

tan mostrar cómo este tipo de prácticas pueden acomodarse a los nuevos tipos de arreglos familiares, a los nuevos contratos sociales y a las adopciones.

El libro incluye, además, entre otros, un trabajo descriptivo y expositivo de Carol Levine sobre la naturaleza y organización de los Comités de ética en las instituciones hospitalarias, un trabajo ya clásico de Ruth Macklin sobre el tema de la coerción y conflictos de derechos ilustrado por el caso de los Testigos de Jehová, una carta que fue publicada en forma anónima por la revista de la *American Medical Association* que constituye el primer informe de un acto de eutanasia activa voluntaria que se informa en una revista médica.

Merece una mención aparte el trabajo de Howard Brody en el que el autor lleva a cabo un alegato vívido en favor del paternalismo médico y de la “vieja escuela de medicina” que enfatiza los aspectos religiosos y misteriosos que confluyen en el papel del médico otorgándole a éste un aura divina.

Vale la pena agregar que cada una de las partes va acompañada de una adecuada bibliografía correspondiente a la temática en ella tratada y un índice temático cierra el libro.

Quiero finalmente subrayar el valor didáctico de la obra de Luna y Salles, no sólo por la posibilidad que nos brinda de contar con un material en lengua española sino también, y fundamentalmente, por tratarse de un libro cuya organización lo convierte en un material muy útil a la hora de diagramar un curso de bioética tanto para estudiantes cuanto para profesionales pertenecientes a diversas disciplinas.

NORA STIGOL

Oswaldo Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996.

El libro de Oswaldo Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* es excepcional por varias razones. Por un lado, nos encontramos ante uno de los pocos textos sistemáticos de gran aliento que existe sobre este problema en lengua castellana: un recorrido original y minucioso por algunos de los grandes temas de la reflexión moral. Por otro lado, si bien este libro se incluye

decididamente en la tradición universalista kantiana de hacer filosofía moral, en varias ocasiones se establecen iluminadores diálogos tanto con la tradición aristotélica (y ciceroniana) de la prudencia, como con investigaciones actuales provenientes de los varios comunitarismos. Pero vayamos más despacio; un libro ejemplar como éste exige una argumentación lenta y cuidadosa, tanto para marcar acuerdos como para indicar (en este caso: unos pocos) desacuerdos.

En la *Introducción* se comienza por distinguir varios sentidos de la palabra “moral” y, teniendo en cuenta esta diversidad, se proponen las siguientes estipulaciones: primero, por “vida moral” se entenderá todos aquellos aspectos que han influido “en la conformación de los ideales intramundanos de conducta humana” (p. 13), tanto los disciplinamientos de nuestras pulsiones naturales como los modelos de la “vida buena”. Segundo, con la expresión “moral normativa” se remite a un rasgo distintivo del fenómeno moral, el carácter imperativo de sus recomendaciones. Tercero, de acuerdo con el universalismo kantiano se considera a la “moralidad” como “el nivel *crítico y reflexivo*, desde el cual es posible extraer y exhibir la estructura racional-argumentativa y los principios sustantivos más universales” (p. 15). Por otra parte, Guariglia, siguiendo un uso común, reserva la palabra “moral” para aludir a los fenómenos mismos, mientras que con “ética” designa aquel fragmento de la *filosofía práctica* que estudia teóricamente a la moral. Como adelanté, en este libro no se examinan las diversas concepciones históricas de la ética sino que se argumenta “de modo sistemático en favor de una concepción de la ética” (p. 17).

A partir de esta concepción se piensa la ética como una disciplina autónoma cuya finalidad consiste en la reconstrucción metódica de la estructura argumentativa de la moralidad. Éste es el tema de la *Primera parte. Las reglas de la argumentación moral*. Se comienza por estudiar el *status* lógico del principio de universalización y sus aplicaciones como criterio central de moralidad. Guariglia piensa que la argumentación moral se da en tres niveles: en un nivel I se discuten los ejemplos concretos (“El concejal *F* ha obrado inmoralmente [. . .] porque ha utilizado su cargo de concejal para presionar [. . .]” p. 24); en un nivel II, se da una regla general de justificación: “ni *F* ni cualquier otro en su lugar debe forzar a *G* a vender contra su voluntad” (*ibid.*). En

