Justicia para erizos

Ronald Dworkin



POLÍTICA Y DERECHO

RONALD DWORKIN (Worcester, Massachusetts, 1931 - Londres, 2013) fue filósofo del derecho y catedrático de derecho constitucional. Estudió en la Harvard University y en el Magdalen College, de la University of Oxford. Fue profesor de leyes y filosofía en la New York University y profesor emérito de jurisprudencia en la University College London. También enseñó en la Yale Law School y en la University of Oxford. Fue nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Buenos Aires y galardonado con diferentes premios: el Internacional de Investigación en Derecho Héctor Fix-Zamudio de la Universidad Nacional Autónoma de México (2006), el Holberg en Noruega (2007) y el Balzan en Italia (2012), entre otros. Fue miembro de la British Academy y de la American Academy of Arts and Sciences.

Entre sus obras traducidas al español se cuentan *Los derechos en serio* (1984), *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*(1988), *Ética privada e igualitarismo político* (1993), *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual* (1994), *La comunidad liberal* (1996), *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2003), *La justicia con toga* (2007) y *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*(2008)

Sección de Obras de Política y Derecho

JUSTICIA PARA ERIZOS

Traducción de
HORACIO PONS

Revisión de traducción de
GUSTAVO MAURINO

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
Primera edición electrónica, 2013

Imagen y armado de tapa: Juan Pablo Fernández

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

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

D. R. © 2014, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2199-3 (ePub)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

Prólogo

I. *Baedeker*

Primera parte
INDEPENDENCIA

II. *La verdad en la moral*
III. *El escepticismo externo*
IV. *La moral y las causas*
V. *El escepticismo interno*

Segunda parte
INTERPRETACIÓN

VI. *La responsabilidad moral*
VII. *La interpretación en general*
VIII. *La interpretación conceptual*

Tercera parte
ÉTICA

IX. *La dignidad*
X. *El libre albedrío y la responsabilidad*

Cuarta parte
MORAL

XI. *De la dignidad a la moral*
XII. *La ayuda*
XIII. *El daño*
XIV. *Las obligaciones*

Quinta parte
POLÍTICA

XV. *Los derechos y los conceptos políticos*
XVI. *La igualdad*
XVII. *La libertad*
XVIII. *La democracia*
XIX. *El derecho*

Epílogo. La dignidad indivisible
Notas
Índice de nombres y conceptos

Para Reni

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 provisorias 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”.*

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 posibilitó 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 invalorable 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.

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

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. Cualquier 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 remeden 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 remede 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 descansen 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 descripta, 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 abreva 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, Procusto, tenía un lecho; para que sus huéspedes se ajustaran a las dimensiones de este, Procusto los estiraba o los amputaba hasta alcanzar la medida exacta. Bien podría el lector ver en mí a otro Procusto, 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 defiendo: 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. Examino 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 salud?— 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 incorrecto o lo bueno y lo malo es la mejor o la verdadera. Eso significa que debemos prestar considerable atención a otra importante virtud moral: la responsabilidad moral. Aunque no quepa esperar el acuerdo de nuestros conciudadanos, podemos, no obstante, pedirles responsabilidad. En consecuencia, es preciso que elaboremos una teoría de la responsabilidad que tenga la fuerza suficiente para que podamos decir a la gente: “Estoy en desacuerdo con usted, pero reconozco la integridad de su argumento. Reconozco su responsabilidad moral”. O: “Estoy de acuerdo con usted, pero al formarse su opinión usted no ha sido responsable. Ha lanzado al aire una moneda o creído lo que escuchó en un canal de televisión tendencioso. Que haya llegado a la verdad es solo un accidente”.

Podríamos dar un nombre más imponente a una teoría de la responsabilidad: podríamos llamarla epistemología moral. No podemos estar, por ninguna vía causal, en contacto con la verdad moral. Pero sí podemos, no obstante, pensar bien o mal las cuestiones morales. Saber qué es un buen o un mal pensamiento es en sí mismo, claro está, una cuestión moral: una epistemología moral es una parte de la teoría moral sustantiva. Utilizamos parte de nuestra teoría general del valor para verificar nuestro razonamiento en otras partes. De modo que debemos tener la precaución de hacer que esa parte de nuestra teoría sea lo bastante distinta de las demás para permitirle actuar como un control del resto. Ya he anticipado mi principal afirmación sobre el razonamiento moral en este resumen inicial: en el capítulo VI sostengo que el razonamiento moral debe ser interpretativo.

Nuestros juicios morales son interpretaciones de conceptos morales básicos, y examinamos esas interpretaciones situándolas en un marco valorativo más amplio a fin de ver si encajan con las que consideramos las mejores concepciones de otros conceptos y son respaldadas por ellas. Vale decir que generalizamos el enfoque interpretativo que he descripto. Debemos abordar con ese enfoque todos nuestros conceptos morales y políticos. La

moral en su conjunto, y no solo la moral política, es una empresa interpretativa. Al final del capítulo VIII propongo, como ilustración clásica y paradigmática del enfoque interpretativo, las filosofías moral, política y ética de Platón y Aristóteles.

En el capítulo X vuelvo a una antigua amenaza que, de cumplirse, vaciaría por completo de sentido mi descripción de la responsabilidad: la idea aparentemente catastrófica de que no podemos tener ninguna responsabilidad porque carecemos de libre albedrío. Abogo por lo que los filósofos llaman una concepción "compatibilista", según la cual la responsabilidad es compatible con cualquier supuesto que podamos razonablemente contemplar con respecto a las causas de nuestras diversas decisiones y las consecuencias neuronales de estas. Sostengo que el carácter y la magnitud de nuestra responsabilidad por las acciones que emprendemos giran más bien alrededor de una cuestión *ética*: ¿cuál es la índole de una vida bien vivida? Destaco aquí y a lo largo del libro la distinción entre la ética, que es el estudio de cómo vivir bien, y la moral, que es el estudio de cómo debemos tratar a otras personas.

ÉTICA

¿Cómo deberíamos vivir, entonces? En la tercera parte argumento que cada uno de nosotros tiene la responsabilidad ética soberana de hacer algo de valor de su propia vida, como un pintor hace algo valioso de su tela. Me apoyo en la autoridad de la primera parte, dedicada a la verdad en el valor, para sostener que la responsabilidad ética es objetiva. Queremos vivir bien porque reconocemos que debemos vivir bien, y no al revés. En la cuarta parte argumento que nuestras diversas responsabilidades y obligaciones para con los otros emanan de la responsabilidad personal que tenemos por nuestra propia vida. Pero solo en algunos roles y circunstancias especiales —principalmente en la política— esas responsabilidades para con los otros incluyen algún requisito de imparcialidad entre ellos y nosotros.

Debemos tratar la construcción de nuestras vidas como un reto, que podemos enfrentar bien o mal. Es preciso que reconozcamos, como cardinal entre nuestros intereses particulares, la ambición de hacer de nuestra vida una buena vida: auténtica y valiosa y no vil o degradante. En especial, debemos atesorar nuestra dignidad. El concepto de dignidad se ha desvalorizado a causa de su uso inconsistente y excesivo en la retórica política: todos los políticos exaltan la idea de la boca para afuera, y casi todos los pactos de derechos humanos le asignan un lugar de honor. Pero necesitamos la idea, y la idea afín de autorrespeto, si pretendemos dar un sentido sustancial a nuestra situación y nuestras ambiciones. Cada uno de nosotros estalla de amor a la vida y miedo a la muerte: somos, entre los animales, los únicos conscientes de esa situación aparentemente absurda. El único valor que podemos encontraren el hecho de vivir en la linde de la muerte, como lo hacemos, es el valor adverbial. Debemos encontrar el valor de vivir —el significado de la vida— en el vivir bien, así como encontramos valor en el hecho

de amar, pintar, escribir, cantar o bucear bien. No hay otro valor o significado perdurables en nuestra vida, pero con ese valor y ese significado es suficiente. En realidad, es maravilloso.

La dignidad y el autorrespeto —cualquiera que sea el significado que resulten tener— son condiciones indispensables del vivir bien. Hallamos evidencias de esta afirmación en la forma en que la mayoría de la gente quiere vivir: mantener la frente alta mientras pugna por todas las otras cosas que quiere. Y hallamos más evidencias en la fenomenología por lo demás misteriosa de la vergüenza y el insulto. Debemos explorar las dimensiones de la dignidad. En el comienzo de este resumen describí dos principios fundamentales de la política: la exigencia de que el gobierno trate a sus gobernados con igual consideración, y la exigencia complementaria de que respete, como podemos expresarlo ahora, las responsabilidades éticas de sus ciudadanos. En el capítulo IX construyo los análogos éticos de estos dos principios políticos. La gente debe tomar en serio su propia vida: debe aceptar que el modo como viva es objetivamente importante. También debe tomar en serio su responsabilidad ética: tiene que insistir en el derecho —y ejercerlo— a tomar finalmente decisiones éticas por sí misma. Cada uno de estos principios requiere mucha elaboración. Expongo parte de lo que se necesita en el capítulo IX, pero la aplicación de ambos principios en capítulos ulteriores, así como la discusión del determinismo y el libre albedrío que ya he mencionado, proporcionan muchos más detalles.

MORAL

Los filósofos preguntan: ¿por qué ser moral? Algunos consideran estratégica esta pregunta. ¿Cómo podemos tentar a enmendarse a personas totalmente amorales? Para aprovecharla mejor, hay que entender la pregunta de una manera muy diferente: cómo podemos explicar el atractivo de la moral que ya sentimos. La pregunta es provechosa porque el hecho de responderla no solo mejora la comprensión de sí mismo, sino que ayuda a refinar el contenido de la moral. Nos ayuda a ver con mayor claridad qué debemos hacer si pretendemos ser morales.

Si podemos conectar la moral con la ética de la dignidad de la manera que yo propongo, tendremos una respuesta efectiva a la pregunta de los filósofos entendida de ese modo. Podemos entonces replicar que la moral nos atrae de la misma manera en que lo hacen otras dimensiones del autorrespeto. Utilizo muchas de las ideas ya mencionadas en este resumen para alegar en favor de esa réplica: en particular el carácter de la interpretación y de la verdad interpretativa y la independencia de la verdad tanto ética como moral con respecto a la ciencia y la metafísica. Pero me apoyo sobre todo en la tesis de Immanuel Kant de que no podemos respetar adecuadamente nuestra humanidad a menos que respetemos la humanidad en otros. El capítulo XI expone la base abstracta para la integración interpretativa de la ética y la

moral, y considera las objeciones a la factibilidad de ese proyecto. Los capítulos XII, XIII y XIV abordan una serie de cuestiones morales centrales. ¿Cuándo debe alguien que valora como corresponde su dignidad ayudar a otros? ¿Por qué no debe dañarlos? ¿Cómo y por qué debe contraer responsabilidades especiales hacia algunos de ellos mediante actos deliberados como el prometer y también a través de relaciones a menudo involuntarias con ellos? En el tratamiento de estos diversos tópicos damos con viejas preguntas filosóficas. ¿Qué papel deben jugar los números en nuestras decisiones acerca de a quién ayudar? ¿Qué responsabilidad tenemos por el daño no intencional? ¿Cuándo podemos llegar a causar daño a algunas personas para ayudar a otras? ¿Por qué las promesas generan obligaciones? ¿Tenemos obligaciones meramente en virtud de nuestra pertenencia a comunidades políticas, étnicas, lingüísticas y de otros tipos?

POLÍTICA

La cuarta parte termina con esa transición a la quinta, y el libro termina donde comienza este resumen: en una teoría de la justicia. Mi argumento extrae esa teoría de lo que se ha expuesto antes. Al presentar ese argumento de atrás para adelante en este capítulo de introducción, espero destacar la interdependencia de los diversos temas del libro. El capítulo XV sostiene que gran parte de la filosofía política sufre una incapacidad de asignar un carácter interpretativo a los principales conceptos políticos, y los capítulos restantes procuran remediar ese error.

Defiendo las concepciones de esos conceptos que sinteticé antes y reclamo para ellas el tipo de verdad que solo una integración exitosa puede reivindicar. El último capítulo es el epílogo, que repite, ahora a través de la lente de la dignidad, la afirmación de que el valor tiene verdad y que el valor es indivisible.

UNA HISTORIA QUE ES ASÍ PORQUE ES ASÍ

No pido al lector que tome con seriedad las siguientes conjeturas como si fueran historia intelectual; no tienen la sutileza ni el detalle y tampoco —estoy seguro— la corrección suficientes para serlo. Pero sean cuales fueren los defectos que, en cuanto historia, tiene mi exposición, esta podría ayudar al lector a entender mejor el argumento que acabo de sintetizar, al ver cómo concibo su lugar en un relato histórico amplio. Al final, en el epílogo, cuento la misma historia más brevemente y de otra manera, y agrego un desafío.

