

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

JUSTICIA PARA ERIZOS

RONALD DWORKIN

JUSTICIA PARA ERIZOS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2011
Primera edición en español, 2014

Dworkin, Ronald

Justicia para erizos. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2014.
591 p. ; 23x16 cm. - (Política y derecho)

Traducido por: Horacio Pons
ISBN 978-950-557-998-3

1. Ciencias Políticas. 2. Derecho. I. Horacio Pons, trad.
CDD 320

Imagen y armado de tapa: Juan Pablo Fernández

Título original: *Justice for Hedgehogs*, de Ronald Dworkin
ISBN de la edición original: 978-0-674-04671-9
© 2011, by the President and Fellows of Harvard College

D.R. © 2014, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D.F.
Empresa certificada ISO 9001:2008
www.fondodeculturaeconomica.com

D.R. © 2014, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665, C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

ISBN: 978-950-557-998-3

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11723

ÍNDICE

Prólogo 11

I. *Baedeker* 15

Primera parte INDEPENDENCIA

II. *La verdad en la moral* 41

III. *El escepticismo externo* 60

IV. *La moral y las causas* 94

V. *El escepticismo interno* 117

Segunda parte INTERPRETACIÓN

VI. *La responsabilidad moral* 129

VII. *La interpretación en general* 158

VIII. *La interpretación conceptual* 198

Tercera parte ÉTICA

IX. *La dignidad* 239

X. *El libre albedrío y la responsabilidad* 272

Cuarta parte MORAL

XI. *De la dignidad a la moral* 315

XII. *La ayuda* 334

XIII.	<i>El daño</i>	350
XIV.	<i>Las obligaciones</i>	367

Quinta parte

POLÍTICA

XV.	<i>Los derechos y los conceptos políticos</i>	399
XVI.	<i>La igualdad</i>	428
XVII.	<i>La libertad</i>	443
XVIII.	<i>La democracia</i>	460
XIX.	<i>El derecho</i>	485
<i>Epílogo. La dignidad indivisible</i>		505
<i>Notas</i>		513
<i>Índice de nombres y conceptos</i>		573

PRÓLOGO

ESTE LIBRO no se refiere a lo que piensan otras personas: pretende ser una argumentación autónoma. Habría sido más largo y menos legible de haber estado lleno de respuestas, distinciones y objeciones anticipadas. Pero, como señaló un lector anónimo de la Harvard University Press, no advertir la existencia de una gran variedad de teorías destacadas en los distintos campos abordados por el libro implicaría debilitar el argumento. Acepté entonces el compromiso de discutir la obra de filósofos contemporáneos en unas cuantas notas extensas, diseminadas a lo largo del libro. Espero que esta estrategia facilite a los lectores decidir qué partes de mi argumentación quieren incluir en la literatura profesional contemporánea. No obstante, en algunos lugares del texto se demostró necesario anticiparse más plenamente a las objeciones, sobre todo en el capítulo III, que examina con mayor detalle ciertas posiciones rivales. Los lectores que ya estén convencidos de que el escepticismo moral es en sí mismo una postura moral sustantiva no necesitarán demorarse en esas discusiones. El capítulo I propone una hoja de ruta de todo el argumento y, a riesgo de repetirme, he incluido varias síntesis provisionarias en el texto.

En el pasado tuve la suerte de atraer a los críticos; espero que este libro sea criticado con tanto vigor como lo fueron libros anteriores. Para dar lugar a mis respuestas y rectificaciones, me propongo sacar buen partido de la tecnología y crear una página web específica: www.justiceforhedgehogs.net. No puedo prometer posteos o respuestas a todos los comentarios, pero haré lo máximo posible para publicar las adiciones y rectificaciones que parezcan necesarias.

Agradecer toda la ayuda que he recibido en la escritura de este libro es casi tan difícil como escribirlo. Tres lectores anónimos de la editorial hicieron una multitud de sugerencias valiosas. La Facultad de Derecho de la Universidad de Boston auspició un congreso para discutir una versión anterior del manuscrito. Organizado por James Fleming, en él se presentaron unos treinta trabajos. Estoy infinitamente agradecido por esa reunión; aprendí mucho de los trabajos presentados, que, en mi opinión, mejoraron en gran medida el libro. (En las notas señalo varios

pasajes que modifiqué en respuesta a las críticas propuestas en ese encuentro.) Los trabajos mencionados, junto con mi respuesta a muchos de ellos, se publicaron en un número especial de la *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book". Sarah Kitchell, jefa de redacción de la revista, hizo un excelente trabajo al editar la colección y ponerla a mi disposición con la mayor rapidez posible. Con todo, no he podido incluir el grueso de mis respuestas en el libro, por lo cual los lectores quizá consideren útil consultar ese número.