un nivel III, se explicita el principio de universalización como la garantía última de la generalización: “lo que es correcto o incorrecto para una persona debe ser correcto o incorrecto para cualquier persona en similares circunstancias” (*ibid.*). Guariglia señala —citando primero a Toulmin y más adelante a Nelson— que los razonamientos morales tienen un paralelo en otros campos de la argumentación “porque retroceden desde una afirmación inicial a razones cada vez más generales en soporte de la primera afirmación hasta llegar a un principio de carácter universal, más allá del cual es imposible proseguir” (p. 25; *cf.* p. 168). No quiero poner en duda que el esquema regla-caso sea una forma común de argumentación, entre otras, de la moral; pero dudo que sea la única. Entre otros, también tenemos los argumentos consecuencialistas que se rigen por el esquema medio-fin y los argumentos según el esquema parte-todo. Teniendo en cuenta a estos últimos, cuando se llega al principio de universalidad, tal vez es posible proseguir la argumentación, por ejemplo, razonando de qué forma de vida es parte ese principio y, a su vez, de qué cultura y de qué tipo de organización social —de qué “mundo” diría tal vez Guariglia, *cf.* p. 167— es parte esa forma de vida y, así, sucesivamente. . . (hay que tener cuidado de no confundir los argumentos según el esquema parte-todo con los argumentos según el esquema medio-fin). Pero regresemos a los tres niveles. Al nivel I Guariglia lo llama “epistémico” (p. 49), porque abarca el conocimiento tanto de los datos relevantes de los protagonistas como de sus acciones. Del nivel II nos dice que expresa “el punto de vista moral” (p. 50) como perspectiva de la tercera persona, del observador, cuyo cuestionamiento nos conduce al nivel III o “de los principios” (p. 53). Pienso que es un error pensar que los tres niveles son independientes o escalonados. En la práctica, en el nivel II ya se encuentra explícita o implícitamente el nivel III, y el nivel I se constituye a partir de los niveles II y III en tanto las descripciones de los hechos en cuestión inevitablemente se hacen a partir de ciertos principios (explícitos o, sobre todo, implícitos). Sobre este punto —sobre cómo se describen los hechos, las situaciones— volveré más adelante. Pero adelante: toda la tradición kantiana ha corrido el peligro de pensar que las situaciones vienen “etiquetadas”, que su descripción no requiere enfáticamente de nuestro juicio. Esta primera parte se cierra con una lúcida discusión sobre el lenguaje prescriptivo y el carácter

de las normas, lo que permite desarrollar a lo largo del libro una interesante teoría de los actos de habla y su pragmática, teoría que se completa brevemente en el Apéndice con una “tentativa” clasificación de los actos ilocucionarios del español.

En la *Segunda parte* se estudian *Criterios formales y criterios sustantivos de justicia*. Se comienza por repasar el universalismo kantiano y sus tres propiedades más decisivas: la obligación moral, el formalismo y la primacía del concepto de persona autónoma como concepto normativo clave. De inmediato Guariglia pasa a rechazar la interpretación del principio de universalidad como un principio lógico, como un principio de consistencia. Pero quizá su rechazo no sea lo suficientemente enérgico, y a lo largo de toda su reflexión el principio de universalidad quizá no acaba nunca de limpiarse totalmente de su carácter de *test*: de criterio preciso, fijo y general para juzgar las acciones. Esta observación puede parecer abusiva teniendo en cuenta, por un lado, la insistencia de Guariglia de que lo moralmente inadmisiblemente no reside tanto en la contradicción en que se incurre como en el hecho de hacer excepciones en beneficio propio. Por otro lado, tampoco hay que olvidar las críticas que en esta dirección Guariglia dirige a algunas interpretaciones contemporáneas de Kant: las posiciones monológicas de Hare y de Singer y aquellas que apelan a criterios públicos, Habermas y Rawls.

La postura de Hare sobre el principio de universalidad representa un caso extremo de formalismo: quien afirma “yo debo” se compromete “lógicamente” a sostener “y cualquier otro en mi lugar también debe”, siendo esta última oración perfectamente transparente y, a la vez, precisa; y no es ni lo uno ni lo otro. Además, es lamentable que Hare no sea consciente de que este procedimiento meramente formal no se puede aplicar, como indica Guariglia, sin varios principios sustantivos (que él sin darse cuenta introduce): el concepto de persona como una idea prescriptiva del yo, el principio de justicia, el ideal de un ser humano perfectamente prudencial (*cf.* pp. 97–108).