Los filósofos morales de la Antigüedad eran filósofos de la autoafirmación. Platón y Aristóteles veían la situación humana en los términos que yo he identificado: tenemos una vida que vivir y deberíamos querer vivirla bien. La ética, decían, nos manda buscar la “felicidad”;

con ello no se referían a relumbrones episódicos de placer sino a la realización de una vida exitosa concebida como un todo. La moral también tiene sus mandamientos: estos están capturados en una serie de virtudes entre las que se incluye la de la justicia. Tanto la naturaleza de la felicidad como el contenido de esas virtudes son inicialmente indistintos: si pretendemos obedecer los mandamientos de la ética y la moral, debemos descubrir qué es realmente la felicidad y qué exigen realmente las virtudes. Para ello se necesita un proyecto interpretativo. Debemos identificar concepciones de la felicidad y de las virtudes conocidas que se amoldan bien unas a otras, de manera tal que la mejor comprensión de la moral derive de la mejor comprensión de la ética y contribuya a definirla.

Embriagados con Dios, los filósofos de comienzos de la cristiandad y de la Edad Media tenían la misma meta, pero se les había dado —o eso creían— una fórmula obvia para alcanzarla. Vivir bien significa vivir en la gracia de Dios, lo cual significa a su vez seguir la ley moral que Dios ha dictado como ley de la naturaleza. Esa fórmula tiene la feliz consecuencia de fusionar dos problemas conceptualmente distintos: cómo ha llegado la gente a poseer sus creencias éticas y morales, y por qué esas creencias éticas y morales son correctas. El poder de Dios explica la génesis de la convicción: creemos lo que creemos porque Dios nos lo ha revelado directamente o a través de los poderes de la razón que creó en nosotros. La bondad divina también justifica el contenido de la convicción: si Dios es el autor de nuestro sentido moral, debe deducirse, desde luego, que este es exacto. El hecho de nuestra creencia es en sí mismo la prueba de nuestra creencia: en consecuencia, lo que la Biblia y los sacerdotes de Dios dicen debe ser cierto. La fórmula no logró que la navegación fuera completamente tranquila. A los filósofos cristianos los turbaba, sobre todo, lo que llamaban el problema del mal. Si Dios es todopoderoso y la medida misma de la bondad, ¿por qué hay tanto sufrimiento e injusticia en el mundo? Pero no encontraron motivos para dudar de que esos enigmas se resolverían conforme al modelo suministrado por su teología. La moral de la autoafirmación mantenía con firmeza el control.

Las explosiones filosóficas de fines de la Ilustración terminaron con el prolongado reino de esa moral. Los filósofos más influyentes insistieron en un firme código epistemológico. Solo podemos sancionar nuestras creencias como verdaderas, destacaban, si la mejor explicación de por qué las sostenemos responde de su verdad, y solo puede hacerlo si muestra que son el producto de una razón irresistible, como la matemática, o bien el efecto del impacto del mundo natural en nuestro cerebro, como los descubrimientos empíricos de las nacientes pero ya asombrosas ciencias naturales. Ese nuevo régimen epistemológico planteó un problema inmediato a las convicciones sobre el valor, un problema que desde entonces ha sido un desafío para la filosofía. No tenemos derecho a creer verdaderas nuestras convicciones morales a menos que comprobemos que o bien las exige la razón pura o son producidas por algo que está “ahí afuera” en el mundo. Así nació el peñón de Gibraltar de todos los bloqueos mentales: que alguna otra cosa que no sea el valor debe avalar el valor, si

vamos a tomar en serio el valor.

Los filósofos cristianos y otros filósofos religiosos podían respetar parte del nuevo código epistemológico porque encontraban en efecto algo "ahí afuera" que avalaba la convicción. Pero solo podían hacerlo si transgredían la condición naturalista. Los filósofos que aceptaron esa condición adicional comprobaron que el código era más exigente. Si la mejor explicación de por qué creemos que el robo o el asesinato son incorrectos no se encuentra en la voluntad benéfica de Dios sino en alguna disposición natural de los seres humanos a compadecerse del sufrimiento de los otros, por ejemplo, o en la conveniencia que tienen para nosotros los dispositivos convencionales de propiedad y seguridad que hemos ideado, entonces la mejor explicación de esas creencias no contribuye en nada a justificarlas. Al contrario: la desconexión entre la causa de nuestras creencias éticas y morales y cualquier justificación que se les atribuya da pábulo en sí misma a la sospecha de que en realidad no son verdaderas o, al menos, de que no tenemos razón para considerarlas verdaderas.

En general se da por sentado que el gran filósofo escocés David Hume declaró que ninguna cantidad de descubrimientos científicos sobre el estado del mundo —ninguna revelación sobre el curso de la historia o la naturaleza última de la materia o la verdad sobre la naturaleza humana— puede establecer ninguna conclusión sobre lo que debe ser sin una premisa o supuesto adicional acerca del deber ser.[6] Suele estimarse que el principio de Hume (nombre que voy a dar a esa afirmación general) tiene una rigurosa consecuencia escéptica, porque sugiere que, por medio de los únicos modos de conocimiento accesibles a nosotros, no podemos descubrir si alguna de nuestras convicciones éticas o morales es verdadera. En realidad —sostengo en la primera parte—, la consecuencia de su principio es la opuesta. Debilita el escepticismo filosófico porque la proposición misma según la cual no es cierto que el genocidio sea incorrecto es una proposición moral y, si el principio de Hume es sólido, no puede establecerse en virtud de ningún descubrimiento de la lógica ni de ningún hecho sobre la estructura básica del universo. Entendido como corresponde, el principio de Hume no respalda el escepticismo con respecto a la verdad moral sino más bien la independencia de la moral como un sector separado del conocimiento, con sus propios estándares de indagación y justificación. Nos exige rechazar el código epistemológico de la Ilustración para el ámbito moral.

La concepción antigua y medieval del autointerés, que lo considera como un ideal ético, fue otra baja de la supuesta nueva sofisticación. El desencanto, en primer lugar, y luego la psicología produjeron un cuadro cada vez más desolado del autointerés: del materialismo de Hobbes al placer y el dolor de Bentham, y de ahí a la sinrazón de Freud y el *homo œconomicus* de los economistas, un ser cuyas curvas de preferencias agotan sus intereses. De acuerdo con esta perspectiva, el autointerés solo puede significar la satisfacción de una masa de deseos contingentes que los individuos aciertan a tener. Esta nueva imagen, supuestamente más realista, de lo que es vivir bien generó dos tradiciones filosóficas en Occidente. La

primera, que llegó a dominar la filosofía moral sustantiva en Gran Bretaña y Estados Unidos en el siglo XIX, aceptó la nueva y más mezquina concepción del autointerés y declaró, por lo tanto, que este y la moral eran rivales. Según insistía esta tradición, la moral implica una subordinación del autointerés; exige la adopción de una perspectiva objetiva distinta conforme a la cual los intereses del agente no son en modo alguno más importantes que los de cualquier otra persona. Es la moral de la abnegación, una moral que dio origen a la filosofía moral del consecuencialismo impersonal, entre cuyos ejemplos más famosos se cuentan las teorías de Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick.

La segunda tradición, mucho más popular en el continente europeo, se rebeló contra la sombría imagen moderna del autointerés, considerado como algo vil. Esta tradición hizo hincapié en la libertad subyacente de los seres humanos de luchar contra la costumbre y la biología en la búsqueda de una pintura más ennoblecedora de lo que podría ser una vida humana: la libertad que alcanzamos una vez que entendemos, como lo expresó Jean-Paul Sartre, la distinción entre los objetos del mundo de la naturaleza, incluidos nosotros mismos así concebidos, y las criaturas autoconscientes que también somos. Nuestra existencia precede a nuestra esencia porque somos responsables de esta última: somos responsables de hacer nuestra naturaleza y, entonces, de vivir auténticamente a la altura de lo que hemos hecho. Friedrich Nietzsche, convertido en la figura más influyente de esta tradición, aceptaba que la moral reconocida por las convenciones de la comunidad occidental requiere la subordinación del yo. Pero insistía en que, por lo tanto, la moral queda expuesta como una impostura sin autoridad sobre nosotros. El único imperativo real de la vida es *vivir*: la creación y afirmación de una vida humana como un acto creativo singular y maravilloso. La moral es una idea subversiva inventada por quienes carecen de imaginación o de voluntad para vivir creativamente.

La primera de estas dos tradiciones modernas, la moral de la abnegación, perdió interés en el autointerés, tratado como la satisfacción de los deseos que los individuos aciertan a tener. La segunda, la ética de la autoafirmación, a veces perdió interés en la moral, tratada como una mera convención sin importancia ni valor objetivos. La idea griega de una unidad interpretativa entre los dos sectores del valor —una moral de la autoafirmación— solo ha sobrevivido en una forma muy degradada. En el siglo XVII, Thomas Hobbes argumentó que la moral convencional promueve el autointerés de todos, entendido a la nueva manera no normativa de la satisfacción de deseos, y sus seguidores contemporáneos han utilizado las técnicas de la teoría de los juegos para perfeccionar y defender la misma idea. La sugerencia hobbesiana une la moral y la ética, pero en descrédito de ambas. Considera fundamental la concepción de la ética basada en el deseo y estima que la única función de la moral es servir al deseo. El ideal griego era muy diferente: suponía que vivir bien es algo más que lograr satisfacer nuestros deseos, y que ser moral significa tener una consideración genuina, no solo instrumental, por la vida de los otros. La filosofía moral moderna parece haber abandonado

ese ideal de integridad ética y moral.

Hasta aquí he dejado a Kant al margen de mi "Historia que es así porque es así", pero su papel es complejo y crucial. Su filosofía moral parece el paradigma de la abnegación. En su opinión, la persona verdaderamente moral solo se mueve en virtud de la ley moral, las leyes o máximas que racionalmente podría querer aplicar a todos por igual. No hay acto moralmente bueno que esté motivado solo por los intereses o inclinaciones del agente, aunque se trate de sus inclinaciones altruistas de simpatía o deseo de ayudar a otros. En este tratamiento de la cuestión no parece haber lugar para la idea de que el impulso moral del agente puede emanar de su ambición de hacer de su vida algo distinguido, y del vivir, un buen trabajo. No obstante, podemos interpretar que Kant hace exactamente esa afirmación: según la mejor manera de entenderla, esta es el fundamento de toda su teoría moral.

En una etapa de la evolución de su teoría, afirmó que la libertad es una condición esencial de la dignidad —en rigor, que la libertad es dignidad—, y que un agente solo puede encontrar una auténtica libertad si sanciona una ley moral y actúa por obediencia a ella. Así, lo que parece una moral de la abnegación se convierte, en un nivel más profundo, en una moral de la autoafirmación. La unificación kantiana de la ética y la moral es oscura porque tiene lugar en las sombras: en lo que Kant llamó el mundo nouménico, a cuyo contenido no tenemos acceso, pero que es el único reino donde puede alcanzarse la libertad ontológica. Podemos rescatar de su metafísica la percepción crucial de Kant, y enunciarla como lo que llamaré principio de Kant. Una persona solo podrá alcanzar la dignidad y el autorrespeto que son indispensables para una vida exitosa si muestra respeto por la humanidad misma en todas sus formas. Este es un modelo para la unificación de la ética y la moral. Así como el principio de Hume es el himno de la primera parte de este libro, que describe la independencia de la moral con respecto a la ciencia y la metafísica, el principio de Kant es el himno de la tercera y la cuarta partes, que exploran la interdependencia de la moral y la ética. En el medio está la segunda parte, sobre la interpretación, y después de ellas, la quinta, sobre la política y la justicia.

PRIMERA PARTE

INDEPENDENCIA

II. LA VERDAD EN LA MORAL

EL DESAFÍO

“Si queremos hablar de valores —de cómo vivir y cómo tratar a otras personas—, debemos comenzar con cuestiones filosóficas más grandes. Antes de que podamos pensar sensatamente si la honestidad y la igualdad son valores auténticos, es preciso considerar, como una cuestión liminar distinta, si los valores existen. No sería sensato debatir cuántos ángeles pueden sentarse en una cabeza de alfiler sin preguntarse ante todo si acaso hay ángeles; sería igualmente estúpido procurar descifrar si el autosacrificio es bueno sin preguntarse antes si existe siquiera la bondad y, de existir, qué tipo de cosa es.

