libro (p. 16 de su prólogo) lo siguiente en este tema:

«Esta forma en la que ve los dilemas —o sea, Lariguét- le aporta suficientes razones para mostrarse escéptico frente a cualquier esfuerzo de erigir una teoría de los deberes morales. Efectivamente, me parece que su postura anti-teórica solo lo es en cuanto a las teorías clásicas de los deberes».

En esta reflexión de René se advierten tres aspectos que voy a separar para mi respuesta.

En primer lugar, que la anti-teoría que me imputa es de tipo «restringido» a la teoría de los deberes. Es decir: presenta mi trabajo como una muestra de un tipo de escepticismo —moral-específico con respecto a una teoría —ahora extrañamente sin el cualificador «clásica»- para referir a los deberes morales. En segundo lugar, habla de un escepticismo frente a «cualquier esfuerzo» de erigir una teoría de los deberes morales. En tercer lugar, cambia su anterior consigna por otra más restringida, ahora sí, a una teoría «clásica» de los deberes, así nombrados «a secas» pero que aquí convendré en llamar «morales», por tener en cuenta el contexto semántico anteriormente esbozado con relación al planteo de René.

Empezaré a detenerme por lo enunciado en segundo lugar en el párrafo pre-citado más arriba. Para esto diré lo siguiente: Lo apuntado por un autor cuidadoso como RGV me deja un tanto descolocado y, en cierta medida, no sé cómo interpretar su siguiente y tan radical frase: que soy escéptico frente a «cualquier esfuerzo» de erigir una teoría de los deberes morales. Si tomo en forma estricta esta sentencia, diría que ella es injusta. En mi obra, y entiendo por «obra» tanto a la prologada por René como a la anteriormente publicada con prólogo de Manuel Atienza (en 2008); repito, en mi obra ofrezco una «cierta reconstrucción» de lo que denomino, siguiendo en el libro de 2008 a Juriaan de Haan, el «Master System», conforme al cual es analíticamente imposible la existencia de dilemas morales genuinos. Esto porque el conflicto entre dos alternativas mutuamente exhaustivas y excluyentes es una clase de conflicto que vulnera —sin aparente vergüenza- las leyes de conjunción, consistencia deóntica y el apotegma debe implica puede. Como tal, esta clase de conflicto no puede ser digerido por el referido sistema maestro. Tal sistema maestro parece ser, hiperbólicamente hablando, una versión de tipo estándar de la ética kantiana (principalmente de las *Críticas de la Razón Práctica y Metafísica de las Costumbres* del filósofo de Königsberg). Ahora bien, mi crítica, tanto en 2008 como en *Encrucijadas Morales* en 2011, iba dirigida a esta versión de tipo estándar y no estaba dirigida a «cualquier esfuerzo teórico». Esto está muy claro en el libro prologado y en mi obra en general. Aparentemente, esta versión radical con que René me presenta es efectivamente contradicha —o suavizada si hago de su frase una interpretación caritativa- cuando *restringe* más adelante mi crítica a la teoría *clásica* de los

deberes. Por teoría «clásica» se asume aquí cierta versión estándar de la ética kantiana próxima a lo que yo en 2008 llamaba, siguiendo a Juriaan de Haan, el «master system».

La antes referida versión (léase: master system) de tipo kantiano, como se sabe, ha sido filológica y filosóficamente disputada. Desde estos dos puntos de vista (filológico y filosófico) algunos colegas sostienen otra exégesis de Kant. Sostienen que su principio «obligaciones non colliduntur», con el que presumiblemente liquida la posibilidad analítica de dilemas genuinos, esto es, de conflictos que vulneren los antedichos principios de lógica deóntica, admite otra versión que es presumiblemente mejor. Esta otra versión mantiene lo siguiente: que, mediante el expediente de adecuar o especificar los contenidos de ciertos deberes morales, es posible arribar a una *norma compuesta*, del tipo «es obligatorio que p, a menos que q», que no resulte auto-contradictoria y que no genere dilemas genuinos. Si la crítica de René va por este lado, admito que tengo ahora a disposición versiones interpretativas de la ética kantiana mucho más caritativas para con el filósofo de Königsberg que las que presenté en 2008 y 2011. Y, además, metodológicamente hablando, quizá, también ahora dispongamos de un aparato conceptual que nos permita, luego de una *investigación racional*, sostener que tal dilema no es genuino. Sostener que «un dilema x» no es genuino, esto es, sostener que es aparente, todavía no elimina analíticamente el dato de que puedan existir otros dilemas que sí sean genuinos. Pero esto me lleva a otro escenario al que no quiero entrar para no distraer al lector de mi respuesta al Profesor RGV. Para proseguir con mi contestación, quiero expresar el párrafo antes citado de mi colega para extraer, todavía, dos aspectos importantes que me quedan pendientes de análisis.

El segundo aspecto que deseo traer a colación es este. En otros momentos de su prólogo, el Doctor RGV sugiere, con beneplácito, que hay una vía abierta por el libro prologado en aras de dar mayor peso a las «teorías de las virtudes». Hasta cierto punto esta afirmación que él efectúa me sorprende porque en *Encrucijadas Morales* lo único que hago es *cuestionar* a las teorías de las virtudes. Sin embargo, él dice con algo de misterio que yo estaría dando próximos pasos alentadores en sintonía con la teoría de las virtudes. Creo que se equivoca en haber sostenido esto del libro que prologa. Pero, por azar o debido a capacidades predictivas que no le conocía, sí que acertó en que mis pasos posteriores a *Encrucijadas Morales* se dieron, en forma muy positiva, por el lado de las ¡teorías de las virtudes! (véase por ejemplo, Lariguet, 2012b y Lariguet 2013 a y b).