Mis colegas me demostraron una generosidad poco común. Kit Fine leyó la discusión sobre la verdad del capítulo VIII; Terence Irwin, la de Platón y Aristóteles del capítulo IX; Barbara Hermann, el material sobre Kant del capítulo XI; Thomas Scanlon, la sección sobre el prometer del capítulo XIV; Samuel Freeman, la discusión de su propia obra y la de John Rawls en varios lugares del libro, y Thomas Nagel, las muchas discusiones sobre sus puntos de vista a lo largo del texto. Simon Blackburn y David Wiggins hicieron provechosos comentarios de los borradores de las notas donde analizaba sus opiniones. Sharon Street se ocupó generosamente de sus argumentos contra la objetividad moral discutidos en las notas al capítulo IV. Stephen Guest leyó la totalidad del manuscrito y propuso muchas y muy valiosas sugerencias y correcciones. Charles Fried dictó, en la Facultad de Derecho de Harvard, un seminario basado en el manuscrito, y compartió conmigo las muy útiles reacciones que este despertó tanto en él mismo como en sus estudiantes. En la correspondencia que intercambié con Michael Smith, ambos profundizamos la discusión de los problemas planteados en su artículo de la *Boston University Law Review*. Kevin Davis y Liam Murphy debatieron conmigo sobre el prometer. Me resultó de notable beneficio el debate dedicado a varios capítulos en el Coloquio sobre Filosofía Legal, Política y Social celebrado en la Universidad de Nueva York, y en un coloquio similar organizado por Mark Greenberg y Seana Shiffrin en la Facultad de Derecho de la Universidad de California en Los Ángeles. Drucilla Cornell y Nick Friedman hicieron una extensa revisión del manuscrito en su artículo "The Significance of Dworkin's Non-Positivist Jurisprudence for Law in the Post-Colony".*

* Drucilla Cornell y Nick Friedman, "The Significance of Dworkin's Non-Positivist Jurisprudence for Law in the Post-Colony", en *Malawi Law Journal*, vol. 4, núm. 1, 2010, pp. 1-94. [N. del T.]

Debo expresar mi gratitud a la Filomen D'Agostino Foundation de la Universidad de Nueva York por las subvenciones que me permitieron trabajar en el libro durante varios veranos. También agradezco a la Facultad de Derecho de esa misma universidad por su programa de apoyo a la investigación, que me permitió contratar a una serie de excelentes asistentes de investigación. Entre quienes trabajaron en partes sustanciales del libro debo mencionar a Mihailis Diamantis, Melis Erdur, Alex Guerrero, Hyunseop Kim, Karl Schafer, Jeff Sebo y Jonathan Simon. Jeff Sebo hizo una exhaustiva revisión de todo el manuscrito y propuso comentarios de sumo valor. En conjunto, estos asistentes me proporcionaron la casi totalidad de las citas incluidas en las notas, un aporte por el que les estoy particularmente agradecido. Irene Brendel hizo muchas perceptivas contribuciones al examen de la interpretación. Lavinia Barbu, la asistente más excepcional que conozco, demostró de mil maneras lo invaluable de su trabajo. Un agradecimiento más, de índole un tanto diferente. He tenido la incomparable fortuna de contar entre mis más íntimos amigos a tres de los filósofos más grandes de nuestro tiempo: Thomas Nagel, Thomas Scanlon y el difunto Bernard Williams. El índice analítico del libro demuestra de manera más fehaciente la influencia que han tenido en él, pero espero que esta también sea evidente en cada una de sus páginas.

I. BAEDEKER

ZORROS Y ERIZOS

Este libro defiende una amplia y antigua tesis filosófica: la unidad del valor. No es un alegato por los derechos animales o para castigar a los codiciosos administradores de fondos de inversión. Su título se refiere a un verso de un poeta griego de la Antigüedad, Arquíloco, que Isaiah Berlin hizo célebre para nosotros. El zorro sabe muchas cosas; el erizo sabe una, pero grande.¹ El valor es una cosa grande. Las verdades acerca del vivir bien y ser bueno y de lo que es bello no solo son coherentes entre sí sino que se respaldan mutuamente: lo que pensemos de una cualquiera de ellas debe estar, llegado el caso, plenamente a la altura de cualquier argumento que estimemos convincente sobre las restantes. Trato de ilustrar la unidad de, al menos, los valores éticos y morales: describo una teoría de cómo es el vivir bien y de lo que debemos hacer por —y no hacer a— otras personas, si queremos vivir bien.