”¿Pueden las creencias sobre el valor —por ejemplo, que robar es incorrecto— ser realmente *verdaderas?* ¿O, ya que estamos, falsas? Si es así, ¿qué diablos puede hacer que una de esas creencias sea verdadera o falsa? ¿De *dónde vienen* esos valores? ¿De Dios? Pero ¿qué pasa si Dios no existe? ¿Pueden los valores estar simplemente *ahí afuera*, como parte de lo que real y finalmente es? Si es así, ¿cómo podemos nosotros, los seres humanos, estar *en contacto* con ellos? Si algunos juicios de valor son verdaderos y otros falsos, ¿cómo podemos nosotros, seres humanos, descubrir cuáles son cuáles? Aun los amigos discrepan en cuanto a lo que es correcto y lo que es incorrecto; y tenemos discrepancias aún más notables, desde ya, con personas de otras épocas y culturas. ¿Cómo podemos pensar, sin dar muestras de una pasmosa arrogancia, que tenemos razón y los otros están sencillamente equivocados? ¿Desde qué perspectiva neutral podría la verdad, finalmente, someterse a prueba y determinarse?

”Es obvio que no podemos resolver estos acertijos con la mera repetición de nuestros juicios de valor. No ayudaría en nada insistir en que la incorrección debe existir en el universo porque torturar bebés por diversión es incorrecto. O que estoy en contacto con la verdad moral porque sé que torturar bebés es incorrecto. Con eso no haríamos más que presuponer lo que queremos explicar: torturar bebés no es incorrecto si no hay incorrección en el universo, y no puedo saber que torturar bebés es incorrecto a menos que pueda estar en contacto con la verdad acerca de la incorrección. No, estas profundas cuestiones filosóficas sobre la naturaleza del universo o el estatus de los juicios de valor no son en sí mismas preguntas sobre lo bueno o lo malo, lo correcto o lo incorrecto, lo maravilloso o lo terrible. No pertenecen a la meditación ética, moral o estética corriente sino a otros sectores, más técnicos, de la filosofía: a la metafísica, la epistemología o la filosofía del lenguaje. Por eso es tan importante distinguir dos partes muy diferentes de la filosofía moral: las cuestiones sustantivas corrientes y de primer orden sobre qué es bueno o malo, correcto o incorrecto, que exigen un juicio de valor, y las cuestiones filosóficas de segundo orden, ‘metaéticas’, *sobre*

esos juicios de valor que no exigen más juicios de valor sino teorías filosóficas de un tipo muy diferente."

Pido perdón, me he estado burlando a lo largo de tres párrafos; no creo una sola palabra de lo que acabo de poner entre comillas. Quería exponer una opinión filosófica que es cara al corazón del zorro y que a mi entender ha obstaculizado una comprensión adecuada de todos los tópicos que exploramos en este libro. Enuncié mi opinión contraria en el capítulo I: la moral y otros sectores del valor son filosóficamente independientes. Las respuestas a las grandes preguntas sobre la verdad y el conocimiento morales deben buscarse dentro de esos sectores, no fuera de ellos. Una teoría sustantiva del valor debe incluir, no esperar, una teoría de la verdad en el valor.

Que hay verdades sobre el valor es un hecho evidente e ineludible. Cuando las personas tienen que tomar decisiones, no pueden evitar preguntarse cuál deben tomar, y esa pregunta solo puede responderse señalando razones para actuar de una manera u otra; solo puede responderse de ese modo porque eso es lo que la pregunta, por el mero hecho de lo que significa, exige ineludiblemente. No hay duda de que en alguna oportunidad la mejor respuesta será que *nada* de lo que pueda hacerse ha de ser mejor que el resto. Algunas personas desafortunadas consideran inevitable una respuesta más dramática: creen que *nunca* hay nada que sea lo mejor o lo correcto. Pero esas respuestas son, en la misma medida que otras respuestas más positivas, juicios de valor sustantivos y de primer orden sobre lo que hay que hacer. Recurren a los mismos tipos de argumentos y se reivindican verdaderas exactamente de la misma manera.

La lectura del capítulo I habrá hecho colegir al lector cómo utilizo las importantes palabras "ética" y "moral". Un juicio ético plantea una afirmación sobre lo que la gente debería hacer para vivir bien: a qué debería aspirar y qué debería alcanzar en su vida. Un juicio moral plantea una afirmación sobre cómo debe la gente tratar a otra gente.[1] Las cuestiones morales y éticas son dimensiones ineludibles de la ineludible cuestión de qué hacer. Son ineludiblemente pertinentes aun cuando, desde luego, no siempre se las advierta. Mucho de lo que hago hace que mi vida sea mejor o peor. En muchas circunstancias, gran parte de lo que hago afectará a otros. ¿Qué debería hacer, entonces? Las respuestas que uno dé tal vez sean negativas. Tal vez suponga que da lo mismo cómo vive uno su vida, y que cualquier consideración que muestre por la vida de otras personas sería un error. Pero si tiene algunas razones para emitir esas perturbadoras opiniones, deberán ser razones éticas o morales.

Las imponentes teorías metafísicas sobre los tipos de entidades existentes en el universo no pueden tener nada que ver con el caso. Uno puede ser devastadoramente escéptico acerca de la moral, pero solo en virtud de no serlo acerca de la naturaleza del valor en términos más limitados. Acaso piense que la moral es pura palabrería porque Dios no existe. Pero solo puede pensarlo si tiene alguna teoría moral que asigne la autoridad moral exclusiva a un ser sobrenatural. Estas son las principales conclusiones de la primera parte del libro. No rechazo

aquí el escepticismo moral o ético: este será materia de partes ulteriores. Pero sí rechazo el escepticismo arquimediano: el escepticismo que niega para sí mismo cualquier fundamento en la moral o la ética. Rechazo la idea de una inspección externa, metaética de la verdad moral. Insisto en que cualquier escepticismo moral sensato debe ser interno a la moral.

Ese punto de vista no disfruta de popularidad entre los filósofos. Estos creen lo que mencioné antes: que en sí mismas las cuestiones más fundamentales sobre la moral no son morales sino, antes bien, metafísicas. Creen que nuestras convicciones éticas y morales corrientes se verían frustradas si descubriéramos que su único fundamento son otras convicciones éticas y morales: esos filósofos dan a la idea de que no tiene sentido pedir nada más el nombre de "quietismo", lo cual sugiere un secreto sucio mantenido en las sombras. Creo —y voy a fundamentarlo— que esta opinión implica un malentendido radical de lo que son los juicios de valor. Pero su popularidad moderna significa que necesitaremos luchar de algún modo para liberarnos de su influencia y aceptar lo que debería ser obvio: que la pregunta "¿qué hacer?" debe tener alguna respuesta que sea la correcta, aun cuando esa respuesta sea que nada es mejor que nada. La pregunta vital no es si los juicios morales o éticos pueden ser verdaderos, sino cuáles lo son.

A menudo, los filósofos morales replican (con una frase por la que sienten particular afición) que debemos *ganarnos* el derecho a suponer que los juicios éticos o morales pueden ser verdaderos. Quieren decir que debemos construir algún argumento creíble del tipo imaginado en los párrafos que escribí en tono chacotero: algún argumento metafísico no moral que muestre que hay en el mundo cierto tipo de entidad o propiedad —tal vez partículas o "morones" de carga moral— cuya existencia y configuración pueden fundar la verdad de un juicio moral. Pero en realidad solo hay una manera de "ganarnos" el derecho a pensar que algún juicio moral es verdadero, y no tiene nada que ver con la física o la metafísica. Si quiero ganarme el derecho a calificar de verdadera la proposición "el aborto siempre es incorrecto", tengo que exhibir argumentos morales en respaldo de esa muy contundente opinión. La cosa es así de simple: no hay otro camino.

Temo, sin embargo, que esta declaración sea justamente lo que los críticos quieren decir al hablar de "servirse" la posibilidad de la verdad. La primera parte defiende este supuesto latrocinio. En décadas recientes, la teoría moral se ha vuelto muy compleja: ha producido, creo, un bestiario de "ismos" más grande que ningún otro campo de la filosofía.[2] De modo que la primera parte debe navegar en varias corrientes. Este capítulo describe lo que a mi modo de ver es la concepción de la persona común y corriente o, en todo caso, la concepción que yo describiré de esa manera. Esa concepción sostiene que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos y que se precisa un argumento moral para determinar cuál es cuál. En este mismo capítulo, más adelante, me explayo sobre la distinción que ya tracé entre dos tipos diferentes de escepticismo en cuanto a la concepción corriente: el escepticismo externo, que afirma argumentar sobre la base de supuestos completamente no morales, y el escepticismo

que es interno a la moral porque no afirma eso. El capítulo III se enfrenta al escepticismo externo; el capítulo IV aborda cuestiones cruciales sobre la relación entre la verdad de las convicciones morales y la mejor explicación de por qué tenemos las convicciones que tenemos, y el capítulo V introduce lo que es con mucho, en su forma global, el tipo más amenazante de escepticismo: el escepticismo interno.

La concepción corriente

La persona que pincha con alfileres a los bebés para divertirse con su llanto es moralmente depravada. ¿No está usted de acuerdo? Probablemente usted tenga también otras opiniones, más polémicas, sobre lo correcto y lo incorrecto. Quizás estime que torturar a sospechosos de terrorismo es moralmente incorrecto, por ejemplo. O, al contrario, que está moralmente justificado e incluso es necesario. Usted cree que sus opiniones sobre estos asuntos transmiten la verdad y que quienes están en desacuerdo cometen un error, aunque tal vez considere más natural decir que sus convicciones son acertadas o correctas, más que verdaderas. También cree, me imagino, que pinchar a bebés con alfileres o torturar a terroristas sería incorrecto aun cuando nadie, en sustancia, lo objetara o le repugnara la idea. Ni siquiera usted. Esto es, probablemente cree que la verdad de sus convicciones morales no depende de lo que nadie piense o sienta. Podría decir, para dejar en claro que eso es lo que cree, que torturar a bebés por diversión es "real" u "objetivamente" perverso. Esta actitud hacia la verdad moral —a saber, que al menos algunas opiniones morales son objetivamente verdaderas en este sentido — es muy común. La llamaré la concepción "corriente".

Hay más en la concepción corriente, y en parte es negativo. Usted no cree que la incorrección de torturar a bebés o terroristas sea una mera cosa de descubrimiento científico. No se supone capaz de demostrar la solidez de su opinión, y ni siquiera de presentar evidencias en su apoyo, por el solo medio de algún tipo de experimento u observación. Por medio de estos podría, claro está, mostrar las consecuencias de la tortura en los bebés: el daño físico y psicológico que representa, por ejemplo. Pero no podría mostrar, por esos medios, que es incorrecto generar esas consecuencias. Para hacerlo necesita algún tipo de argumento moral, y los argumentos morales no son un asunto de demostración científica o empírica. Desde luego, usted no entabla discusiones morales consigo mismo —ni con nadie— antes de formarse sus opiniones morales. Simplemente ve o sabe que ciertos actos son incorrectos: esas son sus reacciones inmediatas cuando presencia o imagina dichos actos. Pero no le parece que esa clase de "visión" suministre evidencias a la manera como lo hace la visión corriente. Si ve a un ladrón entrar por una ventana, puede mencionar su observación como una razón que justifica la intervención de la policía. Pero no citaría su visión de que la invasión de Iraq fue incorrecta como una razón por la cual otros, que no coinciden de

inmediato, deberían creer que lo fue. La diferencia es bastante simple. La rotura de la ventana provocó que usted viera al ladrón romperla, de modo que su observación es en verdad una evidencia de que la rompió. Pero sería absurdo pensar que la incorrección de la invasión de Iraq provocó que usted la considerara incorrecta. Para juzgar la invasión tal como lo hizo, usted recurrió a su arsenal de convicciones, educación y experiencia. Si por algún motivo quisiera defender su juicio, o sopesarlo con mayor cuidado, no podría mencionar lo que vio. Tendría que elaborar algo por la vía de un argumento moral.