Ahora bien, pareciera que el arcano de aquella sugerencia de René se disuelve, si se admite que él, en realidad, hace las dos siguientes cosas cuando expresa su afán por mi dedicación a las teorías de las virtudes. Por un lado, mi amigo presupone que la «teoría moral» es explicativamente más rica si contempla no solo deberes sino también virtudes. Por el otro lado, que las teorías de las virtudes darían un «acomodo», si se me permite este término algo laxo, a los dilemas genuinos, acomodo que no se hallaría en la teoría *clásica* de los deberes. Si estoy en la interpretación correcta de los «implícitos» de su sugerencia *aparentemente* arcana, tendría entonces que decir que, en «líneas generales», coincido con él. La teoría moral se vuelve explicativamente más rica si contempla rasgos de carácter, como los demandados por las explicaciones basadas en virtudes. Ello porque no solo nos sitúa en el *momento de actuar conforme a deber* sino en la «antesala» de esa actuación: antesala que se define por rasgos –virtuosos o no- de carácter que vienen a explicar lo que «somos» o «no somos». Naturalmente, hay un problema importante con afirmaciones del tipo

«lo que somos» o «este sujeto es...». Esto por lo siguiente: una teoría canónica concentrada solamente en deberes, esto es, una teoría deontologista, juzgaría la *acción*, pero *no censuraría al sujeto*. Por ejemplo: «este sujeto cometió homicidio y debe ser castigado» es un enunciado típico de una clase –también típica– de reproche deontologista. De este enunciado, a diferencia de enunciados sobre virtudes y vicios, no estamos autorizados a inferir lógicamente que ese sujeto «es» un asesino; a menos que sus homicidios sean «seriales» y, como tales, *revelen un tipo de carácter moral*. No me acaloraré con este punto aquí. Solo quiero refrendar mi acuerdo con René, si este es uno de los puntos subyacentes al señalamiento que me hace.

El otro aspecto implícito en la sugerencia de René sería, en mi opinión, el siguiente: que las teorías de virtudes dan «acomodo» a los dilemas genuinos. La expresión «acomodo» fue introducida líneas atrás en forma laxa para no entorpecer la marcha de mi contestación. Pero ahora uno esperaría más precisión en su empleo. Dar *acomodo* pareciera algo así como «aceptar la posibilidad» de conflictos que no tienen resolución posible (en tal sentido, Holbo, 2002, pp.259-274). Estimo que si es esto lo que René insinúa, él está en lo correcto. Los teóricos de la virtud contemporáneos, pero también Aristóteles cuando examina y compara casos como los de Hécuba y Príamo, admitiría casos –no muchos, pero algunos casos «trágicos»– que pueden llegar a afectar la hechura moral –las virtudes– de un sujeto, tal como *ocurre* con Hécuba y como *no ocurre* con Príamo. Uno de los arduos problemas aquí, desde luego no el único arduo, es que una teoría de las virtudes que diera premisas para explicar el comportamiento de estos sujetos, Hécuba y Príamo, no parece garantizar al mismo tiempo la explicación de eventos «futuros». Con otras palabras: *no garantiza predicciones* acerca de si tales sujetos mantendrán o no su virtud frente a circunstancias trágicas desafiantes. Es decir, parece que esta cuestión no alcanza a resolverse solamente sobre la base del concepto de «virtuoso» (concepto que sería condición necesaria de una explicación), sino añadiendo premisas empíricas adicionales (que funjan junto al anterior concepto como premisas lógicamente suficientes). Tales premisas empíricas deberían incluir un concepto amplio, a la vez que preciso, de la «fragilidad del bien», fragilidad debida a factores diversos. Pero incluso así tales premisas empíricas no garantizarían con *manu militari* que nuestras predicciones fuesen verdaderas *tout court*.

Finalmente, un último aspecto sobre el escepticismo, ahora en la versión no cualificada del primer párrafo del comentario –citado más arriba– de René. Esto es, el escepticismo –¡no el mío!– contra *cualquier esfuerzo* de erigir una teoría de los deberes morales. Comenzaré afirmando que un escepticismo tan radical no queda claramente perfilado en la formulación de RGV. Esta falta de claridad se explica, en mi parecer, en la falta de cualificaciones del primer párrafo suyo antes citado. Por ejemplo, si traemos aquí ciertas cualificaciones, podríamos distinguir, por ejemplo, entre escepticismo hacia cualquier esfuerzo de erigir teorías –fundamentistas o no fundamentistas – de los deberes morales (para esto Ortiz Millán, 2013). No es lo mismo una cosa que la otra. Si, en cambio, el escepticismo que René tiene en mente es un escepticismo moral general, de tipo pirrónico o neo-pirrónico (véase sobre esto Sinnott-Armstrong, 2011), el comentario es claramente objetable para describir el contenido de (mi) libro. ¡Todo el mundo sabe que no soy pirrónico ni neo-pirrónico, ni de palabra, ni de acción, ni de omisión, o, para este último caso, de abstención de actuar!

Un problema ligeramente diferente del anterior, vinculado a la necesidad conceptual de proponer distinciones o cualificaciones del tipo de escepticismo que se tiene en mente cuando se emplea la expresión «cualquier esfuerzo», es el siguiente. Este problema tiene que ver con la siguiente pregunta: ¿Es posible hablar de una moralidad objetiva y, a la vez, de dilemas genuinos? Supongo que no me equivoco si digo, en respuesta a esta pregunta, que muchos pensarían que lo correcto es decir que NO. Con otros términos, esta respuesta diría que el objetivismo moral –por ejemplo en alguna variante de realismo moral (Sayre McCord, 2009)-, es conceptualmente incompatible con la aceptación de dilemas genuinos. Por fortuna, para un objetivista como yo, es decir, alguien que no es ESCÉPTICO MORAL EN GENERAL, y que además defiende la existencia de un conjunto de «hechos duros» que hacen verdaderos nuestros juicios morales de primer orden, la respuesta es contraria a esta. Por este motivo, mi respuesta es que Sí.