Esa idea —los valores éticos y morales dependen unos de otros— es un credo; propone un modo de vivir. Pero es también una vasta y compleja teoría filosófica. La responsabilidad intelectual por el valor es en sí misma un valor importante, por lo cual debemos abordar una gran variedad de problemas filosóficos que de ordinario no se tratan en un mismo libro. En diferentes capítulos examinamos la metafísica del valor, el carácter de la verdad, la naturaleza de la interpretación, las condiciones de un acuerdo y un desacuerdo genuinos, el fenómeno de la responsabilidad moral y el llamado problema del libre albedrío, así como cuestiones más tradicionales de la teoría ética, moral y jurídica. Mi tesis general es impopular en nuestros días: hace ya muchas décadas que el zorro lleva la voz cantante en la filosofía académica y literaria, sobre todo en la tradición angloestadounidense.² Los erizos parecen ingenuos o charlatanes, y quizás incluso peligrosos. Procuraré identificar las raíces de esa actitud popular, los supuestos que explican esas sospechas. En este capítulo de introducción, propongo una hoja de ruta de la discusión venidera, que muestra cuáles son a mi entender dichas raíces.

Mi resumen inicial podría comenzar con cualquier capítulo, desplegarse a partir de él y describir sus implicaciones para los restantes. Pero me parece mejor empezar por el final del libro, la moral política y la justicia, de manera que los lectores especialmente interesados en la política comprendan desde el inicio por qué creo que las discusiones filosóficas más abstractas del libro son pasos necesarios hacia lo que más les preocupa. Mi esperanza es que, al situar allí el punto de partida del resumen, también he de alentar a otros lectores cuyo mayor interés radique en problemas más dominantes de la filosofía —la metaética, la metafísica y el significado— a descubrir importancia práctica en lo que acaso vean como problemas filosóficos abstrusos.

JUSTICIA

Igualdad. Ningún gobierno será legítimo si no adhiere a dos principios imperantes. Primero, debe mostrar igual consideración por el destino de todas y cada una de las personas sobre las que reclama jurisdicción. Segundo, debe respetar plenamente la responsabilidad y el derecho de cada persona a decidir por sí misma cómo hacer de su vida algo valioso. Estos principios rectores fijan límites en torno de las teorías aceptables de la justicia distributiva: teorías que establecen cuáles son los recursos y oportunidades que un gobierno debe poner a disposición de sus gobernados. Planteo la cuestión de esta manera, en términos de lo que los gobiernos deberían hacer, porque cualquier distribución es la consecuencia de la ley y las políticas oficiales: las distribuciones políticamente neutrales no existen. Dada una combinación cualquiera de cualidades personales de talento, personalidad y suerte, lo que una persona tendrá, en materia de recursos y oportunidades, dependerá de las leyes vigentes en el lugar donde es gobernada. De modo tal que, para justificar toda distribución, es preciso mostrar que lo hecho por el gobierno respeta aquellos dos principios fundamentales, el de la igual consideración por el destino de cada uno y de todos y el del pleno respeto de su responsabilidad.

Una economía política de *laissez-faire* deja intactas las consecuencias de un mercado libre en el que la gente compra y vende sus productos y su trabajo tal como quiere y puede. Ese proceder no muestra igual consideración por todos. Cualquiera persona que se empobrezca a través de ese sistema tendrá derecho a preguntar: “Hay otros grupos de leyes,

más regulatorias y redistributivas, que me pondrían en mejor posición. ¿Cómo puede el gobierno aducir que este sistema muestra igual consideración por mí?”. Decir que la gente debe responsabilizarse por su propio destino no es una respuesta. La gente no es responsable de gran parte de lo que determina su lugar en una economía de aquellas características. No es responsable de su dotación genética ni de su talento innato. No es responsable de la buena y mala suerte que tiene a lo largo de su vida. En el segundo principio, el de la responsabilidad personal, no hay nada que autorice al gobierno a adoptar una postura semejante.

Supongamos, empero, que el gobierno se inclina por el proceder exactamente opuesto: hacer que la riqueza sea igual para todos, con prescindencia de las decisiones que la gente tome por sí misma. Cada tantos años, el gobierno, como sería posible hacerlo en el juego del Monopoly, toma el caudal de todos y lo redistribuye en partes iguales. Esa actitud significaría no respetar la responsabilidad de la gente en cuanto a hacer algo de su propia vida, porque lo que los individuos deciden hacer —sus decisiones en materia de trabajo o recreación y ahorros o inversiones— no tendría entonces consecuencias personales. La gente solo es responsable cuando decide teniendo en cuenta los costos que sus decisiones implican para otros. Si dedico mi vida al ocio, o trabajo en una actividad en la que mi producción de lo que otras personas necesitan o quieren no es tanta como podría ser, debo asumir la responsabilidad por el costo que esa decisión impone: en consecuencia, debo tener menos.