Usted se sentiría desconcertado si alguien le dijera que, cuando usted expresa una opinión moral, en realidad no está diciendo nada. Que solo desahoga su mal humor, proyecta una actitud o declara cómo se propone vivir, de modo tal que sería un error pensar que lo que usted ha dicho tiene siquiera alguna aspiración de ser verdad. En respuesta a esa sugerencia, usted coincidiría en que cuando anuncia su opinión de que torturar es incorrecto también hace alguna de esas cosas o todas. A menos que sea insincero, muestra su desaprobación de la tortura e indica al menos algo acerca de sus actitudes morales más generales. Pero indicar o expresar esas emociones o compromisos es algo que usted hace al decir que la tortura es incorrecta, no en lugar de ello. Aun cuando sea insincero y no haga sino fingir sus convicciones y emociones, no deja de declarar, empero, que la tortura es incorrecta, y lo que dice es de todos modos verdadero aunque usted no lo crea.

Esta concepción corriente está empeñada en tomar el juicio moral al pie de la letra. Si la guerra de Iraq fue incorrecta, entonces es un hecho —algo que es cierto— que fue incorrecta. Es decir que según esta concepción, la guerra fue *realmente* incorrecta. Si sus gustos se inclinan por el drama y usted piensa que las guerras en procura de un cambio de régimen siempre son inmorales, podría decir que la incorrección de esas guerras es un rasgo fijo y eterno del universo. Por otra parte, conforme a la concepción corriente, las personas que creen que hacer trampa es incorrecto reconocen, en esa opinión, una fuerte razón para no trampear, así como para desaprobar a quienes lo hacen. Pero pensar que un acto es incorrecto no es lo mismo que no querer hacerlo: un pensamiento es un juicio, no un motivo. En la concepción corriente, las cuestiones generales sobre la base de la moral —lo que hace que un juicio moral específico sea verdadero— son en sí mismas cuestiones morales. ¿Es Dios el creador de toda la moral? ¿Puede algo ser incorrecto aun cuando todos piensan que es correcto? ¿La moral es relativa en función del lugar y el tiempo? ¿Puede algo ser correcto en un país o en una circunstancia pero incorrecto en otros? Estas cuestiones son abstractas y teóricas, pero siguen siendo cuestiones morales. Deben ser respondidas a partir de la conciencia y la convicción morales, al igual que en el caso de cuestiones más corrientes sobre lo correcto y lo incorrecto.

Preocupaciones

Esa es la serie de opiniones y supuestos que llamo concepción corriente. Supongo que, de manera más o menos irreflexiva, la mayoría de la gente sostiene esta concepción. Sin embargo, si usted tiene una predisposición filosófica, tal vez sostenga esta concepción corriente con cierta timidez y preocupación, porque puede experimentar algunas dificultades para responder a los desafíos filosóficos presentados en los párrafos que puse entre comillas al comienzo del capítulo. En primer lugar, quizá se preocupe por el tipo de entidades o propiedades que razonablemente podemos suponer contenidas en el universo. Los enunciados sobre el mundo físico deben su verdad al estado real de este: sus continentes, quarks y disposiciones. Podemos tener evidencia —muchas veces mediante la observación de instrumentos científicos — sobre cuál es ese estado real. Y podríamos decir que esa evidencia proporciona un argumento para nuestras opiniones sobre el mundo físico. Pero es este mismo, la manera concreta de girar de los quarks, y no las evidencias que podemos reunir, lo que determina si nuestras opiniones son efectivamente verdaderas o falsas. Nuestras evidencias podrían ser sumamente convincentes sin que pese a ello nuestras conclusiones dejaran de ser incorrectas, porque, en lo que respecta a los hechos en bruto, el mundo no es como creemos haber probado que es.

Sin embargo, si tratamos de aplicar estas conocidas distinciones a nuestras convicciones morales, surgen complicaciones. ¿En qué consisten los hechos morales? La concepción corriente insiste en que la verdad de los juicios morales no se deriva ni de los acontecimientos históricos, ni de las opiniones o emociones de la gente, ni de ninguna otra cosa del mundo físico o mental. Pero entonces, ¿qué *puede* hacer que una convicción moral sea verdadera? Si usted considera inmoral la guerra de Iraq, puede mencionar varios hechos históricos —que la guerra estaba destinada a causar un enorme sufrimiento y se desató sobre la base de una inteligencia evidentemente inadecuada, por ejemplo— que a su entender justifican su opinión. Pero es difícil imaginar cualquier estado distinto del mundo —cualquier configuración de "morones", por ejemplo— que pueda hacer verdadera su opinión moral de la manera como las partículas físicas pueden hacer verdadera una opinión física. Es difícil imaginar cualquier estado distinto del mundo del que la alegación planteada por usted pueda calificarse de *evidencia*.

En segundo lugar, hay un acertijo aparentemente independiente en cuanto a cómo podría pensarse que los seres humanos conocen las verdades morales, e incluso se forman creencias justificadas sobre ellas. La concepción corriente sostiene que la gente no cobra conciencia de los hechos morales de la misma manera en que cobra conciencia de los hechos físicos. Estos últimos dejan una marca en la mente humana: los percibimos o percibimos evidencias de ellos. Los cosmólogos estiman que las observaciones de sus enormes radiotelescopios han sido causadas por antiguas emisiones procedentes de los bordes del universo; los cardiólogos estiman que la forma de los registros de los electrocardiogramas ha sido causada por un corazón que late. Pero la concepción corriente insiste en que los hechos morales no pueden

generar ninguna impresión de sí mismos en la mente humana: el juicio moral no es una cuestión de percepción como sí lo es el juicio del color. ¿Cómo podemos entonces estar "en contacto con" la verdad moral? ¿Qué podría justificar el supuesto de que los diversos acontecimientos que conforman la alegación que usted hace sobre la guerra de Iraq abogan real y adecuadamente por su carácter moral o inmoral?

Estos dos acertijos —y otros que revelaremos más adelante— han alentado por siglos a los doctos eruditos y los grandes filósofos a rechazar diferentes aspectos de la concepción corriente. Calificaré de "escépticos" a quienes obran así, pero uso la palabra en un sentido especial para incluir a quienquiera que niegue que los juicios morales pueden ser objetivamente verdaderos; verdaderos, esto es, no en virtud de las actitudes o creencias que cualquiera tiene sino con prescindencia de ellas. Una forma nada sofisticada de ese escepticismo, a la que a menudo se da en llamar "posmodernismo", ha estado muy en boga en los irresolutos departamentos de las universidades occidentales: en los cuerpos docentes de historia del arte, literatura comparada y antropología, por ejemplo, y por un tiempo también en las facultades de Derecho.[3] Los devotos afirman que aun nuestras convicciones más seguras sobre lo que es correcto o perverso son meros emblemas ideológicos, meras insignias de poder, las meras reglas de los juegos locales de lenguaje que acertamos a jugar. Pero como veremos, muchos filósofos han sido más sutiles e inventivos en su escepticismo. En el balance de este capítulo distingo diferentes versiones del escepticismo filosófico en torno de la moral; en el resto de la primera parte nos concentramos en argumentos en favor de cada una de esas versiones.

Dos distinciones importantes

Escepticismo interno y externo

Dos distinciones son esenciales para seguir adelante con mi argumento; las expongo ahora con mayor detalle. La primera distingue, en materia de moral, el escepticismo interno del escepticismo externo. Supongo que las convicciones morales de la gente constituyen al menos una serie o sistema laxo de proposiciones interconectadas con un tema preciso: las personas tienen convicciones en diferentes niveles de abstracción acerca de lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo digno y lo indigno. Cuando un acertijo acerca de un asunto moral nos desconcierta, podemos traer a colación varias de esas convicciones: podemos apelar a convicciones más abstractas o generales para poner a prueba juicios más concretos sobre lo que hay que hacer o pensar. Quien se preguntara si es incorrecto terminar con un matrimonio desdichado podría reflexionar sobre problemas más generales respecto de lo que las personas deben a otras personas a quienes han pedido que confíen en ellas, por ejemplo, o sobre las

responsabilidades morales que acarrean los hijos. Podría luego contrastar su percepción de esas responsabilidades con lo que tal vez juzgara como la responsabilidad antagónica de hacer algo de su propia vida o las que creyera haber asumido con otra persona. Podemos decir que esa reflexión es interna a la moral porque pretende llegar a conclusiones morales a partir de supuestos más generales que son de por sí morales en su carácter y su tema. Ese tipo de reflexión moral también tiene en cuenta, desde ya, los hechos no morales corrientes: hechos relacionados con la repercusión del divorcio sobre el bienestar de los hijos, por ejemplo. Sin embargo, solo apela a esos hechos no morales al deducir las implicaciones concretas de afirmaciones morales más generales.

Pero alguien puede distanciarse de todo su arsenal de ideas morales y reflexionar sobre ellas en su conjunto. Puede hacer preguntas externas *sobre* sus valores morales o los de otras personas, en vez de hacer preguntas internas *de* valor moral. Entre ellas se cuentan las preguntas científicosociales: por ejemplo, si nuestras circunstancias económicas o de otro tipo explican por qué nos sentimos atraídos hacia convicciones morales que otras culturas con diferentes circunstancias rechazan. Esta distinción entre cuestiones internas y externas puede aplicarse a cualquier cuerpo de ideas. Distinguimos las proposiciones matemáticas, que son internas al dominio de la matemática, de las cuestiones referidas a la práctica de esta disciplina. Cuando preguntamos si por fin se ha demostrado el teorema de Fermat, hacemos una pregunta interna de la matemática; al inquirir si en la actualidad es más alto que antes el porcentaje de estudiantes que estudian cálculo, hacemos una pregunta externa sobre la matemática. Los filósofos utilizan un vocabulario diferente para trazar la misma distinción: distinguen entre cuestiones “sustantivas” o “de primer orden” dentro de un sistema de ideas y “metacuestiones” o cuestiones “de segundo orden” acerca de ese sistema. La afirmación de que torturar bebés es inmoral es una afirmación sustantiva y de primer orden; la hipótesis de que esta opinión es casi universalmente compartida es una metaafirmación o afirmación de segundo orden.

El escepticismo interno con respecto a la moral es un juicio moral sustantivo de primer orden. Apela a juicios más abstractos sobre la moral a fin de negar la verdad de ciertos juicios más concretos o aplicados. El escepticismo externo, por el contrario, pretende apoyarse íntegramente en enunciados externos de segundo orden sobre la moral. Algunos escépticos externos se apoyan en hechos sociales del tipo que he descripto antes: dicen, por ejemplo, que la diversidad histórica y geográfica de las opiniones morales muestra que ninguna de ellas puede ser objetivamente verdadera. Pero los escépticos externos más sofisticados se apoyan, como ya he señalado, en tesis metafísicas sobre el tipo de entidades que contiene el universo. Suponen que esas tesis metafísicas son enunciados externos acerca de la moral, y no juicios internos de moral. Así, como sugiere la metáfora, el escepticismo interno se sitúa dentro de la moral sustantiva y de primer orden, en tanto que el escepticismo externo es supuestamente arquimediano: se sitúa por encima de la moral y la juzga desde

afuera. Los escépticos internos no pueden ser escépticos hasta el final con respecto a la moral, porque deben suponer la verdad de alguna afirmación moral muy general para dejar sentado su escepticismo en relación con otras afirmaciones de ese carácter. Se apoyan en la moral para denigrarla. Los escépticos externos sí afirman su completo escepticismo acerca de la moral. Pueden denigrar la verdad moral, dicen, sin apoyarse en ella.

Escepticismo del error y del estatus

Necesitamos hacer una distinción más dentro del escepticismo externo: entre el escepticismo del error y el escepticismo del estatus. Los escépticos del error sostienen que todos los juicios morales son falsos. Uno de ellos podría interpretar que la concepción corriente supone la existencia de entidades morales: que el universo no contiene solo quarks, mesones y otras partículas físicas diminutas, sino también lo que yo he llamado "morones", partículas especiales cuya configuración podría hacer verdadero que no debe torturarse a los bebés y que las invasiones militares no inevitables en procura de un cambio de régimen son inmorales. Ese escéptico tal vez declarara a continuación que, como no hay partículas morales, es un error decir que es incorrecto torturar a los bebés o que fue inmoral invadir Iraq. Esto no es escepticismo interno, porque, en su búsqueda de autoridad, no pretende siquiera apoyarse en juicios morales contrafácticos. Es escepticismo externo, porque solo pretende apoyarse en una metafísica neutral desde el punto de vista de los valores: su único respaldo es la afirmación metafísica de que no hay partículas morales.

Los escépticos del estatus no están de acuerdo: su escepticismo con respecto a la concepción corriente va por otro camino. La concepción corriente toma los juicios morales como descripciones del estado real de las cosas: son afirmaciones de un hecho moral. Los escépticos de quienes hablamos ahora niegan ese estatus al juicio moral: creen que es un error tratarlos como descripciones, porque no describen nada. Estos escépticos del estatus distinguen entre la descripción y otras actividades como toser, expresar emociones, emitir una orden o abrazar un compromiso, y sostienen que expresar una opinión moral no es describir, sino algo que pertenece a este último grupo de actividades. En consecuencia, no dicen, como sí lo hacen los escépticos del error, que la moral es una empresa mal concebida. Dicen que es una empresa malentendida.