A diferencia de Hare, Singer defiende que el principio de universalidad —que denomina “principio de generalización”—, conforma un principio moral sustantivo, no un principio lógico: el viejo principio de justicia. A este principio, Singer le agrega un “principio de las consecuencias”, primero con un *status* similar al principio de universalización y, luego, quitándole poco

a poco peso, como un mero principio prudencial. Con respecto al principio de universalidad anota con razón Guariglia: “el grado de ambigüedad que permite el principio con respecto a su aplicación [...] es mucho mayor que el admitido” por Singer (p. 110). Sin embargo, hay que insistir en contra de Hare y Singer y hasta de Habermas: la aplicación de un principio no es enteramente separable de nuestra comprensión de ese principio, de ahí que la aplicación no sea un momento externo y posterior a la descripción de una situación.

Una característica de la tradición deontológica, de Kant a Hare, ha sido desarrollar los procedimientos de universalidad a partir de la perspectiva de la primera persona, esto es, desde el punto de vista del agente, proponiendo en la mayoría de los casos soluciones estrictamente *formales*. Dos propuestas recientes dejan de lado esta perspectiva monológica: el constructivismo kantiano de John Rawls y la ética dialógica o argumentativa de Jürgen Habermas. A pesar de que Guariglia recoge muchos motivos del pensamiento de Habermas considero su crítica muy justa: es un error “aceptar como punto de partida que la disyunción entre una ética formal y una ética del bien es completa, de modo tal que una ética formal no puede tener como contenido ningún principio sustantivo, sino que debe sustentarse exclusivamente en las *reglas del procedimiento*” (p. 133).

En contra de tal “procedimentalismo” (otra variante, al fin, del formalismo) Guariglia recuerda cierta corriente del “kantismo alemán”, desde J.F. Fries en el siglo pasado hasta Leonard Nelson, el representante del neokantismo de Göttingen. Y sobre todo recuerda los dos principios sustantivos de la justicia de Rawls. No obstante, esta teoría no deja de tener también sus dificultades. Por ejemplo, a pesar de que se intenta presentar a las partes en la situación originaria —“detrás del velo de la ignorancia”— como personalidades abstractas, es claro, indica Guariglia, que a Rawls se le cuelan muchas características de los “sujetos reales” (yo diría más bien: de los “ideales de sujeto”, de los “sujetos paradigmáticos”) de las sociedades democráticas occidentales (esos sujetos apelan a formas racionales de discusión en la elección de los principios de justicia, se respaldan en creencias científicas bien comprobadas. . .). Sin embargo, la mayor dificultad del programa de Rawls reside, según Guariglia, en defender “la disyunción entre procedimentalismo formal, sin

compromiso con ningún contenido específico, por un lado, y principios sustantivos de justicia (incluyendo en ellos la noción de ‘persona’), por el otro” (p. 141). Guariglia defenderá una tercera posibilidad que incluya tanto al formalismo de los procedimientos como al constructivismo de los principios sustantivos: su propuesta central es reconstruir los principios sustantivos, materiales, necesariamente presupuestos en los procedimientos formales. Se buscará, entonces, retener la generalidad, la imparcialidad y la reciprocidad como requisitos de todo juicio moral correcto, propiedades garantizadas por el procedimiento formal de universalización, por un lado, y, por otro, la igualdad y la libertad de los agentes considerados como fines en sí mismos, como personas.

Los principios materiales universales que propone Guariglia son el de la libertad negativa (ciertas restricciones universales), el de la igualdad y un principio argumentativo de la libertad positiva o principio de autonomía:

“I. Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando 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.” (p. 163).

“III. A fin de garantizar la defensa de los derechos que a cada miembro de la sociedad le confieren los principios de la *libertad negativa* (I) y de la *igualdad* (II), todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una *capacidad madura* que le permita hacer uso de sus derechos y *articular argumentativamente sus demandas.*” (p. 171).

Aunque Habermas no propone explícitamente estos principios —y muchas veces insiste en no querer saber nada de principios materiales—, sin embargo, los tres propuestos por Guariglia se encuentran muy cerca de algunos de sus presupuestos y hasta de sus formulaciones (varias de las reglas de la situación ideal de diálogo que en parte retoma de R. Alexis). Sin embargo, Guariglia con razón, creo, en contra de Habermas y de Rawls no opone radicalmente los principios universales, propios de la esfera de la justicia, a los valores particulares característicos de

los diferentes ideales de la “vida buena”. Por ejemplo, el principio de autonomía introduce la crítica en el interior mismo de las concepciones del bien.