La cuestión de la justicia distributiva exige, por tanto, una solución a ecuaciones simultáneas. Tenemos que tratar de encontrar una solución que respete los principios imperantes de la igual consideración y la responsabilidad personal, y debemos tratar de hacerlo de un modo que no comprometa ninguno de los dos principios: que encuentre, antes bien, concepciones atractivas de cada uno de ellos que redunden en la plena satisfacción de ambos. Esa es la meta de la parte final de este libro. Ahora, una ilustración imaginaria de una solución. Imaginen una subasta inicial de todos los recursos disponibles, en la cual todo el mundo comienza con la misma cantidad de fichas para pujar. La subasta dura mucho tiempo y se repetirá siempre que alguien quiera hacerlo. Debe terminar en una situación en la que nadie envidie el paquete de recursos de ninguna otra persona. Por esa razón, la distribución de recursos resultante trata a todos con igual consideración. Imaginemos ahora otra subasta

en la que esas personas idean y toman pólizas generales de seguros y pagan la prima establecida por el mercado para la cobertura que cada quien elige. Esa subasta no suprime las consecuencias de la buena o la mala suerte, pero hace a la gente responsable del manejo de sus propios riesgos.

Podemos utilizar este modelo imaginario para defender estructuras distributivas de la vida real. Podemos idear sistemas impositivos que den forma a esos mercados imaginarios: fijar tasas de impuestos, por ejemplo, que remedien las primas que, según una suposición razonable, pagaría la gente en el mercado de seguros hipotético. Las tasas impositivas así creadas serían en buena medida marcadamente progresivas; más progresivas que nuestras tasas actuales. Podemos idear un sistema de salud que remedie la cobertura que, según una suposición razonable, buscaría la gente, lo cual requeriría un servicio de salud universal. Pero no justificaría gastar, como gasta Medicare en nuestros días, enormes sumas de dinero para mantener vivas a personas con una expectativa de vida de pocos meses, ya que no tendría sentido que la gente cediera recursos útiles para el resto de su vida con el solo fin de pagar las muy elevadas primas exigidas por ese tipo de cobertura.

Libertad. La justicia exige una teoría de la libertad, así como una teoría de la igualdad de recursos, y a la hora de construirla debemos tener presente el peligro de conflicto entre la libertad y la igualdad. Para Isaiah Berlin ese conflicto es inevitable. En el capítulo xvii, abogo por una teoría de la libertad que suprime ese peligro. Distingo nuestra libertad como irrestricción [*freedom*], que es simplemente nuestra aptitud para hacer todo lo que queramos sin limitaciones impuestas por el gobierno, de nuestra libertad [*liberty*], que es la parte de aquella que el gobierno haría mal en restringir. No adhiero a ningún derecho general a la libertad como irrestricción. Defiendo, en cambio, derechos a la libertad que descansan en fundamentos diferentes. Los individuos tienen un derecho a la independencia ética que se deduce del principio de la responsabilidad personal. Tienen derechos, incluido el de la libre expresión, que exige su derecho más general a autogobernarse, también emanado de la responsabilidad personal. Y tienen derechos, incluidos los del debido proceso jurídico y la libertad de propiedad, que proceden de su derecho a ser objeto de una igual consideración.

Este esquema para la libertad excluye el conflicto genuino con la concepción de la igualdad antes descrita, porque las dos concepciones

están cabalmente integradas: una y otra dependen de la misma solución al problema de las ecuaciones simultáneas. No podemos determinar qué exige la libertad sin decidir también qué distribución de la propiedad y la oportunidad exhibe igual consideración por todos. Por esta razón es falsa la popular idea de que la tributación es una invasión de la libertad, siempre que lo que el gobierno nos saca pueda justificarse con fundamentos morales, de modo tal que no nos saca lo que tenemos derecho a conservar. En ese sentido, una teoría de la libertad está inmersa en una moral política mucho más general y abrevia en las otras partes de esa teoría. El presunto conflicto entre la libertad y la igualdad desaparece.

Democracia. Pero hay otro supuesto conflicto entre nuestros valores políticos. Me refiero al conflicto entre la igualdad y la libertad, por un lado, y al derecho a participar como iguales en nuestra propia gobernanza, por otro. En ocasiones, los teóricos políticos califican al último de derecho a la libertad positiva y suponen que puede entrar en conflicto con la libertad negativa —los derechos a estar irrestrictamente libres de la injerencia gubernamental que describí hace un momento—, y también con el derecho a una justa distribución de los recursos. Según este punto de vista, el conflicto cobra realidad cuando una mayoría vota por un sistema impositivo injusto o una negación de importantes libertades. Para responder a esa afirmación sobre la existencia de un conflicto, distingo diversas concepciones de la democracia. Diferencio una concepción mayoritarianista o estadística de lo que llamo la concepción asociativa. Esta sostiene que, en una comunidad auténticamente democrática, cada ciudadano participa como un socio igual que los demás, lo cual significa algo más que el mero hecho de que cada uno tenga un voto igual a los otros. Significa que ese ciudadano tiene una voz y un interés iguales en el resultado. Según esta concepción, que yo defiendo, la propia democracia requiere justamente la protección de los derechos individuales a la justicia y la libertad que a veces se suponen amenazados por ella misma.