Con otras palabras: es analíticamente posible defender una forma de objetivismo moral, por ejemplo una de tipo realista moral- y a la vez aceptar la existencia de ciertos dilemas genuinos. Por ejemplo, dos realistas morales que conforman mi guía intelectual, como Mark Platts (1992, p. 358) y Russ Shafer Landau (1994, pp. 331-344; 1995, pp. 83-96), brindan dos explicaciones alternativas, esto es, en principio no lógicamente rivales, para dar cuenta de esta compatibilidad a la que me refiero arriba. Dicho en forma breve: el primero sostiene que la existencia independiente del Bien no implica que predicados específicos de bien o mal –por ejemplo formulados bajo virtudes o vicios- no puedan chocar en la instanciación de un caso particular o concreto. El segundo sostiene que los predicados morales pueden resultar vagos y, por ende, sea necesario acudir a una metafísica y a una lógica que den cuenta en forma lógica de la aplicación de predicados que no se rigen por una lógica bivalente (verdadero o falso). Tales predicados no lo hacen debido, precisamente, a la vaguedad antes admitida reconocible a partir de «casos fronterizos» (*borderline cases*).

Pero, como tendría que ser claro para el lector de las líneas trazadas anteriormente, mi escepticismo no es general como el anterior, y mucho menos radical, como el hipotetizado por mí párrafos atrás.

Quizás René esté en lo cierto cuando dice que en *Encrucijadas Morales* tengo un escepticismo con la teoría clásica de los deberes. Esto vale si por «clásica» se entiende la versión estándar que ni siquiera acepta la interpretación especificacionista explicada varios párrafos atrás. Cuando uso el término «quizás» es porque no estoy nada seguro siquiera de ser escéptico en estos términos restringidos que luego René, en los párrafos sucesivos de sus comentarios, anota. Esto porque mi idea es otra. Yo sustento que los dilemas son un tipo de conflicto *relativo* a un determinado o a determinados dominios normativos existentes en cierto momento y cierto lugar. Como alegué varios párrafos atrás, es posible que lo que hoy se reputa un dilema genuino, mañana no lo sea por haber *desaparecido la configuración de relación* a la que estoy haciendo referencia ahora. Por otra parte, mi trabajo apunta a defender la virtud de la humildad. Tal virtud se inflama adecuadamente cuando admitimos ciertos límites para resolver conflictos severos. El reconocimiento de límites de la razón para cierto momento t no quita del medio el *dictum* de Dewey (Levi, 1997, pp. 217-238) de que hay que iniciar una investigación racional para determinar si el dilema que enfrentamos es aparente, o bien si, siendo genuino, no hay alternativas menos lesivas para resolverlo. Justamente esto último se entronca con mi tesis recurrente en el libro

prologado por RGV: la tesis del *mal menor*. Conforme la mentada tesis puede haber casos donde una salida de un dilema genuino sea posible mediante la identificación –a veces costosa- del mal *menos dañino* o deletéreo para los decisores involucrados. Esto no significa que tal salida no implique el sacrificio de la otra alternativa. El resultado de tal sacrificio se denomina, precisamente, «residuo moral».

El empleo ahora del anteriormente nombrado sintagma es la oportunidad perfecta para contestar el tercer comentario de René, diría que el más importante para él, a saber: si no hay incompatibilidad conceptual entre imparcialidad y residuo moral. Ahora voy a tratar ese tema.

4. La tensión entre imparcialidad y residuo moral

A decir verdad, mi colega me reta con un problema muy importante de la teoría moral. Aludirlo como frente de tormenta al que la nave –que es mi obra- deberá afrontar en algún momento es algo más que un momento literario del estilo Joseph Conrad. Y, tal como el capitán del *Tifón* de Conrad, estoy dispuesto a ir hacia ese frente de tormenta y afrontarlo cara a cara.

RGV comienza señalando un aspecto metodológico de la obra prologada que es real. En *Encrucijadas Morales* dejo a un lado el problema de cómo pueden considerarse «justificadas» las normas morales. Esto es verdad y se cumple por dos razones, una metodológica, como acabo de señalar en la línea anterior, y otra conceptual. Vayamos a la primera. Como admite RGV, el problema de la justificación ameritaría un «libro aparte». Yo diría que ameritaría «varios» libros o artículos aparte (por ejemplo sobre esto, Sauer, 1997, pp. 50-60; Patzig, pp. 3353-3358; 2002; Forst, 2011; Richardson, 2013). Por este motivo, metodológico, la di por supuesta en el tratamiento filosófico de los dilemas. La razón conceptual, por otro lado, es la siguiente. En mi libro, como acabo de señalar líneas atrás, doy por sentado tácitamente que las normas enfrentadas en un dilema *ya cuentan con justificación*. Esto es así por una *demanda conceptual*. Un dilema es «genuino» en cuanto el choque se da, primeramente, entre normas objetivamente genuinas o válidas; esto es, entre normas que presuponen justificación.