El escepticismo del estatus experimentó una rápida evolución durante el siglo XX. Las formas iniciales eran toscas: A. J. Ayer, por ejemplo, en su famoso librito *Lenguaje, verdad y lógica*, insistía en que los juicios morales no se diferencian de otros vehículos para dar rienda suelta a las emociones. Quien declara que la evasión impositiva es incorrecta no hace, en sustancia, otra cosa que gritar: "¡Abajo la evasión impositiva!".[4] Versiones ulteriores de esta rama del escepticismo ganaron en sofisticación. Richard Hare, por ejemplo, cuya obra fue de

mucha influencia, consideraba que los juicios morales eran órdenes disfrazadas y generalizadas.[5] “Hacer trampa es incorrecto” debe entenderse como “no hagas trampas”. Para Hare, sin embargo, la preferencia expresada por un juicio moral es muy especial: su contenido es universal, de modo que engloba en la forma que asume a todas las personas situadas, incluido el hablante. Con todo, el análisis de Hare sigue estando en la órbita del escepticismo del estatus, porque, como las bocanadas de emoción de Ayer, sus expresiones de preferencias no son aspirantes ni a la verdad ni a la falsedad.

Estas primeras versiones escondían su escepticismo en la manga. Hare decía que no cometería un error moral el nazi que, de descubrir su propia judeidad, se aplicara a sí mismo los rigores que promueve para los judíos. Ya más entrado el siglo, el escepticismo externo se tornó más ambiguo. Allan Gibbard y Simon Blackburn, por ejemplo, se han autodenominado, en distintas ocasiones, “no cognitivistas”, “expresivistas”, “proyectivistas” y “cuasirrealistas”, lo cual sugiere una marcada discrepancia con la concepción corriente. En opinión de Gibbard, hay que entender que el juicio moral expresa la aceptación de un plan de vida: no “creencias con tal y cual contenido”, sino más bien “sentimientos o actitudes, tal vez, o preferencias universales, estados de aceptación de normas, o estados de planificación”.[6] Pero tanto Blackburn como Gibbard se afanan en mostrar, según su perspectiva, cómo un expresivista que hace suya esta concepción de los juicios morales puede, no obstante, hablar razonablemente de estos como verdaderos o falsos, y también puede remedar en otros aspectos, más complejos, el modo como las personas que defienden la concepción ordinaria hablan de las cuestiones morales. Sin embargo, insisten en tratar esas afirmaciones de verdad como parte de una actividad que, con todo, es diferente de describir cómo son las cosas.

Escepticismo interno

Como los escépticos internos se apoyan en la verdad de las afirmaciones morales sustantivas, solo pueden ser escépticos parciales del error. No hay escepticismo interno del estatus. Los escépticos internos difieren entre sí por el alcance de su escepticismo. En algunas de sus versiones, este, en su variante interna, está bastante circunscripto y es tópico. Muchas personas creen, por ejemplo, que las elecciones hechas por las parejas adultas sobre la mecánica del sexo no plantean problemas morales: consideran falsos todos los juicios que condenan ciertas elecciones sexuales. Fundan este escepticismo limitado en opiniones positivas sobre lo que torna incorrectos o correctos los actos; no creen que los pormenores del sexo consensual entre adultos, sea heterosexual u homosexual, tengan características benéficas o maléficas. Otras personas son escépticos internos del error en cuanto al lugar de la moral en la política exterior. Les parece carente de sentido suponer que la política comercial de una nación pueda ser moralmente correcta o incorrecta. Rechazan los juicios morales positivos

que muchos otros sostienen —que la política estadounidense en América Latina ha sido con frecuencia injusta, por ejemplo—, y fundan ese rechazo en el juicio moral más general de que los funcionarios de una nación siempre deben actuar en función exclusiva de los intereses de sus conciudadanos.

Otras versiones del escepticismo interno del error son mucho más amplias, y algunas casi globales porque rechazan todos los juicios morales, salvo los contrafácticos. La opinión popular que mencioné —a saber, que como Dios no existe, nada es correcto o incorrecto— es un elemento del escepticismo interno global; se basa en la convicción moral de que una voluntad sobrenatural es el único fundamento posible de la moral positiva. Una opinión más moderna, la de que la moral está vacía porque todos los comportamientos humanos son causalmente determinados por acontecimientos previos que nadie puede controlar, también es internamente escéptica; se basa en la convicción moral de que es injusto censurar a la gente o hacerla responsable de comportamientos que no tenía manera alguna de evitar. (Consideramos esta popular convicción moral en el capítulo x.) Otra opinión hoy popular sostiene que ninguna afirmación moral universal es sólida, porque la moral es relativa a la cultura; también este punto de vista es internamente escéptico porque se funda en la convicción de que la moral solo surge de las prácticas de comunidades específicas. Una forma más de escepticismo interno global señala que los seres humanos son partes increíblemente pequeñas y evanescentes de un universo inconcebiblemente vasto y duradero, y llega a la conclusión de que, de un modo u otro, nada de lo que hagamos importa, ni en lo moral ni en otros aspectos.[7] Es cierto, las convicciones morales en las que se basan estos ejemplos de escepticismo interno global son convicciones contrafácticas: suponen que las afirmaciones morales positivas que rechazan serían válidas si se cumplieran algunas condiciones, a saber, si hubiera un dios, las convenciones morales fueran uniformes a través de las culturas o el universo fuese mucho más pequeño. De todos modos, aun estas convicciones contrafácticas son juicios morales sustantivos.

No tengo nada contra ninguna forma de escepticismo interno en esta parte del libro. El escepticismo interno no niega lo que quiero dejar establecido: que los desafíos filosóficos a la verdad de los juicios morales son en sí mismos teorías morales sustantivas. No niega —al contrario, supone— que los juicios morales son capaces de verdad. Más adelante nos ocuparemos en abundancia del escepticismo interno, porque mis afirmaciones positivas sobre la moral personal y política presumen que ninguna de sus formas globales es correcta. Sin embargo, deberíamos ahora señalar al menos una distinción importante que con frecuencia se pasa por alto. Debemos distinguir el escepticismo interno de la incertidumbre. Puedo no tener certeza respecto de si el aborto es incorrecto: tal vez me parezca que los argumentos de ambos bandos son razonables y no sepa cuál, si lo hay, es más sólido. Pero incertidumbre no es lo mismo que escepticismo. La incertidumbre es una posición por defecto: si no tengo una convicción firme ni en uno ni en otro sentido, entonces tengo incertidumbre. El escepticismo,

en cambio, no es una posición por defecto: para la tesis escéptica de que la moral no tiene nada que ver con el aborto necesito un argumento tan sólido como para cualquier concepción positiva de la cuestión. En el capítulo V volvemos a la importante distinción entre escepticismo e incertidumbre.

El atractivo del escepticismo del estatus

Ambas formas de escepticismo externo —la del error y la del estatus— difieren de las teorías biológicas y científico sociales que antes mencioné. Las teorías neodarwinianas sobre el desarrollo de las creencias e instituciones morales, por ejemplo, son externas, pero de ningún modo escépticas. No hay inconsistencia en la adhesión al siguiente grupo de opiniones: *1)* una condena connatural del asesinato tenía valor de supervivencia en las sabanas ancestrales; *2)* este hecho figura en la mejor explicación de la causa por la que la condena moral del asesinato está tan extendida a lo largo de la historia y a través de las culturas, y *3)* es objetivamente cierto que el asesinato es incorrecto desde un punto de vista moral. Las dos primeras son afirmaciones antropológicas y la tercera es moral; no puede haber conflicto en este tipo de combinación de lo moral con lo antropológico.[8] Así las cosas, los escépticos externos no pueden apoyarse exclusivamente en la antropología o cualquier otra ciencia biológica o social. Se apoyan en un tipo muy diferente de teoría putativamente externa: en teorías filosóficas acerca de lo que hay en el universo o sobre las condiciones en las cuales puede estimarse que las personas se forman una creencia responsable.

En un aspecto, el escepticismo interno y el escepticismo externo muestran un agudo contraste. El escepticismo interno sería autofrustrante si negara que los juicios morales son aspirantes a la verdad; no puede apoyarse en ninguna metafísica chispeante que tenga esa consecuencia. Por su parte, el escepticismo externo no puede dejar que ningún juicio moral se yerga como aspirante a la verdad: debe mostrar que todos son un error o tienen un estatus que excluye la posibilidad de que sean verdaderos. Si exceptuara de su campo de acción escéptico algún juicio moral sustantivo, el escepticismo externo sería inmediatamente autofrustrante.

En otro aspecto, empero, el escepticismo interno y el escepticismo externo del error son similares. El escepticismo interno juega en serio. Tiene implicaciones directas para la acción: si alguien es internamente escéptico en lo concerniente a la moral sexual, no será coherente si censura a la gente por sus elecciones sexuales o presiona para ilegalizar la homosexualidad por razones morales. Si cree que la moral está muerta porque no hay dios, no debe proscribir a los otros por su mal comportamiento. El escepticismo externo del error también juega en serio: a un escéptico del error acaso le disguste la guerra en Iraq, pero no puede afirmar que la invasión estadounidense fue inmoral. Los escépticos externos del estatus, por el contrario, insisten en que su forma de escepticismo es neutral en lo tocante a las afirmaciones y controversias morales y les permite entregarse a la condena moral con tanto fervor como

cualquier hijo de vecino. Supongamos que concluimos, con el escéptico del estatus, que las afirmaciones morales no son más que proyecciones de la emoción en un mundo moralmente yermo. Habremos cambiado de opinión sobre el estatus de nuestras convicciones morales, pero no sobre su contenido. Podemos seguir insistiendo en que el terrorismo siempre es incorrecto o en que a veces se justifica, o proponiendo o negando cualquier otra opinión moral que contemplemos. Los escépticos del estatus recién mencionados (suponiendo que sean escépticos) incluso nos permiten insistir en que nuestras convicciones son objetivamente verdaderas. Solo nos decimos (en silencio, para no aminorar las repercusiones de lo que decimos en voz alta) que al insistir de ese modo no hacemos sino proyectar actitudes más complejas.

Esta aparente neutralidad da al escepticismo del estatus un seductor atractivo. Dije antes que algunos se sienten turbados por los desafíos filosóficos que he descripto. No podemos creer en los "morones". Y tenemos otras razones para escapar al atrevido aserto de la verdad de nuestras creencias morales: parece arrogante, frente a una gran diversidad cultural, pretender que todos los que discrepan de nosotros están equivocados. Con todo, parece estar descartada cualquier forma de escepticismo del error. No podemos realmente creer que desde un punto de vista moral no haya nada objetable en los atentados suicidas, el genocidio, la discriminación racial o la clitoridectomía forzosa. El escepticismo externo del estatus ofrece a las personas así atormentadas exactamente lo que quieren. Es agradablemente ecuménico. Permite a sus partidarios ser en lo metafísico y lo cultural tan humildes como el que más y abandonar toda pretensión acerca de la verdad última de su moral e incluso de la superioridad de esta sobre otras. Pero les permite hacerlo sin que dejen de abrigar sus convicciones con tanto entusiasmo como siempre, y denunciar el genocidio, el aborto, la esclavitud, la discriminación de género o las trampas a la seguridad social con todo el vigor de que antes daban muestras. Solo necesitan decir que han revisado su parecer, no en cuanto a la sustancia sino en cuanto al estatus de sus convicciones. Ya no afirman que estas reflejan una realidad externa. Pero aún las sostienen con la misma intensidad. Pueden estar tan dispuestos a pelear y hasta a morir por sus creencias como siempre lo han estado, pero ahora con una diferencia. Pueden tener sus convicciones morales y también perderlas. Richard Rorty llamó "ironía" a ese estado de ánimo.[9]

El escepticismo externo del estatus es hoy, por lo tanto, mucho más popular entre los filósofos académicos de lo que jamás lo han sido el escepticismo interno global o el escepticismo externo del error, y es él el que ha infectado la vida intelectual contemporánea. Me concentraré entonces en esa forma de escepticismo, pero pretendo que mis argumentos de los próximos capítulos abarquen todas las formas de escepticismo externo y, en rigor, de lo que acaso parezca la concepción opuesta: a saber, que podemos tener razones no morales externas para creer que nuestras opiniones morales pueden ser verdaderas. (Como esta última afirmación recibe a menudo el nombre de "realismo" filosófico, en ocasiones me referiré

como “realistas” a quienes la sostienen.) La filosofía no puede impugnar ni convalidar ningún juicio de valor mientras se mantenga completamente al margen del dominio de ese juicio. El escepticismo interno es el único juego escéptico en la ciudad. Tal vez no sea ni verdadero ni falso que el aborto es perverso o que la Constitución estadounidense condena toda preferencia racial o que Beethoven fue un artista creativo más grande que Picasso. Pero si es así, no se debe a que no pueda haber una respuesta correcta a esas cuestiones por razones previas o externas al valor, sino a que esa *es* la respuesta correcta internamente, como cuestión de juicio moral, legal o estético sólido. (Exploro esa posibilidad en el capítulo V.) No podemos ser escépticos hasta el final en lo que respecta a ningún dominio de valor.