Derecho. Los filósofos políticos hacen hincapié en un conflicto más entre los valores políticos: el existente entre la justicia y el derecho. Nada garantiza que nuestras leyes sean justas; cuando son injustas, el Estado de derecho tal vez exija que funcionarios y ciudadanos comprometan lo requerido por la justicia. En el capítulo XIX, me refiero a ese conflicto; describo

una concepción del derecho conforme a la cual este no es un sistema de reglas que rivaliza, y puede estar en conflicto, con la moral, sino que es en sí mismo una rama de esta última. Para lograr que esta sugerencia sea plausible, es necesario poner el acento en lo que podríamos llamar justicia procedimental, la moral tanto de la gobernanza equitativa como del resultado justo. También es necesario entender que la moral en general tiene una estructura de árbol: el derecho es una rama de la moral política, que a su vez es una rama de una moral personal más general, y esta, a su turno, es una rama de una teoría aún más general de lo que es vivir bien.

A esta altura el lector se habrá formado una sospecha. Uno de los hijos de Poseidón, Procasto, tenía un lecho; para que sus huéspedes se ajustaran a las dimensiones de este, Procasto los estiraba o los amputaba hasta alcanzar la medida exacta. Bien podría el lector ver en mí a otro Procasto, que estira y cercena las concepciones de las grandes virtudes políticas para que encajen limpiamente unas en otras. De ser así, yo lograría una unidad de pacotilla: una victoria sin sentido. Pero mi intención es someter cada una de las concepciones políticas que describo a la prueba de convicción. No me apoyaré en nada que suponga la solidez de una teoría por el simple hecho de que esta armoniza con otras que también nos parecen aceptables. Espero elaborar concepciones integradas que parezcan correctas en sí mismas, al menos después de reflexionar sobre el asunto. Sí hago, con todo, una afirmación independiente y muy vigorosa. A lo largo del libro sostengo que en la moral política la integración es una condición necesaria de la verdad. En definitiva, solo nos aseguramos de tener concepciones persuasivas de nuestros diversos valores políticos si nuestras concepciones encajan *efectivamente*. El zorro gana con demasiada facilidad, y su aparente victoria, hoy ampliamente celebrada, está vacía.

INTERPRETACIÓN

El primer paso hacia esa importante conclusión, acerca de la integración y la verdad, exige enfrentar un desafío inmediato. He esbozado una serie de ideas sobre el verdadero significado de una diversidad de conceptos políticos. ¿Cómo puedo mostrar que una concepción de la igualdad, la libertad o la democracia es correcta y las concepciones rivales son incorrectas? Debemos detenernos a considerar qué son los

conceptos políticos y cómo podría decirse que concordamos o no concordamos en lo concerniente a su aplicación. Si usted y yo queremos decir algo completamente diferente cuando hablamos de “democracia”, nuestra discusión sobre si esta exige que los ciudadanos tengan un interés igual carece de sentido: no hacemos sino mantener un diálogo de sordos. Mis afirmaciones sobre la mejor concepción de las virtudes políticas solo contarían entonces como enunciados sobre cómo propongo usar determinadas palabras. No podría sostener que yo estoy en lo correcto y los otros no.

Debemos preguntarnos: ¿cuándo compartimos un concepto de manera tal que nuestras coincidencias y discrepancias sean genuinas? Compartimos algunos conceptos porque, salvo en los casos que todos consideramos límites, coincidimos en torno de los criterios que hay que usar para identificar ejemplos. Mayormente coincidimos en la cantidad de libros que hay sobre una mesa, por ejemplo, porque usamos las mismas pautas para responder a esa pregunta. No siempre coincidimos porque a veces nuestros criterios son ligeramente diferentes: tal vez discrepemos porque usted cuenta como libro un opúsculo grande y yo no. En ese caso límite especial, nuestra discrepancia es ilusoria: en realidad no discrepamos. Sin embargo, la justicia y los demás conceptos políticos son diferentes. Creemos que nuestros desacuerdos en lo tocante al carácter justo de los impuestos progresivos son genuinos aun cuando discrepemos, en algunos casos de manera muy marcada, sobre los criterios adecuados para decidir si una institución es justa.

En consecuencia, debemos reconocer que compartimos algunos de nuestros conceptos —los políticos, entre ellos—, de una manera diferente: para nosotros funcionan como conceptos *interpretativos*. Los compartimos porque compartimos prácticas y experiencias sociales en las que esos conceptos aparecen. Damos por hecho que los conceptos describen valores, pero discrepamos, a veces en gran medida, acerca de cuáles son esos valores y cómo deberían expresarse. Discrepamos porque interpretamos de manera bastante diferente las prácticas que compartimos: sostenemos teorías un tanto distintas sobre cuáles son los valores que mejor justifican lo que aceptamos como rasgos centrales o paradigmáticos de esas prácticas. Esta estructura hace que nuestros desacuerdos conceptuales sobre la libertad, la igualdad y el resto sean genuinos. También hace que sean desacuerdos de *valor* más que desacuerdos de hecho o desacuerdos sobre significados convencionales o

de diccionario. Esto significa que la defensa de una concepción específica de un valor político como la igualdad o la libertad debe recurrir a valores que estén más allá de ese valor mismo: caeríamos en una actitud flojamente circular si apeláramos a la libertad para defender una concepción de la libertad. Por lo tanto, los conceptos políticos *deben* integrarse unos con otros. No podemos defender una concepción de ninguno de ellos sin mostrar cómo se ajusta y armoniza esta con concepciones convincentes de los otros. Este hecho es un aspecto importante en la argumentación a favor de la unidad del valor.