En forma apropiada, RGV nos recuerda que la «imparcialidad» es un tipo de criterio que, usualmente, los filósofos morales (pero también yo diría los políticos y jurídicos) enarbolan como un parámetro de justificación de normas morales. Sin embargo, (en p. 21), René detecta una problemática incompatibilidad lógica entre el criterio de imparcialidad, apto para justificar normas morales, y el criterio del residuo moral, idóneo, en varios casos, para reconocer la presencia de dilemas morales genuinos. Para corroborar esta incompatibilidad, no es casual que, como también subraya René, los defensores de la imparcialidad suelen manifestar la tendencia a rechazar por conceptualmente imposibles a los dilemas morales genuinos. En mi opinión, tal rechazo suscita un verdadero intrínquilis filosófico. Porque, como he argüido en párrafos precedentes, el reconocimiento de dilemas genuinos va de la mano de dos asunciones, a saber: con la objetividad moral, por un lado, y con la presuposición del carácter moralmente justificado de las normas en conflicto, por el otro. No habría conflicto dilemático, por definición, si una de las normas no tuviera justificación. Este último hecho daría sentido al rechazo de tal norma del camino de decisión del agente: él no enfrentaría *dos alternativas*, entonces, sino solo *una sola*: la que cuenta

con justificación moral. Pero, por otra parte, si el problema subrayado con buen olfato por René es genuino, estamos ante un desesperante atolladero que tiene toda la traza de ser también un dilema, en este caso *filosófico*. Porque si aceptamos la imparcialidad, deberíamos expulsar el residuo de nuestro análisis conceptual. Y si aceptamos el residuo, deberíamos remover el indicador del residuo moral. Si René está en lo correcto, esta situación de dilema –teórico- para la filosofía haría que todos nos arrancásemos los cabellos.

Sea como fuere, para que el lector no especialista en estas discusiones teóricas no se pierda, antes que nada es preciso dar unas definiciones mínimas preliminares de los dos conceptos aparentemente rivales. Más adelante, de ser necesario, complejizaré estas definiciones.

Por «imparcialidad», por ahora, entenderé aquel juicio elaborado por quien no está sesgado por factores de tipo personal o vincular. Toma sus decisiones sin atender al hecho de si, por ejemplo, los que lo rodean son parientes, amigos, etc.

El «residuo moral» suele entenderse de dos maneras que, en mi libro, aparecen conceptualmente conectadas. Por una parte es un indicador psicológico, normalmente expresable en forma pública, de que el sujeto siente culpa, remordimiento, tristeza o pesar por la decisión que tiene que adoptar y también por la decisión que adoptó. Tales estados emocionales se explicarían por el hecho de que el sujeto enfrenta o enfrentó un dilema, en el cual tuvo que, irremediamente, sacrificar una alternativa normativa valiosa (o que cuenta con justificación moral, para preservar el lenguaje introducido por RGV). Por la otra, se entiende por residuo la norma que fue dejada a un lado en la decisión del sujeto; la norma no honrada por su decisión queda, entonces, como residuo y, eventualmente, recordatorio de que tal decisión no fue correcta «todas las cosas consideradas». Más adelante explicaré esta última categoría.

Pues bien, con las definiciones que acabo de brindar arriba, tomemos en consideración el núcleo del problema expuesto por el Doctor RGV. En la p. 21 él afirma lo siguiente:

«Bernard Williams ha ejemplificado esta tensión entre residuo e imparcialidad con el siguiente caso: Imaginemos un hombre que se encuentra en frente de un risco del cual hay dos personas colgado a punto de caerse. Una de ellas es la esposa de este hombre; la otra, un niño desconocido. El hombre solo tiene tiempo para salvar a uno de ellos. Por razones de peso y de cercanía el hombre tiene más posibilidades de salvar al niño que a su esposa».

René continúa su razonamiento anterior, estampando la siguiente reflexión:

«Sin embargo, la tesis de la imparcialidad, tal y como es normalmente defendida por aquellos autores que defienden las teorías morales de los deberes, tanto kantianos como utilitaristas, entre otros, enfrascarían el debate en una perspectiva como la siguiente: dirían que en realidad, si el hombre quiere actuar correctamente desde un punto de vista moral, tendría que salvar al niño. Esto se debe a que según la tesis de la imparcialidad las razones relativas al agente (el hecho de que se trate de su esposa) no pueden contar como criterio de justificación moral» (p. 21 del prólogo).

El propio René (p. 21) responde su consideración anterior, ahora de la siguiente forma:

«Ante esto, Lariguet, haciendo uso de la tesis del residuo que defiende, contestaría entonces, si el hombre no actuó de manera inmoral, qué es lo que tiene que hacer para deshacerse del sentimiento de pérdida y del remordimiento moral que lo rodea. ¿Debe decirse a sí mismo que el haber permitido que su esposa muriera fue una acción moralmente incorrecta? ¿La tesis de la imparcialidad removerá su sentimiento de culpa?».

Como se advierte, por las citas anteriores, he tenido el cuidado de citar –in extenso- los razonamientos del prologuista. A continuación propongo una contestación en términos de *complejizar razonablemente* los distintos aspectos de la rica intervención de RGV.

Para empezar, tengo la impresión de que la formulación de su primera especulación no es del todo exacta para el objetivo que él parece perseguir, a saber: mostrar la tendencia de parte de la filosofía moral consistente en poner en el centro a la imparcialidad, negando un rol al residuo moral en «nuestras vidas morales». Tal falta de exactitud la advierto en la siguiente parte del primer párrafo citado que vale como guía de lo que estoy señalando: «Por razones de peso y de cercanía el hombre tiene más posibilidades de salvar al niño que a su esposa». Como se advierte, este tipo de juicio no se enraíza tanto en la imparcialidad como con un juicio de tipo *contextualista*, es decir, con un juicio que tiene en cuenta datos como el peso físico del niño y la mayor cercanía física con el hombre del ejemplo. Aquí nada parece tener que ver la imparcialidad. El ejemplo de René está bien y uno podría encontrarlo en casos *reales de alpinismo o andinismo* (si pensamos en Sudamérica, mi región geográfica de nacimiento). Pero, repito: no es un juicio de imparcialidad, tal como él lo formula, el que juega el rol estelar aquí, sino datos particulares de un contexto contingente de decisión.