¿Decepción?

He tratado de responder a las dos preguntas que, según dije, hacen vacilar a la gente acerca de la concepción corriente: ¿qué hace que un juicio moral sea verdadero? ¿Cuándo se justifica que consideremos verdadero un juicio moral? Mi respuesta a la primera es que los juicios morales son verdaderos, cuando lo son, por obra de un argumento moral adecuado en favor de su verdad. Esta respuesta, claro está, suscita una nueva pregunta: ¿qué hace que un argumento moral sea adecuado? La respuesta debe ser: otro argumento moral en favor de su adecuación. Y así sucesivamente. Con ello no quiero decir que un juicio moral llega a ser verdadero gracias a los argumentos que, de hecho, se plantean en su favor: esos argumentos tal vez no sean adecuados. Tampoco quiero decir que sea verdadero por ser congruente con otros juicios morales. En el capítulo VI sostengo que la coherencia es una condición necesaria pero no suficiente de la verdad. No podemos decir nada más de utilidad que lo que recién he dicho: lo que hace un juicio moral verdadero es una alegación adecuada de su verdad.

¿Cuándo se justifica que supongamos verdadero un juicio moral? Mi respuesta: cuando se justifica que pensemos que nuestros argumentos para sostenerlo verdadero son argumentos adecuados. Es decir, tenemos exactamente las razones para considerar que estamos en lo correcto en nuestras convicciones para considerar correctas esas convicciones. Acaso esto parezca de escasa ayuda, dado que no permite una verificación independiente. Quizás usted se haya acordado de ese lector de Wittgenstein que, al dudar de lo que leía en el diario, compró otro ejemplar para verificarlo. Sin embargo, ese lector no actuó con responsabilidad, y nosotros sí podemos hacerlo. Podemos preguntarnos si hemos reflexionado sobre los problemas morales de la manera correcta. ¿Cuál es esa manera? Doy una respuesta en el capítulo VI. Pero vuelvo a destacar allí que una teoría de la responsabilidad moral es en sí misma una teoría moral: forma parte de la misma teoría moral general que las opiniones cuya responsabilidad está destinada a verificar. ¿Responder de esta manera a la pregunta sobre las razones implica un razonamiento circular? Sí, pero no más circular que la confianza que

depositamos en parte de nuestra ciencia para que elabore una teoría del método científico destinada a verificar nuestra ciencia.

Estas respuestas a las dos antiguas preguntas sorprenderán como decepcionantes a muchos lectores. Creo que esta actitud tiene dos razones: una, un error, y otra, un aliento. Primero el error: mis respuestas decepcionan porque las antiguas preguntas parecen esperar otra clase de respuesta. Esperan respuestas que se ubiquen fuera de la moral para encontrar una explicación no moral de la verdad y la responsabilidad morales. Pero esa expectativa es confusa: se apoya en una incapacidad de captar la independencia de la moral y otras dimensiones del valor. Cualquier teoría que explique qué es lo que hace verdadera una convicción moral o cuáles son buenas razones para aceptarla debe ser en sí misma una teoría moral y, por ende, incluir una premisa o presuposición moral. Los filósofos demandaron durante mucho tiempo una teoría moral que no fuera una teoría moral. Pero si queremos una auténtica ontología o epistemología moral, debemos construirla desde adentro de la moral. ¿Quiere usted algo más? Espero mostrarle que ni siquiera sabe qué más podría querer. Y espero que llegue a considerar estas respuestas iniciales no decepcionantes sino esclarecedoras.

La segunda y más alentadora explicación de la insatisfacción que usted siente es que mis respuestas son demasiado abstractas y están demasiado comprimidas: apuntan a la nueva teoría moral que necesitamos, pero no la exponen. La sugerencia de que una proposición científica es verdadera si se ajusta a la realidad es en rigor tan circular y opaca como mis dos respuestas. Parece más útil porque la ofrecemos contra el telón de fondo de una ciencia de enorme e impresionante magnitud que da a la idea del ajuste a la realidad un contenido sustancial: creemos saber cómo decidir si un poco de química resuelve esa cuestión. Necesitamos la misma estructura y complejidad para una ontología moral o una epistemología moral: necesitamos mucho más que la mera afirmación de que lo que torna verdadera a la moral es un argumento adecuado. Necesitamos una teoría más sobre la estructura de los argumentos adecuados. Necesitamos no solo la idea de responsabilidad moral, sino alguna explicación que diga en qué consiste.

Estos proyectos son para la segunda parte. En ella sostengo que debemos tratar el razonamiento moral como una forma de razonamiento interpretativo, y que solo podemos alcanzar la responsabilidad moral si apuntamos a la explicación más exhaustiva que podamos lograr de un sistema más amplio de valor en el cual figuren nuestras opiniones morales. Esa meta interpretativa proporciona la estructura del argumento adecuado. Define la responsabilidad moral. No garantiza que los argumentos que construimos de esa manera sean adecuados; no garantiza la verdad moral. Pero cuando consideremos adecuados nuestros argumentos, después de ese tipo de reflexión exhaustiva, nos habremos ganado el derecho a vivir sobre la base de ellos. ¿Qué nos impide, entonces, afirmar nuestra certeza de que son verdaderos? Solo nuestra sensación, confirmada por una vasta experiencia, de que quizá se encuentren mejores argumentos interpretativos. Debemos tener la precaución de respetar la

distancia entre la responsabilidad y la verdad. Pero no podremos explicar esa distancia a menos que apelemos una vez más a la idea del buen y mejor argumento. No podemos escapar a la independencia de la moral, por más denodada que sea nuestra lucha. Cada esfuerzo que hacemos por encontrar una puerta trampa que nos saque de la moral confirma que aún no hemos entendido qué es la moral.

III. EL ESCEPTICISMO EXTERNO

UNA AFIRMACIÓN IMPORTANTE

En el capítulo I dije que el escepticismo moral es en sí mismo una postura moral. La afirmación es importante y ha sido y será severamente cuestionada. Si es verdad, el escepticismo externo fracasa por sí solo. El escéptico externo del error sostiene que todos los juicios morales son objetivamente falsos, y el escéptico externo del estatus, que los juicios morales ni siquiera pretenden ser verdaderos. Cada uno de ellos se contradice si su propio juicio escéptico es de por sí un juicio moral; sin duda debe reivindicar la verdad de su posición filosófica. De modo que mi afirmación es filosóficamente muy ventajosa, tanto en general como para los argumentos ulteriores de esta parte del libro. Incluso la mayoría de los filósofos que insisten en que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos discreparán de ella.[1] En consecuencia, debo actuar con cierto cuidado en su explicación y defensa.

El lector tal vez considere que insistir en que un enunciado filosófico que niega la existencia de propiedades morales plantea en sí mismo una afirmación moral es una actitud digna de Pickwick. Y tal vez proponga estas analogías: la observación de que la astrología es una patraña no es en sí misma una afirmación astrológica, y el ateísmo no es una postura religiosa. Eso depende, empero, de cómo decidamos definir estas categorías. Si decimos que son astrológicos los juicios que afirman o presuponen cierta influencia planetaria sobre la vida humana, la proposición de que la astrología es una patraña, que niega cualquier tipo de influencia semejante, no es entonces un juicio astrológico. Sin embargo, si definimos como astrológico el juicio que describe el carácter y la extensión de la influencia planetaria, el enunciado de que esa influencia no existe es entonces, en verdad, un juicio astrológico. Si definimos como religiosa la postura que presupone la existencia de uno o más seres divinos, el ateísmo no es entonces una postura religiosa. Pero si la definimos como la que ofrece una opinión sobre la existencia o las propiedades de los seres divinos, entonces el ateísmo es sin duda una postura religiosa.

La cosmología es un dominio del pensamiento: una parte de la ciencia, entendida en términos más generales. Podemos preguntarnos: ¿qué es verdadero y qué es falso en ese dominio? Vale decir, ¿qué es verdadero o falso cosmológicamente hablando? El escepticismo en relación con la astrología y Dios delimita nuestras respuestas a esa pregunta: estas se refieren al problema de cuáles son las fuerzas existentes en nuestro universo. Difícilmente podamos decir: “Como somos ateos, insistimos en que nada es verdad, cosmológicamente hablando”. Hemos ofrecido, basados en nuestro ateísmo, una opinión sobre lo que es verdadero en ese dominio. La moral también es un dominio. Sus tópicos, podríamos decir,

incluyen estas preguntas: ¿tienen las personas responsabilidades categóricas por otras personas, esto es, responsabilidades que no dependen de lo que ellas quieran o piensen? Si las tienen, ¿cuáles son esas responsabilidades categóricas? Una persona toma partido sobre estos problemas cuando afirma que los ricos tienen el deber de ayudar a los pobres. Otra persona se inclina por una posición contraria cuando niega que los ricos tengan una obligación de ese tipo porque, dice, los pobres han causado su propia pobreza. Una tercera persona adopta una forma más general de esa segunda posición si declara que nadie tiene nunca una obligación moral porque las obligaciones morales solo podrían ser creadas por un dios, y no lo hay. Una cuarta persona aduce que nadie tiene nunca una obligación moral porque no existen las entidades peculiares que puedan constituirla. Los últimos dos escépticos proponen diferentes tipos de razones, pero el estado de cosas que cada uno de ellos proclama válido es el mismo. El *contenido* de las dos afirmaciones —lo que los distintos escépticos afirman que sucede, moralmente hablando— es el mismo. Ambos escépticos, no solo el tercero, hacen una afirmación moral y, en consecuencia, no pueden, de modo consistente, declarar que no hay afirmaciones morales verdaderas. Compárese: podríamos decir que ninguna afirmación hecha por nadie sobre la forma o el color de los unicornios es verdadera porque los unicornios no existen. Pero no podemos entonces declarar que ninguna proposición de la zoología de los unicornios puede ser verdadera.

Como dije en el capítulo I, los filósofos morales han insistido de forma característica en una distinción fundamental entre los juicios morales y los juicios filosóficos sobre los juicios morales. Russ ShaferLandau afirma que la distinción es evidente en otros campos: “No hacemos matemática cuando inquirimos sobre la ontología de los números.

Podemos mantenernos al margen de las disputas teológicas y aun así indagar en los supuestos básicos de la doctrina religiosa”.[2] Pero muchos filósofos de la matemática sí creen que hacemos matemática cuando declaramos que los números existen.[3] Y es indudable que no nos mantenemos al margen de la disputa religiosa cuando insistimos en que no hay ningún dios. Al contrario, nos situamos en el centro de esa disputa. La distinción que filósofos como Shafer-Landau tienen en mente es a lo sumo semántica. Considérese: “Las víctimas de accidentes automovilísticos no pueden obtener una indemnización a menos que alguien haya sido negligente” y “El derecho de responsabilidad civil aplica la doctrina según la cual ‘no hay responsabilidad sin culpa’”. En cierto sentido, el segundo enunciado se refiere a enunciados como el primero, pero es de por sí, no obstante, un juicio legal. Podemos tratar las teorías morales escépticas de la misma manera, como teorías sobre juicios morales más detallados, pero también son, pese a ello, juicios morales. Shafer-Landau agrega: “Podemos dejar nuestros libros de gramática a un lado y aun así preguntar si la facilidad gramatical es innata”. Sí, porque esta última pregunta es biológica y no gramatical. No hay concepción de la biología que discrepe con las opiniones sobre la gramática correcta. Pero al escepticismo moral no le queda otro camino que ser moral.