Describo los conceptos interpretativos de manera mucho más exhaustiva en el capítulo VIII. El capítulo VII aborda una serie de cuestiones más básicas sobre la interpretación. Más allá de la política, interpretamos en muchos campos: la conversación, el derecho, la poesía, la religión, la historia, la sociología y la psicodinámica. ¿Podemos proponer una teoría general de la interpretación que sea válida para todos ellos? Si podemos, entenderemos mejor los estándares que deben regir nuestra interpretación de los conceptos distintivamente políticos. Describo una popular teoría general de la interpretación, según la cual esta siempre apunta a recuperar la intención o algún otro estado psicológico de un autor o creador. Esta teoría es apta en algunas circunstancias y algunos campos, y no lo es en otros; necesitamos una teoría más general que explique cuándo y por qué la meta de la recuperación de la intención es plausible. Mi sugerencia es una teoría general basada en los valores. Los intérpretes tienen responsabilidades críticas, y la mejor interpretación de una ley, un poema o una época es la que mejor realiza esas responsabilidades en esa oportunidad. La mejor interpretación del poema de Yeats “Navegando hacia Bizancio” [“Sailing to Byzantium”] es la que despliega o hace suya la mejor explicación del valor de interpretar poesía y lee el poema a fin de mostrar su valor bajo esa luz. Pero como los intérpretes discrepan respecto de sus responsabilidades porque discrepan respecto del valor de interpretar la poesía, discrepan sobre cómo leer ese poema o cualquier otro objeto de interpretación.

VERDAD Y VALOR

Sostengo, entonces, que la moral política depende de la interpretación y que la interpretación depende del valor. Supongo que a esta altura resulta

obvia mi creencia en la existencia de verdades objetivas sobre el valor. Creo que algunas instituciones son realmente injustas y algunos actos son realmente incorrectos, sin importar cuánta sea la gente que cree que no lo son. Sin embargo, hoy es común la opinión contraria. A muchísimos filósofos —y también a muchísimas otras personas— les parece absurdo suponer que hay “ahí afuera”, en el universo, valores a la espera de que seres humanos dotados de una misteriosa facultad de aprehensión valorativa los descubran. Debemos entender los juicios de valor, dicen, de una manera completamente diferente. Debemos aceptar que no hay una verdad objetiva sobre el valor que sea independiente de las creencias o actitudes de las personas que lo juzgan: debemos entender sus afirmaciones sobre lo justo o lo injusto, lo correcto o lo incorrecto, lo virtuoso o lo perverso, como simples expresiones de sus actitudes o emociones, recomendaciones que otros han de seguir, compromisos personales que ellas asumen o construcciones propuestas de guías para su propia vida.

La mayor parte de los filósofos que adoptan esta perspectiva no se consideran pesimistas o nihilistas. Al contrario. Suponen que podemos llevar una vida perfectamente buena —y más responsable en el plano intelectual— si renunciamos al mito de los valores objetivos independientes y admitimos que nuestros juicios de valor solo expresan nuestras actitudes y compromisos. Sus argumentos y ejemplos muestran, empero, que tienen en mente más nuestra vida privada que nuestra política. Creo que están equivocados en lo referido a la vida privada: en el capítulo IX sostengo que nuestra dignidad nos exige reconocer que para decidir si vivimos bien no basta con pensar que lo estamos haciendo. Pero están aún más lisa y llanamente equivocados en cuanto a la política: es nuestra política, más que cualquier otro aspecto de nuestra vida, la que nos niega el lujo del escepticismo en materia de valor.

La política es coactiva: no podemos estar a la altura de nuestra responsabilidad como gobernantes o ciudadanos si no suponemos que los principios morales y otros en función de los cuales actuamos o votamos son objetivamente verdaderos. No es suficiente con que un funcionario o un votante declaren que la teoría de la justicia en que basan sus actos les gusta. O que expresa con exactitud sus emociones o actitudes o enuncia con propiedad cómo planean vivir. O que sus principios políticos están tomados de las tradiciones de su nación y, por ende, no hace falta que afirmen una verdad más amplia.³ La historia y la política contemporánea de cualquier nación son un caleidoscopio de principios

en conflicto y prejuicios cambiantes: en consecuencia, toda formulación de las “tradiciones” de esa nación tiene que ser una interpretación que, como se argumenta en el capítulo VII, debe tener sus raíces en supuestos independientes acerca de lo que es realmente verdadero. La gente, desde luego, no se pondrá de acuerdo en qué concepción de la justicia es realmente verdadera. Pero quienes están en el poder deben creer que lo que dicen es así. De modo que la vieja pregunta de los filósofos: ¿pueden los juicios morales ser realmente verdaderos? es un interrogante fundacional e ineludible en la moral política. No podemos defender una teoría de la justicia sin defender también, como parte de la misma empresa, una teoría de la objetividad moral. Es irresponsable tratar de hacerlo sin una teoría así.