Por otra parte, tampoco acepta Guariglia la oposición radical —que proviene del mismo Kant— entre moralidad y prudencia; aquí se traduce/se interpreta con la palabra “prudencia” (vía Cicerón) la *phrónesis* de Aristóteles. Señala Guariglia: “La prudencia constituye esta capacidad disposicional de eslabonar en cadenas conceptuales de razonabilidad las evaluaciones más globales a que aspiramos, en principio, como modo de vida, con las posibilidades biológicas, psicológicas, cognitivas, sociales, etc. de que disponemos. No se trata, ni puede tratarse, de un sistema concluyente o completo [...] sino de la capacidad de enfrentar lo contingente, caótico y variable confiados en la posibilidad de encontrar rasgos, jerarquías y proyectos que esbocen un orden viable y adecuado a las grandes líneas trazadas por nuestras evaluaciones y resoluciones anteriores” (p. 197). En *este* sentido creo que no me alejo de Guariglia si traduzco/interpreto el concepto de *phrónesis* con el concepto de “capacidad de juicio”, y si queremos usar un término específico kantiano, con el concepto de “juicio reflexionante”. A partir de esta interpretación, la tradición de la prudencia no se ubica ya al lado del ámbito de la moralidad, sino como un momento constituyente de ese ámbito: el momento de la descripción de las situaciones y de la *aplicación* de los principios universales —incluyendo a los principios sustantivos universales. De esta manera, la capacidad de juicio en tanto prudencia nos ayudaría a proponer y reflexionar sobre las a menudo problemáticas descripciones que hacemos de una situación —algo con lo cual, ya anoté, la tradición kantiana siempre ha tenido dificultades— y, a la vez, a encontrar los principios universales bajo los cuales caen esas descripciones.

Guariglia da todavía un paso más. Con el concepto de prudencia establece un concepto *formal* del bien que pretende valer independientemente de las convicciones particulares: “la autonomía de toda persona reside en el desarrollo de su *prudencia* hasta el punto de poder ponerla en práctica en el modo de proyectar, conducir y revisar su concepción de la propia vida” (p. 187). Es lo que llamamos “madurez”. Pero ¿es éste un concepto *formal*? ¿No estamos más bien ante un concepto material, ante algunas

convicciones intelectuales, propias de ciertas tradiciones liberales de Occidente, y sin cuyo marco se volverían ininteligibles?

Previsiblemente, todo lo que se ha estado discutiendo posee aspectos sociales y políticos. El concepto normativo de persona en el que coinciden los tres principios sustantivos propuestos por Guariglia articula un patrón crítico en relación con los diferentes regímenes políticos y, de este modo, podemos ya indicar a “la *democracia* como el único régimen político que garantiza a sus ciudadanos el ejercicio de las capacidades y derechos que le competen en tanto persona moral” (p. 201). En este caso se usa, por supuesto, un concepto prescriptivo de democracia, no un concepto descriptivo (la democracia como mercado de votos, según autores como J. Schumpeter o S.M. Lipset). Sin embargo, no hay que caer en excesos. Al respecto, Guariglia discute la concepción de C. Nino para el cual la democracia no sólo promueve la moralidad sino que incluso puede servir como su *substituto*. Dice Nino: la democracia “es un buen método para alcanzar el conocimiento moral puesto que incluye, como componentes esenciales, tanto la discusión como la conformidad mayoritaria, y de este modo nos lleva más cerca de la verdad moral” (cit. por Guariglia, pp. 211–212). Esto es, creo, puro “fundamentalismo democrático”, pues no es nada difícil imaginar que una votación mayoritaria conduzca en la dirección opuesta a la “verdad moral” (si es que aceptamos hablar de esta manera) y que, por el contrario, sean ciertas minorías las que estén más cerca de ella. Además, hay frecuentes ejemplos históricos en donde la aplicación correcta de procedimientos democráticos ha conducido al desastre moral (entre tantos, un ejemplo famoso de “suicidio democrático” es la democracia de Weimar que eligió democráticamente a Hitler).