Vayamos ahora al segundo párrafo que voy a transcribir nuevamente para inspeccionarlo más de cerca:

«Sin embargo, la tesis de la imparcialidad, tal y como es normalmente defendida por aquellos autores que defienden las teorías morales de los deberes, tanto kantianos como utilitaristas, entre otros, enfrascarían el debate en una perspectiva como la siguiente: dirían que en realidad, si el hombre quiere actuar correctamente desde un punto de vista moral, tendría que salvar al niño. Esto se debe a que según la tesis de la imparcialidad las razones relativas al agente (el hecho de que se trate de su esposa) no pueden contar como criterio de justificación moral».

Primero que nada no estoy del todo seguro de que la imparcialidad sea defendida, de igual manera, por *kantianos* y *utilitaristas*. Pero fuera de esta falta de seguridad mía al respecto, el problema que más me acucia es el que se puede seguir de la segunda parte de la especulación de RGV cuando este autor señala: «... dirían –“tanto” kantianos como utilitaristas- que en realidad, si el hombre quiere actuar correctamente desde un punto de vista moral, tendría que salvar al niño». Esta conclusión, por otra parte, no me parece tan intuitiva como René piensa. No estoy del todo cierto de las bases de mi duda, pero uno de los factores que se me ocurre como contra-intuitivo es que, *ex ante, siempre, la imparcialidad, en una situación así, llevaría a salvar al niño. Salvar al niño y cualquiera que, del otro extremo o cuerno del dilema, no tenga nada que ver conmigo*. El prologuista lo explica en la línea –in fine- así: «Esto se debe a que según la tesis de la imparcialidad

las razones relativas al agente (el hecho de que se trate de su esposa) no pueden contar como criterio de justificación moral». Si uno aplicara rigurosamente este último razonamiento de René, cada vez que del risco pendiera mi esposa, mi hijo, mi padre, o mi madre, ya sé cuál es la decisión *imparcial y moralmente correcta todas las cosas consideradas*: tengo que salvar al desconocido de que se trate y ello, incluso, con cierta independencia del hecho del peso y cercanía o lejanía de los involucrados del otro lado del risco. Esta forma de entender la corrección moral me parece muy rara. Él lo dice: hay que salvar al niño o la decisión, de lo contrario, no sería moralmente correcta. Si entendí bien a mi amigo, esta forma de interpretar la corrección moral me parece muy rara. Pero, además de este señalamiento de rareza, hay otro problema adicional, a saber: ¿No lleva el criterio de corrección de René para tales casos a la defensa tácita de un parámetro súper erogatorio de conducta moral? Si así fuera, ¿no violaría tal parámetro un principio general que subyace al cumplimiento de obligaciones morales; cumplimiento que presupone que los destinatarios tienen a su alcance cosas que no demandan semejantes esfuerzos físicos, mentales y sobre todo morales?

Trasladado el razonamiento de René a la tragedia de *Agamenón*, su entendimiento de la imparcialidad debería conducir, pienso, a que el criterio moral de corrección, todas las cosas consideradas, se identifique *a priori* con la opción de Agamenón en favor del gobierno exitoso del estado y de la tropa, en tanto tales conjuntos de entes no forman parte –diría René– de las *razones relativas al agente moral* que es Agamenón. Agamenón, por ende, fallaría moralmente si eligiese a Ifigenia. Para variar el ejemplo, y llevarlo al caso famoso de Sartre (2003), el estudiante solo experimentaría un dilema moral «aparente» entre quedarse con su madre contrita y unirse a las fuerzas de resistencia nazi. El hecho de que su madre sea un ente que forme parte, en el lenguaje de René, de las «razones relativas al estudiante», debería conducir con certeza a este a formarse la idea de que tiene que unirse a las fuerzas de resistencia nazi que De Gaulle está formando en Londres. No debería, de ninguna manera, quedarse con su madre deshecha por el dolor. ¡Pobre mamá! Por seguro que esta manera de ver las cosas a través de la lente de René *elimina* el carácter no solo genuino sino característicamente angustiante de todo dilema que se presuma genuino. No hay en «nuestra vida moral», entonces, más que dilemas aparentes. Y Sartre no tendría más que devanarse los sesos. Solamente tendría que aplicar la interpretación de la imparcialidad de René. Es por este motivo que el párrafo que sigue de René es hasta un buen punto «retórico», pues las preguntas que formula ya tienen respuesta y son las que él mismo está forzado a conceder en virtud de sus propias reflexiones anteriormente presentadas. Recuérdese que estas preguntas son las siguientes:

«[...] si el hombre no actuó de manera inmoral, ¿qué es lo que tiene que hacer para deshacerse del sentimiento de pérdida y del remordimiento moral que lo rodea? ¿Debe decirse a sí mismo que el haber permitido que su esposa muriera fue una acción moralmente incorrecta? ¿La tesis de la imparcialidad removerá su sentimiento de culpa?».

Antes que cualquier otro avance, tengo que hacer notar al lector el empleo de algunos giros expresivos en mi prologuista. Por ejemplo, RGV usa el giro «haber *permitido* que su esposa muriese». «Permitir» es un operador deóntico que está habilitado por una *posibilidad fáctica* abierta

para el agente sin que medie, en principio, un obstáculo empírico o normativo serio. Aquí, además, permitido parece equivalente a «Facultado». Curiosamente, el operador de «facultamiento» implica a un operador que habilita *tanto* «Permitido p», como «Permitido no p». Pero este no parece ser el caso. El sujeto de René no tiene tantas puertas abiertas grácilmente a su decisión. Es por esto que llama mi atención que un intelectual como mi apreciado colega, tan sensible a los aspectos *trágicos* del mundo, use una expresión huérfana de tal sensibilidad como «permitido». Porque tener ante mí a mi esposa y a un niño a punto de caer de un risco, sin posibilidades empíricas de salvar a ambos, es decir, pudiendo salvar solo a uno, no parece justo para mí que alguien diga que yo «he permitido que mi esposa muriera». Más correcto me parece describir la situación diciendo: «no tuve más remedio que...»³.