Me es menester ahora sintetizar lo que en términos filosóficos podría parecer el punto de vista más radical que defiende: la independencia metafísica del valor.⁴ Hay una idea conocida y absolutamente corriente según la cual algunos actos —torturar a bebés por diversión— son incorrectos en sí mismos, y no solo porque haya gente que los considere de ese modo. Seguirían siéndolo si, aunque parezca increíble, nadie los juzgara como tales. Tal vez no creamos eso y estimemos más plausible alguna forma de subjetivismo moral. Pero que sea cierto o no es una cuestión de juicio y argumento morales. La mayoría de los filósofos morales creen, al contrario, que la idea de lo que ellos llaman verdad moral “independiente de la mente” nos saca de la moral para llevarnos a la metafísica, y nos insta a considerar si “en el mundo” hay propiedades o entidades quiméricas que son a medias morales —¿de qué otro modo podrían hacer que fueran verdaderas las afirmaciones morales independientes de la mente?—, pero también a medias no morales —¿de qué otro modo podrían “fundar” las afirmaciones morales o hacer que fueran objetivamente verdaderas?—. Esos filósofos promueven una filosofía colonial: el establecimiento de embajadas y guarniciones de la ciencia dentro del discurso del valor para gobernarlo como es debido.

Para expresar la idea de que algunos actos son incorrectos en sí mismos, la gente común se refiere a veces a los “hechos” morales: “Es un hecho moral que la tortura siempre es incorrecta”. El problema surge, sin embargo, cuando los filósofos hacen su comidilla de estas referencias inocentes, suponiendo que aseveran algo más que se suma a la afirmación moral inicial: algo metafísico sobre las partículas o propiedades morales, que podríamos llamar “morones”. Anuncian, en consecuencia,

lo que a mi juicio son proyectos filosóficos totalmente falaces. Dicen que la filosofía moral debe aspirar a “reconciliar” los mundos moral y natural. O poner la perspectiva “práctica” que adoptamos cuando vivimos nuestra vida en línea con la perspectiva “teórica” sobre cuya base nos estudiamos como parte de la naturaleza. O mostrar cómo podemos estar “en contacto” con las quimeras o, si no podemos, qué razón podríamos tener para estimar que nuestras opiniones morales son sólidas y no meros accidentes. Estas cuestiones y proyectos falaces amenazan con suscitar la perplejidad de todas las partes. Quienes se autocalifican de “realistas” procuran cumplir con los proyectos, afirmando en ocasiones la existencia de una misteriosa interacción entre los “morones” y nosotros mismos. Examinó estos intentos en el capítulo IV. Quienes se autocalifican de “antirrealistas”, al descubrir que no hay “morones” “en el mundo” o que, en todo caso, no hay manera de estar “en contacto” con ellos, declaran que debemos inventarnos valores por nuestra propia cuenta, una tarea por completo extravagante. ¿Cómo pueden ser valores si podemos inventarlos sin más? Describo estos esfuerzos en el capítulo III.

Cada uno de estos diferentes proyectos “realistas” o “antirrealistas” se evapora cuando tomamos en serio la independencia del valor. No hay entonces más necesidad de “reconciliar” un punto de vista práctico y uno teórico de la que la hay de reconciliar los hechos físicos concernientes a un libro o los hechos psicológicos concernientes a su autor con una interpretación de su poesía que ignora unos y otros. La única alegación inteligible en favor del carácter “independiente de la mente” de algún juicio moral será un argumento moral que muestre que este seguiría siendo verdadero aun cuando nadie creyera que lo es; la única alegación inteligible en su contra es un argumento moral en defensa de la afirmación opuesta. En el capítulo VI describo una teoría del conocimiento, la responsabilidad y el conflicto moral, y en el capítulo VIII, una teoría de la verdad moral. Estas teorías proceden del interior mismo de la moral: son de por sí juicios morales. Eso es lo que significa la independencia en la filosofía moral. Se trata de una noción natural y enteramente familiar: así es como pensamos. No hay un argumento no circular contra ella. No hay un argumento que, más que establecer una exigencia de colonialismo filosófico, no la presuponga.