La tercera parte del libro versa sobre *El sujeto y el mundo moral*. Guariglia indica: “hemos mostrado de qué modo gran parte de las dificultades que tradicionalmente aquejaban al universalismo al momento de precisar su criterio de corrección formal, se desvanecen al pasar de la *primera a la tercera persona*” (p. 223). Y en las últimas páginas del libro, después de su crítica a Heidegger y a los comunitaristas (incluyendo a ese tipo de comunitarismo que es la filosofía de la liberación latinoamericana), desde otra perspectiva, pues, aunque de manera convergente, Guariglia señala: “en la formación del sujeto el desarrollo de la



argumentación normativa *formal*, es decir, de la razón práctica subjetiva que está ligada al respeto de sí y de los otros, o en otras palabras, al uso competente de los principios y las reglas de la moralidad, debe *preceder* a la capacidad prudencial de evaluar y elegir proyectos de vida buena” (p. 278). Yo no estoy de acuerdo ni con lo uno ni con lo otro. Pienso que las relaciones entre la primera y la tercera persona, o si se prefiere, las relaciones entre lo que podríamos llamar un “yo concreto”, existencial, denso, opaco, desgarrado, un yo que incluye mis filiaciones familiares, económicas, políticas, religiosas. . . , un yo que es parte de esa trama de interpelaciones que es cualquier comunidad, un yo prudencial, por un lado y, por otro, un “yo abstracto”, austero, transparente —el yo trascendental, el “yo desembarazado” que los comunitaristas critican al sujeto moral de la tradición kantiana— no pueden ser de primacía del uno sobre el otro, como se tiende a defender (por universalistas y particularistas a la vez), sino que se trata de un *espiral práctico* constantemente en movimiento: el yo concreto le entrega motivaciones, ideales, anhelos, ensueños de felicidad que el yo abstracto critica, críticas que a su vez sopesará el yo concreto, y así, sucesivamente, en un espiral práctico sin fin. De ahí, repito, que la descripción de las situaciones y la aplicación de los principios no sean tareas mecánicas o secundarias de la moralidad.

Por razones similares, tampoco puedo estar totalmente de acuerdo con Guariglia cuando afirma: “Hemos demostrado que esta capacidad (básicamente, la de poder asumir el papel de la tercera persona, C.P.), que reunifica al sujeto práctico existencialmente existente en una personalidad integrada, es lo que denominamos *conciencia moral*” (p. 254). No pienso que haya nada que “reunifica al sujeto práctico” de manera totalmente estable, ni una “personalidad integrada” de una vez por todas; por el contrario, nuestra identidad se da siempre en procesos parciales de reunificación e integración, procesos que, por lo demás, nunca están enteramente concluidos. Nuestra identidad es siempre, entonces, una identidad en conflicto: una identidad tironeada tanto por las motivaciones y aspiraciones de una prudente o imprudente primera persona como por los juicios críticos, entre otros, por los juicios morales desde la perspectiva de la tercera persona. Mientras vivimos, el espiral se encuentra en movimiento, a menos que por conocidos mecanismos de repetición

degenere en algún círculo vicioso. Por eso, no hay que olvidar que no nos convertimos en personas autónomas abandonando nuestro yo concreto y, de este modo, volviéndonos algo así como fantasmas sin historia, sino que nuestra autonomía radica en ser capaces de ese arduo movimiento de espiral entre la primera y la tercera persona, un espiral entre nuestra memoria, nuestra espontaneidad, nuestro mundo y nuestra capacidad de crítica de todo ello. Además, nunca somos *definitivamente* autónomos; procuramos serlo; a veces lo logramos, pero esos logros son a cada paso extremadamente vulnerables (a cada paso el movimiento de espiral tiende a interrumpirse y fijarse). La autonomía no es un bien que se pueda “empaquetar y conservar” más allá de la historia (como a veces parece creer la tradición kantiana), sino una conquista de cada día.

No quiero terminar mis comentarios sin reiterar el carácter excepcional de este texto. El autor se mueve a sus anchas tanto histórica como sistemáticamente y sus importantes tesis centrales están expuestas y defendidas con fuerza y rigor. Tampoco se descuida, cuando es pertinente, discutir las contribuciones al respecto en lengua castellana. Insisto: *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* es un libro magníficamente escrito, un libro argumentado con claridad, con imaginación, con sabiduría.

CARLOS PEREDA

León Olivé, *Razón y sociedad*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, no. 47, Fontamatz, México, 1996, 218 pp.

A León Olivé le preocupan, desde hace tiempo, las diversas y complejas relaciones que existen entre el conocimiento y la sociedad. En sus trabajos anteriores hay un esfuerzo constante por señalar tanto la dimensión social del conocimiento, como el trasfondo epistémico de algunas nociones claves para las teorías sociales. En este último libro, *Razón y sociedad*, Olivé pretende defender que una determinada concepción epistemológica resulta fructífera para el análisis de conceptos y problemas sociales. En estas páginas discuto una noción central de la perspectiva