Algunos filósofos han descubierto lo que a su entender es un error en mi argumento: padezco un bloqueo mental, creen, en lo referido a las posibilidades de negación.[4] En opinión de esos filósofos, un escéptico externo sostiene que los actos no son moralmente obligatorios y no están prohibidos *ni* permitidos. No hay duda de que esto no delimita una postura moral; antes bien, se niega por completo a hacer una afirmación moral, sea la que fuere. De modo que yo estoy equivocado, dicen, al suponer que el escepticismo externo es en sí mismo una postura moral.

Considérese esta conversación:

A: El aborto es moralmente perverso: siempre, en todas las circunstancias, tenemos una razón categórica —una razón que no depende de lo que nadie quiera o piense— para impedirlo y condenarlo.

B: Al contrario. En algunas circunstancias, el aborto es moralmente obligatorio. Las madres adolescentes solteras y sin recursos tienen una razón categórica para abortar.

C: Los dos están equivocados. El aborto nunca es moralmente obligatorio o moralmente prohibido. Nadie tiene una razón categórica para ninguna de las dos direcciones. Siempre es permisible y nunca obligatorio, como cortarse las uñas.

D: Los tres están equivocados. El aborto jamás está moralmente prohibido, y tampoco es moralmente obligatorio *ni* moralmente permisible.

A, B y C hacen afirmaciones morales. ¿También D? Como no está claro lo que quiere decir con su misteriosa afirmación, le pedimos que se explaye.

Acaso diga en primer lugar: “Cualquier proposición que suponga la existencia de algo que no existe es falsa. O (como a veces pienso) ni verdadera ni falsa. A, B y C asumen que los deberes morales existen. Pero no hay nada de eso, de modo que ninguno de ellos formula un enunciado verdadero”. D ha sido víctima de los “morones” o, mejor, de su falta. Si hay “morones”, y hacen que las afirmaciones morales sean verdaderas o falsas, podríamos imaginar que ellos, como los quarks, tienen colores. Un acto solo está prohibido si hay “morones” rojos en las cercanías; solo es obligatorio si hay verdes, y solo es permisible si hay amarillos. De manera que D declara que, como no hay “morones” en absoluto, el aborto no está prohibido, no es obligatorio y no es permisible. Su supuesto de que no hay “morones”, insiste, no es de por sí una afirmación moral. Es una afirmación perteneciente a la física o la metafísica. Pero D ha incurrido en un grave malentendido de la situación conversacional. A, B y C, cada uno por su lado, han hecho una afirmación sobre las razones de cierto tipo —razones categóricas— que la gente tiene o no tiene. La afirmación de D de que no hay deberes implica que nadie tiene jamás una razón de ese tipo. Por fuerza, entonces, D expresa una postura moral; coincide con C y no puede decir, sin caer en una contradicción, que lo que C dice es falso (o no es ni verdadero ni falso).

D podría decir: “A, B y C se apoyan en la existencia de ‘morones’ para respaldar su afirmación”. Pero no hacen nada parecido. Aun cuando A crea que hay “morones”, no aludirá a su existencia y su color como argumentos en su favor. Tiene argumentos de muy distinto tipo: que el aborto es un insulto a la dignidad de la vida humana, por ejemplo. Pero, una vez más, para ser generosos con D, supongamos que A, B y C, personas poco comunes, mencionan los “morones” como argumentos. La alegación de D no extrae ningún beneficio de ello. Lo que importa no son los argumentos planteados por el trío, sino lo que afirman como conclusiones de esos argumentos. Reiterémoslo: cada uno hace una afirmación sobre las razones categóricas que la gente tiene o no tiene con referencia al aborto. El producto de los diversos argumentos de D, sean cuales fueren, es una afirmación del mismo tipo. D estima que esas razones no existen y, por lo tanto, discrepa de A y B y concuerda con C. Su afirmación es mucho más general que la de C, pero la incluye. Ha tomado una posición con respecto a una cuestión moral: ha adoptado una postura moral sustantiva de primer orden.

Ahora, D se rectifica: “No debería haber dicho que las afirmaciones de A, B y C son falsas, o que no son ni verdaderas ni falsas. Debería haber dicho que no tienen absolutamente ningún sentido: no puedo entender qué quieren decir al afirmar o negar las razones categóricas. Todo esto me resulta un galimatías”. La gente suele decir que una proposición no tiene sentido cuando en realidad solo se refiere a que es tonta o evidentemente incorrecta. Si eso es lo que D quiere decir ahora, no ha modificado su enfoque; no ha hecho sino hacerlo más enfático. ¿Qué otra cosa podría querer decir? Tal vez, que cree que los otros se contradicen al afirmar algo imposible, como si dijeran ver un círculo cuadrado en un banco de plaza. Eso modifica su argumento pero no su conclusión. Si D piensa que las razones categóricas son imposibles, piensa, una vez más, que nadie tiene una razón categórica para nada. No deja de adoptar una postura moral. Un intento más. Quizá quiera decir que lo dicho por los otros le parece literalmente incomprensible. Admite que parecen tener un concepto que a él le falta; no puede traducir lo que ellos dicen a un lenguaje que él entienda. Esto, desde luego, es disparatado: él sabe muy bien lo que A, B, y C quieren decir sobre las responsabilidades morales de la gente. Pero si insiste en que no entiende, deja de ser escéptico, del tipo que fuere. No puede ser escéptico en un lenguaje que no entiende.

El mensaje de todo esto parece claro. Cuando uno hace un enunciado sobre las responsabilidades morales de la gente, declara cómo están —moralmente hablando— las cosas. No hay modo de rodear o escapar a la independencia del valor. Supongamos ahora, con todo, que la réplica de D es muy diferente. “Quiero decir que los argumentos de los dos bandos en el problema del aborto están en un equilibrio tan uniforme que no hay una respuesta correcta a la pregunta de si el aborto está prohibido, es obligatorio o es permisible. Cada una de esas afirmaciones supone que los argumentos en favor de su postura son más fuertes que los de la otra, y eso es falso.” En el capítulo v hago hincapié en la diferencia entre carecer de certeza en cuanto a la respuesta correcta a alguna pregunta y creer que no hay respuesta

correcta: que la cuestión está indeterminada. D, en este nuevo razonamiento, tiene en mente la indeterminación: por eso dice que todas las otras posturas son falsas, no solo inconvincentes. Ahora, su postura es sin lugar a dudas una afirmación moral sustantiva. Finalmente, discrepa efectivamente de C, al igual que de A y B, pero discrepa de los tres porque sostiene una cuarta opinión moral. Evalúa la fortaleza de las tres opiniones morales y comprueba que ninguna es más fuerte que las otras. Esa es una forma de escepticismo, pero de escepticismo interno.

El principio de Hume

Si, como sostengo, cualquier escepticismo moral es en sí mismo una afirmación moral sustantiva, se deduce que el escepticismo moral externo se contradice de la manera que he señalado. También transgrede el principio de la epistemología moral que he llamado principio de Hume. Este enuncia que ninguna serie de proposiciones sobre el modo en que el mundo es, como cosa científica o metafísica, puede presentar por sí sola una alegación convincente —sin un juicio de valor oculto en sus intersticios— en respaldo de una conclusión sobre el deber ser de ese mundo. El principio de Hume me parece evidentemente cierto. Considérese este intento de transgredirlo: "Jack está sufriendo mucho y para ti sería fácil ayudarlo. En consecuencia, por esa sola razón, tienes el deber moral de prestarle ayuda". Si este, tal y como se presenta, es un buen argumento, debe intervenir entonces algún principio acerca de qué hace bueno a un argumento. ¿Cuál es ese principio? No puede ser ninguna forma de inducción o generalización, porque estas supondrían que uno ha tenido un deber moral en el pasado, y eso es un supuesto moral. No puede ser un principio de deducción o vinculación semántica. Hace falta otra cosa, y esa otra cosa debe ser algo —una premisa oculta o un supuesto sobre la naturaleza del buen razonamiento moral— que esté imbuido de fuerza moral.

Sí, el hecho de que alguien frente a nosotros muestre a las claras que está sufriendo mucho parece ser por sí solo una razón por la cual, de poder, deberíamos ayudarlo. No hace falta decir nada más. Pero supongo que pensamos eso porque aceptamos naturalmente, como algo que huelga decir, una responsabilidad general de ayudar a las personas en grave necesidad cuando nos resulta fácil hacerlo. Supongamos que hacemos explícito que no nos apoyamos en ninguno de esos supuestos morales antecedentes. Declaramos que no tenemos opinión alguna, ni en uno ni en otro sentido, sobre ninguna responsabilidad general de ayudar a la gente que sufre en circunstancias como esas. Nos limitamos a destacar que, en este caso, el sufrimiento que tenemos frente a nosotros, sin ningún supuesto adicional de aquel tipo, nos impone por su propia cuenta una responsabilidad moral. Lo que queremos decir se torna entonces no obvio sino opaco.

Algunos filósofos han propuesto una objeción diferente.[5] El principio de Hume, coinciden, muestra en efecto que una serie de hechos no morales no pueden, por sí solos, establecer una

afirmación moral. Pero de ello no se deduce que los hechos no morales no puedan, por sí solos, desbaratar una afirmación moral. De modo que el escepticismo externo, que busca únicamente desbaratar, puede tener éxito a pesar del principio de Hume. Pero este rescate fracasa si, como sostengo, el escepticismo es en sí mismo una postura moral. Desbaratar la afirmación moral según la cual la gente tiene el deber de no hacer trampa es lo mismo que establecer la afirmación moral de que no es verdad que tengan ese deber. El principio de Hume ha sido objeto de otros cuestionamientos; ninguno de ellos me parece exitoso.[6]

Desde luego, el principio de Hume no proscribe las numerosas disciplinas —sociología, psicología, primatología, genética, ciencias políticas y el sentido común— que estudian la moral como un fenómeno social y psicológico. Tampoco proscribe lo que a mi modo de ver forma al menos parte del proyecto del propio Hume: la historia natural del sentimiento y la convicción morales. Podemos aprender mucho de la moral y de nosotros mismos si prestamos atención a los hechos relacionados con lo que es y ha sido. Podemos especular sobre por qué algunas convicciones morales son populares en algunas culturas y comunidades y no en otras; sobre las variadas formas de influencia y presión que han demostrado su eficacia en la perpetuación de esas convicciones como normas sociales; sobre el momento y el modo en que los niños se vuelven sensibles a la afirmación y la censura morales; sobre por qué ciertas opiniones morales son casi universales entre los seres humanos y sobre la manera en que las circunstancias económicas de una comunidad, entre otros factores, se correlacionan con el contenido de las convicciones morales vigentes en ella.

Todas estas cuestiones son importantes y fascinantes y se han expuesto, claro está, con mucha más precisión de lo que yo acabo de hacerlo. Las distingo en su totalidad, sin embargo, de la pregunta que ahora tenemos frente a nosotros, una pregunta que de ordinario nos resulta de mucho más interés: ¿qué opiniones morales son verdaderas? El principio de Hume solo se aplica a esta última pregunta. La distinción crucial entre los juicios morales y los estudios descriptivos de la moral queda a veces oscurecida a causa de una ambigüedad en la idea de explicación. La gente pregunta: ¿cómo podemos explicar la moral? Esto podría entenderse como la demanda del tipo de explicación fáctica que acabo de describir. Podría incitar a dar, por ejemplo, una explicación neodarwiniana del surgimiento de ciertas prácticas entre los primates superiores y los primeros seres humanos. Por otro lado, podría requerir una justificación de las prácticas y las instituciones morales. La justificación es lo que tiene en mente quien pide, en un tono airado: “¡Explíquese!”

Escepticismo del error

Si el escepticismo externo es en sí mismo una postura moral, entonces se contradice. El escepticismo externo del error parece más inmediatamente vulnerable porque sostiene que

todas las afirmaciones morales son falsas. Los escépticos del error tal vez revisaran su opinión, empero, para sostener que solo son falsos todos los juicios morales positivos. Podrían decir que los juicios morales positivos son los que proponen una guía para la acción o la aprobación: entre ellos se incluyen los juicios que indican que alguna acción es moralmente requerida o está moralmente prohibida, que alguna situación o persona es moralmente buena o mala, que alguien tiene una virtud o un vicio moral, etc. Podrían denominar juicios morales negativos las alternativas a esas afirmaciones: que una determinada situación no es ni buena ni mala sino moralmente neutra, o que cierta persona no debe ser elogiada ni criticada por algún rasgo de su carácter. Pero, como dije antes, estos siguen siendo juicios morales. Lo son en la misma medida en que la proposición de que la ley no exige ni prohíbe beber vino es un juicio jurídico. Así revisado, el escepticismo del error sería en consecuencia un ejemplo de escepticismo interno global. Tendría el mismo contenido, pongamos por caso, que la teoría de que Dios es el único autor posible del deber moral y no existe. Un escéptico del error quizá tenga la esperanza de apoyarse en algún argumento paralelo a ese: que solo las entidades peculiares pueden imponer deberes morales y que no hay entidades peculiares. Considero esta extraña idea en el capítulo siguiente. El escéptico de marras podría, como alternativa, apoyarse en otros dos argumentos conocidos que tomo en consideración ahora. Debemos examinarlos, sin embargo, como argumentos en favor de un escepticismo interno, no externo.