Los filósofos que niegan la independencia insisten en trazar una distinción entre dos ramas de la filosofía moral. Distinguen entre las cuestiones *de* moral —¿requiere la justicia una atención universal de la sa-

lud?— y las cuestiones *acerca de* la moral —¿puede ser verdadera la afirmación de que la justicia requiere la atención de la salud, o no hace sino expresar una actitud?—. Dan a las primeras el nombre de cuestiones “sustantivas” o “de primer orden” y llaman a las últimas cuestiones “metaéticas” o “de segundo orden”. Suponen que el abordaje de los problemas metaéticos exige argumentos filosóficos y no juicios morales. A continuación, estos filósofos se dividen en los dos campos que ya mencioné. Los realistas sostienen que los mejores argumentos filosóficos no morales muestran que el juicio moral puede ser en efecto objetivamente verdadero, o son fácticos, o describen la realidad, o algo por el estilo. Los “antirrealistas” sostienen que los mejores argumentos muestran exactamente lo contrario, sea lo contrario lo que fuere. (Recientemente, otros filósofos se han preguntado si estas dos concepciones son en realidad diferentes y, si lo son, cómo explicar la diferencia.)⁵

La independencia del valor tiene un importante papel en la tesis más general de este libro, a saber, que los diversos conceptos y sectores del valor están interconectados y se respaldan unos a otros. Las intimidantes preguntas de los filósofos que he mencionado parecen alentar una respuesta zorruna. ¿De dónde vienen los valores? ¿Están realmente “ahí afuera” en el universo, como parte de lo que en definitiva solo es? Si concebimos estas preguntas como interrogantes metafísicos sobre el carácter fundamental de la realidad, y no como interrogantes que demanden juicios morales o de valor, habremos avanzado bastante en el camino hacia un grado importante de pluralismo en cuanto a los valores. Supongamos que pensamos que los valores, en efecto, están “ahí afuera” a la espera de ser percibidos; que son, a su manera, tan “brutales” como los gases y las rocas. No habría razón para creer que estos valores en bruto están siempre entrelazados con primor, de la manera mutuamente servicial en que los imaginan los erizos. Al contrario, sería en apariencia más verosímil decir que están en conflicto, como sin duda parecen estarlo cuando, por ejemplo, la mentira contada a alguien es un acto de bondad o la tortura policial de algunos puede salvar a otros de una horrible muerte.

La opinión metafísica contraria llega prácticamente al mismo resultado. Decimos: “Es una locura pensar que los valores están ‘ahí afuera’ a la espera de ser descubiertos. Entonces, no hay nada que pueda hacer verdadero un juicio moral. No encontramos nuestros valores: los inventamos. Los valores solo son gustos o aversiones bañados con una capa de tratamiento honorífico”. Parecería por ende aún más

tonto insistir en una grandiosa unidad de nuestros valores. Podemos querer y queremos una amplia diversidad de cosas, y no podemos tenerlas todas al mismo tiempo ni, en verdad, nunca. Si nuestros valores no son más que nuestros deseos glorificados, ¿por qué no han de reflejar nuestra codicia indisciplinada y contradictoria?

Por otro lado, si tengo razón al decir que no hay verdades metaéticas no evaluativas y de segundo orden acerca del valor, tampoco podremos creer o bien que los juicios de valor son verdaderos cuando concuerdan con entidades morales especiales o bien que no pueden ser verdaderos porque no hay entidades especiales con las cuales concuerden. Los juicios morales son verdaderos, cuando lo son, no en virtud de una concordancia, sino en vista de la alegación sustantiva que es posible hacer en su favor. El reino moral es el reino del argumento, no del hecho crudo y en bruto. No es inverosímil, en consecuencia —al contrario—, suponer que en ese reino no hay conflicto sino únicamente respaldo mutuo. O, lo que viene a ser lo mismo, que cualquier conflicto que comprobemos inabordable muestra no una falta de unidad, sino una unidad más fundamental del valor que produce esos conflictos como resultados sustantivos. Tales son las conclusiones que defiendo en los capítulos V y VI.

¿Cómo clasificaremos la tesis de la independencia? ¿En qué casillero filosófico descansa? ¿Es una suerte de realismo moral? ¿O constructivismo? ¿O incluso antirrealismo? ¿Es en sí misma una tesis metafísica no moral? ¿O una teoría quietista o minimalista que, más que escapar realmente a la farragosa metafísica, se limita a ignorarla? Ninguna de estas etiquetas se ajusta del todo —o no se ajusta para nada— porque cada una de ellas está afectada por el supuesto erróneo de que hay preguntas filosóficas importantes sobre el valor que no deben responderse por medio de juicios de valor. Por favor, al leer este libro olviden los casilleros.

RESPONSABILIDAD

Si, como afirmo, una teoría exitosa de la justicia es moral hasta el final, es probable que cualquier desacuerdo pronunciado en torno de la justicia sobreviva también hasta el final. No hay un plano científico o metafísico neutral sobre el cual podamos situarnos para resolver finalmente cuál de las diferentes concepciones sobre la igual consideración, la libertad, la democracia o cualquier otra opinión sobre lo correcto y lo inco-