Sobre lo que acabo de señalar arriba, recuérdese que René más adelante pone una especificación como la de mayor cercanía del niño con el hombre y menor peso, tal que facilitan salvar a este y ponen en serio aprieto la posibilidad empírica de salvar a la esposa. No es el hecho, entonces, que el sujeto del ejemplo mental de Williams simplemente *permitiese* que su esposa muriera. No me parece la manera más clara de hablar. Y tampoco creo que lo sea para Bernard Williams, un autor popularmente sindicado por defender la existencia de «casos trágicos». Empero, dejaré esta cuestión a un lado y me centraré ahora en las preguntas que, insisto, René ha dotado de carácter retórico debido a sus razonamientos previos. Las cuestiones básicas que subyacen a sus preguntas son dos, una normativa, la otra psicológica. La normativa es si el criterio monárquico que tienen que obedecer los filósofos es la imparcialidad, y si no debemos entonces esperar residuo alguno derivable de las decisiones que toman agentes morales en situaciones que ¿serían de dilema? La psicológica es, dado lo anterior, si la imparcialidad es el criterio por excelencia de justificación moral, entonces pareciera que los sentimientos de angustia o tristeza (recuérdense mis definiciones preliminares) son sentimientos «irracionales».

Hasta ahora, toda la complejización que hago de los conceptos usados por René no constituye un intento de fuga del debate. No me he ido al rincón del *ring*. Me parece una tarea natural y previa a lo siguiente. Admito que el problema que él pone sobre el tapete es un problema importante, un buen problema filosófico. Pero creo que la forma en que él lo ha planteado no tiene toda la claridad que se necesita. Posiblemente esto no se deba a René, sino a la tremenda complicación a la que nos somete un tema así. Para empezar, considero que el problema que él pone sobre la mesa es *otra forma de plantear algo que yo he expuesto como el tema de los enemigos y amigos de la posibilidad conceptual de dilemas genuinos*; tema que he explorado no solo en el libro prologado por René y que fue reseñado por la colega española citada al comienzo de este trabajo, sino que lo traté antes con cierta sistematicidad en el 2008 con mi libro *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*.

Ahora bien, conjeturo que hace falta mayor minuciosidad para ver el antes referido problema. Para ello tenemos que estudiar con algo más de detenimiento conceptos como los de

³ Las llamadas «decisiones» trágicas, por ello, son una categoría conceptualmente difícil para el tema de los juicios de responsabilidad. Algunos le negarían a las mismas toda voluntariedad. Otros, como quizá Aristóteles, las categorizarían como casos «mixtos», es decir, casos que involucran elementos no voluntarios y algunos voluntarios. No puedo entrar a este tema en este trabajo.

imparcialidad y residuo moral. En párrafos atrás di dos definiciones mínimas preliminares. Ahora es momento de dar un análisis conceptual (algo) más profundo.

Como es sabido, la «imparcialidad» ha recibido dos tratamientos diferenciados en la literatura filosófica contemporánea. Por una parte tenemos el abordaje de John Rawls (2012), abordaje en el cual la imparcialidad es asociada a un escenario hipotético donde los actores que han de elegir los principios de justicia trabajan con un «velo de ignorancia», velo que les oculta información concreta sobre sexo, religión, poder económico, etc. de los actores a los que van a aplicar dichos principios. Se trata de un modelo muy útil que podemos usar en atmósferas concretas de actuación como la selección de empleados para una empresa, la evaluación de un *paper* bajo la condición de arbitraje ciego o la formulación de condiciones para llamar a una plaza de Catedrático de Ética en una universidad determinada. El otro abordaje es el de Thomas Nagel. (1991, p. 16). Este segundo es más adecuado en mi opinión que el primero porque el mismo no cancela cierto valor que la «parcialidad» tenga en el razonamiento moral y político. Por «parcialidad», justamente, uno podría tener en cuenta lo que RGV llama «razones relativas al agente». Nagel reconoce explícitamente en la obra pre-citada que imparcialidad y parcialidad son dos valores importantes respecto de los cuales es muy difícil obtener armonía sin caer en teorías utópicas inadmisibles. Es decir, que para este autor no solo cuenta la imparcialidad sino que la parcialidad es un valor; y es un valor que debe ser contenido en un razonamiento político complejo que intente ser sensible a otro valor: la igualdad.

Pues bien, mi impresión es que la visión de René está más cerca de Rawls que de Nagel. Pero con esta impresión no alcanza para mi respuesta a su planteo. Porque tal impresión es solamente de carácter descriptivo y, como tal, puede ser eventualmente falsificada. Ahora bien, repárese que a lo largo de varias partes de este artículo he empleado la expresión «todas las cosas consideradas». Esta expresión deriva de una traducción al español del término anglosajón «all things considered». Lo importante de mi aparente juego semántico es lo siguiente: «todas las cosas consideradas» configura una expresión que encapsula una categoría o concepto que usé en forma recurrente en *Encrucijadas Morales*. Prometí en este ensayo que volvería a esta expresión y es hora de hacerlo. A este respecto téngase en cuenta que para que la imparcialidad de René funcione, con independencia de discutir el tema del residuo, la misma tiene que operar «todas las cosas consideradas». Pero aquí es donde se tuerce la pala de la filosofía y ello por lo siguiente. En los dilemas morales genuinos, las dos normas tienen fuerza –inconmensurable o simétrica-equiparable, en algún sentido, en fuerza, verdad, validez, es decir, ¡en justificación! Esto es, *hay dilema* porque ambas alternativas cuentan con justificación equiparable. Por suerte, ahora no necesitamos rompernos la cabeza pensando si estas situaciones existen realmente. Todo lo que se requiere es que entendamos conceptualmente cómo funciona un dilema. Él mismo, como se sugirió varios párrafos atrás, pone en entredicho principios de lógica deóntica como el de conjunción, debe implica puede y consistencia. Esto es así porque ambas normas, que se reputan de justificación equiparable, conllevan demandas explícitamente incompatibles. Lo que demanda la norma A está vedado por B. Lo que demanda B está vedado por A. Por ejemplo, desde cierto punto de vista, como he mostrado en otro artículo (Lariguet, 2015) la decisión de abortar de una mujer en un embarazo de dos meses choca con el prospecto de un feto que podría entenderse resume un tipo de personidad y dignidad inobjetable. Pues bien, en este caso, no es posible

satisfacer en simultáneo ambas demandas normativas, la sensible a la decisión de abortar, y la sensible al feto. Desde el punto de vista de lógica deóntica, la expresión «todas las cosas consideradas» se aplica, por definición, a *ambas normas*. Siendo así las cosas, parte de lo trágico –en sentido vivencial y lógico– de un dilema es que hay que tener en cuenta los dos cuernos del mismo, en el entendido que ambos cuentan con justificación. Si no, no habría dilema genuino. Y todo sería más fácil. Pero hacer A, insisto, está repudiado por B y hacer B está repudiado por A. Pues bien, ahora voy al núcleo de un problema, al menos para mí, problema atendido por RGV en otra parte de su prólogo cuando habla de lo que yo llamo en mi libro los argumentos PLENOS (es decir todas las cosas consideradas). Este problema es que la imparcialidad, tal como propondré a René, puede orbitar, desde el punto de vista lógico, sobre el concepto de «todas las cosas consideradas». Como se puede percatar el lector avisado, aquí no estoy hablando de imparcialidad –exactamente– con el mismo lenguaje que Nagel. Pero posiblemente tampoco con el mismo concepto o «concepción».

A diferencia del tratamiento que de la imparcialidad da Rawls, para mí Nagel es un autor, como el lector ya pudo advertir en mi respuesta a René, favorito para hablar de imparcialidad⁴. Ello porque percibe la importancia de la «parcialidad», algo que René parece rechazar en su forma de plantear todo el asunto concerniente al sujeto que tiene que decidir a quién salva: si a la esposa o al niño, siendo que ambos penden de un risco.

Para mí, en su vinculación con los dilemas morales genuinos y el tema del residuo, el corazón del concepto de imparcialidad contiene la siguiente verdad conceptual: es necesario que un agente moral tome en cuenta todos los ítems morales pertinentes a su decisión; en este caso, todos los aspectos de las normas morales involucradas en tal decisión. Esto es equivalente a considerar «todas las cosas relevantes» en el caso moral de que se trate. Ahora bien, tomar en cuenta «todas las cosas» exige dar cuenta de ambas normas, pero esto no se puede hacer: ambas son mutuamente inconsistentes y el sujeto no puede satisfacer ambas a la vez. He aquí otro aspecto trágico del problema filosófico referido. Algo hay que «sacrificar», sea en fuero privado, sea en el fuero público; sacrificio que puede dar lugar al fenómeno conocido como las «manos sucias».

Quizá por lo anteriormente dicho, especulo libremente aquí, la decisión de dilemas genuinos no se acomode bien a la imparcialidad sino a lo que Sartre intuía como el «compromiso existencial» de un agente con su decisión y sus consecuencias. En otras palabras, esta decisión, más que tener que ver con la imagen de un «espectador imparcial», parece tener que ver con la de un sujeto, metido en el barro, que compromete todo su ser en una decisión que puede ser en cierto momento desgarradora.

En todo caso, no me gustaría cerrar este artículo sin una solución al exquisito enigma propuesto por mi amigo: ¿Cómo conciliar imparcialidad y residuo moral? ¿Se puede hacer tal conciliación? Creo que una clave para responder estas dos preguntas sería recordando algo que dije en algunos pasajes de este *paper*, a saber: que un dilema presupone conceptualmente que ambas normas tienen justificación. Pero, entonces, ¿qué significa decir que haga falta la

⁴ También favorito en el tratamiento de muchos otros temas filosóficos que son de mi interés permanente, a saber: la relación cuerpo- mente, la naturaleza de la lógica, de la objetividad, etc.

imparcialidad para justificar normas? La pregunta es válida a la luz de lo que acabo de puntualizar recién y por esto voy a repetir lo siguiente: un dilema presupone conceptualmente que ambas normas cuentan con justificación. Creo que el enigma de mi amigo *podría* deshacerse si asumimos que pueden existir *plurales* criterios válidos de justificación y que, además, los mismos, por ejemplo el de la imparcialidad u otros, pueden *actuar en distintos momentos*.

Ahora pues, en cierto pasaje de su prólogo el Doctor RGV, como ya se recordará aquí, abriga la esperanza de que preste más atención a la teoría de las virtudes. No dice mucho más que esto y uno se queda un poco rumiando en el sentido de su frase. Sin embargo, han pasado cuatro años de aquel prólogo de mi querido profesor RGV y debo decir que, merced a su planteo, encuentro en mi propio libro *Encrucijadas Morales* una posible respuesta para su pregunta. Una respuesta que permitiría, según creo, un primer intento de *conciliación* entre imparcialidad y residuo moral.

Para los teóricos de la virtud, el residuo es funcional a varias ideas caras para la teoría moral. En primer lugar es funcional al hecho de que en la decisión del sujeto hubo una norma – justificada- que no hubo más remedio que dejar a un lado en el contexto trágico del caso. ¿Por qué es funcional a esto? Pues porque, según los teóricos de la virtud, de esta forma el sujeto muestra *deferencia directa* por la norma que lleva a cabo con su acción, a la vez que muestra *deferencia indirecta* por la norma que no tuvo más remedio que dejar a un lado. De este modo, la idea de residuo, explicable por ejemplo por sentimientos como la pena, es funcional a dos hechos, a primera vista incompatibles: que por ejemplo haya dos obligaciones morales en pugna, en un contexto trágico, y que *ambas nos guíen de algún modo*: una de manera directa, la llevada al plano de la acción, la otra de manera indirecta, la dejada a un lado.

Si, como he dicho, la imparcialidad, bien entendida, demanda un juicio de «todas las cosas consideradas», teniendo en cuenta ambas normas, o su conjunción deóntica «imposible»- entonces decir que el residuo muestra la deferencia indirecta, podría equivaler a un juicio de todas las cosas consideradas, y por tanto de imparcialidad, en un sentido *más débil* que el tenido en cuenta por RGV. Esto además aliviaría el problema de la imposible conjunción deóntica. Esto porque la deferencia directa pondría una norma en un primer plano y la deferencia indirecta por la norma dejada a un lado en un segundo plano motivador de la angustia del agente moral.

Referencias bibliográficas

- Aubrey, J. (2009), «Una breve vida de Thomas Hobbes», en *La muerte de los filósofos en manos de los escritores*, (Luis Chitarroni, compilador y prologuista), Buenos Aires, La Bestia Equilátera.
- Chitarroni, L. (compilador y prologuista) (2009), *La muerte de los filósofos en manos de los escritores*, Buenos Aires, La Bestia Equilátera.
- Clarke, S. y Simpson, E. (eds.) (1989), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, State University of New York Press.
- Crelier, A. (2011), «La reflexión moral kantiana y el problema del conflicto de deberes», en *Praxis Filosófica*, Colombia, Universidad del Valle.
- Forst, R. (2011), *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, (tr. Jeffrey Flynn), Columbia, Columbia University Press.
- González de la Vega, R. (2011), «Prólogo», en *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Guisán, E. (2008), *Razón y Pasión en Ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- Holbo, J. (2002), «Moral Dilemmas and the Logic of Obligation», en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, n.º. 3.
- Lariguet, G. (2008), *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*, (Prólogo de Manuel Atienza), Lima-Bogotá, Palestra-Temis.
- (2011), *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, (prólogo de René González de la Vega), Madrid, Plaza y Valdés.
- (2012a), «Anti teoría en ética», en *Volumen de las XXII Jornadas de epistemología y filosofía de la ciencia*, Vol. 18, Luis Salvático, Maximiliano Bozzoli y Luciana Presenti (Eds), La Falda, Universidad Nacional de Córdoba.
- (2012b), *Virtudes, ética profesional y derecho. Una introducción filosófica*, Buenos Aires-Montevideo, B de F editores.
- (2013a), «Una introducción general al giro aretaico en la filosofía del derecho contemporánea y su vínculo con los dilemas morales», en *Problemas de Filosofía del Derecho. Nuevas Perspectivas*, (René González de la Vega y Guillermo Lariguet, compiladores y prologuistas), Bogotá, Temis.
- (2013b), «El aguijón de Aristófanes y la moralidad de los jueces», *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, n.º 36, Alicante.
- y González de la Vega, R. (2014a), «La supremacía práctica de los derechos humanos. Optimismo, pesimismo y moderación», *Ethica. International Journal for Moral Philosophy*, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.
- (2014b), «Una introducción a Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico», *Ápeiron. Revista de Filosofía. Sección Apuntes*. Madrid.
- (2015), «El rostro de Jano y la cuestión del aborto. Respuesta a Héctor Hernández», en la sección referida a discusión sobre los derechos reproductivos, *DILEMATA. Revista internacional de éticas aplicadas*, n.º 17, Madrid.

- Levi, I. (1997), «Conflict and Inquiry», en Isaac Levi, *The Covenant of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Louden, R. (1992), *Morality and Moral Theory. A reappraisal and reaffirmation*, Oxford, Oxford University Press.
- Maliandi, R. (2010a), *Ética Convergente. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- (2010b), *Discurso y Convergencia. La ética discursiva de Karl Otto Apel y el laberinto de los conflictos*, Buenos Aires-Monterrey, Oinos.
- Nagel, T. (1991), *Equality and Partiality*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Ortiz Millán, G. (2013), «Contra la fundamentación de la ética», en *Normatividad y Argumentación*, (Guillermo Hurtado y Miguel Ángel Fernández Vargas, compiladores), Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM.
- Patzig, G. (2002), «Can moral norms be rationally justified?», *Angewandte Chemie*, vol. 41, n.º 18.
- Platts, M. (1992), *Sendas del significado. Introducción a la filosofía del lenguaje*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2012), *Teoría de la Justicia*, (trad. María Dolores González), México, Fondo de Cultura Económica.
- Richardson, H. (2013), «Moral Reasoning», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Online en: <http://plato.stanford.edu/entries/reasoning-moral/>
- Rodríguez Prieto, S. S. (2015), «Reseña a *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico* de Guillermo Lariguet», en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Madrid.
- Sartre, J.-P. (2003), *El existencialismo es un humanismo*, (trad. Manuel Lamana), Buenos Aires, Losada.
- Sauer, J. (1997), «Procedural or Contextual Justification of Moral Norms», *Southwest Philosophical Studies*, vol. 19.
- Sayre-McCord, G. (2009), «Moral Realism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online en: <http://seop.illc.uva.nl/entries/moral-realism/>
- Shafer-Landau, R. (1994), «Disagreement, ethical objectivism and moral indeterminacy», en *Philosophical and phenomenological research*, vol. 54, n.º2 (January).
- (1995), «Vagueness, borderline cases and moral realism», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 32, n.º1 (January).
- Sinnot-Armstrong, W. (2011), «Moral Skepticism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online en: <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-moral/>