Diversidad

John Mackie, el más destacado entre los recientes escépticos del error, sostuvo que las afirmaciones morales positivas deben ser falsas porque la gente no se pone de acuerdo en cuáles de ellas son verdaderas.[7] Sus supuestos sociológicos son mayormente correctos. En ocasiones, la diversidad moral se exagera: el grado de convergencia en torno de los asuntos morales básicos a lo largo de la historia es tan sorprendente como predecible. Pero la gente discrepa, en efecto, acerca de cuestiones importantes como la acción afirmativa, el aborto y la justicia social, aun dentro de una misma cultura. ¿Muestra esto que en realidad no tenemos absolutamente ningún deber o responsabilidad moral?

El hecho de que otros no concuerden con lo que para nosotros es tan claro debe hacernos vacilar, por supuesto. ¿Cómo puedo estar seguro de que tengo razón cuando otros, que parecen tan inteligentes y sensibles como yo, niegan que la tenga? Sin embargo, no podemos tomar el hecho mismo del desacuerdo como un argumento de que nuestras convicciones morales son erróneas. No tomaríamos en cuenta la popularidad de ninguna de nuestras otras convicciones como evidencia de su verdad. El hecho de que casi todos piensen que a veces es permisible mentir no proporciona razón alguna para estimar que lo sea. ¿Por qué, entonces, hemos de considerar que el desacuerdo en torno de alguna opinión es una evidencia que contradice su

verdad? Mackie y otros escépticos tienen una sola respuesta a esa sensata pregunta. Toman la diversidad como evidencia de que la convicción moral no es causada por la verdad moral. Si lo fuera, cabría esperar menos discrepancias. Supongamos que millones de personas afirman haber visto unicornios pero discrepan en extremo con respecto a su color, su tamaño y su forma. Desecharíamos su testimonio. Si hubiera unicornios y la gente los hubiese visto, los atributos del animal habrían causado informaciones más uniformes.

En el próximo capítulo sostengo que los escépticos del error aciertan al negar que la verdad moral cause convicción moral. La causa de las convicciones de la gente son sus historias personales, y no algún encuentro con la verdad moral. Si esto es así, lo que deberíamos esperar es precisamente alguna combinación de convergencia y diversidad. Las historias personales tienen mucho en común, empezando por el genoma humano. La situación de las personas, por doquier y siempre, es tal que muy probablemente han de estimar que el asesinato con motivos de lucro particular es incorrecto, por ejemplo. Pero esas historias también tienen mucho que no es común a todos: los hábitats, las economías y las religiones difieren en aspectos que también permiten pronosticar que discreparán asimismo en el tema de la moral. Sea como fuere, habida cuenta de que es un mero hecho antropológico, la diversidad no puede demostrar por sí sola que todos los juicios morales positivos son falsos. La gente, en su diversidad, debe decidir aún qué es verdad, y esto tiene que ver con la justificación de la convicción, no con la mejor explicación de la convergencia o la divergencia.

Moral y motivos

Mackie también dijo que los juicios morales positivos presuponen, como parte de su significado, una idea extraordinaria: que cuando las personas llegan a hacer suya una opinión moral positiva verdadera, esa sola razón las motiva a actuar de la manera, sea cual fuere, que ella impone. Así pues, si es verdad que no debemos hacer trampas en nuestra declaración de impuestos, nuestra aceptación de esa verdad debe tener como consecuencia que nos sintamos atraídos como por un imán a informar con exactitud nuestros ingresos y deducciones. Pero esa es, como Mackie la calificó, una consecuencia “peculiar”. En otros dominios, la mera aceptación de un hecho no acarrea automáticamente ninguna fuerza motivadora: aun cuando acepte que un vaso que tengo frente a mí contiene veneno, podría, en ciertas circunstancias, no mostrar renuencia a beber de él. Si la diferencia de las proposiciones morales radica en esta sorprendente característica —si la creencia acerca de un hecho moral acarrea una fuerza motivacional automática—, debe ser porque las entidades morales tienen un tipo especial y único de fuerza magnética. La idea de un “bien objetivo”, dijo Mackie, es peculiar porque supone que

> el bien objetivo sea buscado por cualquiera que esté en conocimiento de su existencia, no a causa del hecho contingente de

que esa persona, o todas, esté constituida de tal forma que desee ese fin, sino simplemente porque este, de algún modo, tiene incorporada la necesidad de buscarlo. De manera análoga, si hubiera principios objetivos del bien y el mal, todo mal curso (posible) de acción tendría, de algún modo, incorporada la necesidad de no tomarlo.[8]

No resulta claro cómo deberíamos entender estas metáforas supuestamente letales. Debemos estar de acuerdo, sin duda, en que no hay "morones" con una fuerza moral coactiva de carácter automático. Pero ¿por qué hemos de pensar que de ello se deduce que la tortura no es moralmente incorrecta? Tal vez nos moviéramos hacia esa conclusión si sostuviésemos la teoría de la responsabilidad moral que mencioné hace un momento: que ninguna opinión moral positiva se justifica a menos que haya sido producida por el contacto directo con alguna verdad moral, y motivadora. Como ya he dicho, examinamos esa teoría en el próximo capítulo. De todas maneras, empero, Mackie malentendió, al parecer, la conexión que la gente cree válida entre moral y motivación. En su opinión, la gente supone que los juicios morales positivos *verdaderos* la mueven a actuar como lo indica el juicio. Si efectivamente pensaran eso, presupondrían, en verdad, un extraño tipo de fuerza moral. De hecho, sin embargo, las personas que encuentran cierta conexión automática entre la convicción moral y la motivación estiman que esa conexión es válida tanto para las convicciones verdaderas como para las falsas. Creen que quienquiera que realmente vea como una exigencia moral el no pasar debajo de una escalera se sentirá obligado a no hacerlo. Supuestamente, es la convicción y no la verdad la que impulsa la oleada motivacional. De modo que no puede tratarse de entidades peculiares.

Moral y razones

Hay otro argumento, hoy más de moda, en favor del escepticismo externo del error. Comienza por advertir un supuesto crucial de la concepción corriente: que lo incorrecto de un acto da a la gente una razón categórica —una razón que no depende de sus deseos y preferencias— para evitarlo. Unas páginas atrás me apoyé en esa conexión entre moral y razones para explicar por qué D, en la última discusión inventada, realmente discrepa de A. A cree que la gente tiene una razón categórica para no tolerar ni prestar colaboración al aborto. D cree que las razones categóricas no existen y, por lo tanto, que lo dicho por A es falso.

Algunos filósofos creen que la posición de D se deriva simplemente de lo que significa tener una razón.[9] Hay una conexión interna esencial, destacan, entre tener una razón y tener un deseo. Uno no puede tener una razón para hacer algo a menos que tenga un deseo genuino (y me refiero a un deseo que uno tendría o mantendría aun cuando pensara con coherencia y estuviera bien informado) que el hecho de hacer ese algo contribuya a satisfacer. De modo que la idea de una razón categórica —una razón que tenemos aunque no se ajuste a ningún deseo genuino— no tiene sentido alguno. Como los juicios morales afirman o presuponen razones

categóricas, son falsos.

De acuerdo con este punto de vista sobre lo que significa tener una razón, Stalin no tenía razones para no asesinar a sus camaradas. Pero ¿debemos aceptar ese punto de vista? En su defensa, Bernard Williams propuso este test: si alguien tiene una razón para hacer algo, esa razón debe ser al menos potencialmente capaz de explicar cómo se comporta la persona.[10] Si yo sé que usted quiere ayudar a los pobres hambrientos, para explicar por qué ha contribuido a la Unicef puedo mencionar ese deseo. Pero si no quiere ayudar a los pobres y por ende no hace ningún aporte, no puedo decir que tenía una razón para ayudarlos, porque atribuírsela no podría explicar su manera de actuar. Como Stalin no tenía el deseo de proteger a sus antiguos camaradas, no podríamos explicar ninguna de sus acciones atribuyéndole una razón para protegerlos. En consecuencia, según el parecer de Williams, debemos conceder que no tenía razones para no asesinarlos.

Pero nada nos obliga a aceptar el test de Williams y, por tanto, a aceptar que la gente solo tiene razones que sirven a sus deseos. Podríamos adoptar un punto de vista alternativo y decir que una persona tiene una razón para asesinar a sus camaradas si (pero solo si) la comisión de ese acto es buena para ella. Entonces, no se deduciría automáticamente que una persona tiene una razón para asesinar cada vez que el asesinato es conveniente para sus fines, porque en los hechos podría suceder que una carrera en el crimen no fuera buena para ella. Este punto de vista alternativo no implicaría un respaldo automático al test de Williams. Pero tampoco la contradiría automáticamente. Haría que todo girara en torno de un problema ético adicional. En general, ¿qué es bueno para una persona? Aunque aceptáramos el punto de vista alternativo, podríamos no obstante insistir en que lo único bueno para una persona es satisfacer sus deseos genuinos. Aceptaríamos entonces algo similar a la perspectiva de Williams sobre lo que es tener una razón. Pero, al contrario, podríamos pensar que lo bueno para una persona es vivir con decencia y autorrespeto y que, pensara lo que pensase Stalin, su brutalidad era mala para él. Vale decir que el punto de vista alternativo vincula las cuestiones de racionalidad a las cuestiones de la teoría ética.

¿Cómo decidiremos cuál de las concepciones sobre lo que es tener una razón es correcta: la de Williams, que ata automáticamente las razones a los deseos, o la alternativa, que no lo hace? ¿Deberíamos tratar esta situación solo como una cuestión de uso lingüístico que es preciso decidir, entonces, mediante la identificación del uso correcto o convencional de esa frase? No hay, sin embargo, un uso correcto o convencional. A veces usamos la frase en un sentido instrumental que acaso parezca respaldar la explicación de Williams. Decimos que, como Stalin quería consolidar su poder, tenía una razón para asesinar a potenciales rivales. Pero también la usamos de la manera opuesta: difícilmente sea un error lingüístico decir que la gente siempre tiene una razón para hacer lo correcto. ¿Diremos, en consecuencia, que el desacuerdo filosófico es solo ilusorio? ¿Que porque podemos usar de manera plausible la frase “tiene una razón” en distintos sentidos no hay un verdadero desacuerdo entre los

filósofos? ¿Que la elección, por consiguiente, puede no tener nada que ver con un problema filosófico importante como el escepticismo del error? Pero entonces, ¿por qué los filósofos no han reconocido su equivocación mucho tiempo atrás? ¿Por qué el debate aún les parece real e importante?

Si no es ilusorio y no se refiere al uso convencional, ¿cuál es entonces el tema del debate? En el capítulo VIII describo una clase de conceptos —los llamo "conceptos interpretativos"— que compartimos a pesar de discrepar acerca de cuál es la mejor manera de entenderlos. Para abogar por una concepción en desmedro de otras construimos una teoría que muestra por qué la elegida es la que mejor aprehende el valor encerrado en el concepto. Las teorías conceptuales son controvertidas, no cabe duda; esto explica por qué diferentes concepciones compiten tanto en el uso corriente como en el uso filosófico. El concepto referido a tener una razón es un concepto interpretativo.[11] No podemos dar una respuesta útil a preguntas que giran en torno de cuál es la mejor concepción, como la que inquiría si Stalin tenía o no una razón para purgar a sus camaradas, con la mera postulación, de una manera u otra, de una definición de la que luego extraemos esa respuesta. Debemos construir una estructura más amplia de diferentes tipos de valor en la que encaje una concepción de la racionalidad: una estructura que justifique una concepción o comprensión específicas de lo que es tener una razón.

Esa estructura más amplia debe responder, entre otras, a la pregunta de por qué debería importarle a alguien lo que tiene razones para hacer. Pero esta pregunta es normativa y no psicológica o motivacional; no pregunta si a la persona le importa sino si debería importarle. Sería pobre —no podría ser útil a ningún objetivo de justificación— la concepción de la racionalidad que afirmara que alguien tiene una razón para lograr lo que quiere, aun cuando lograrlo sea malo para él. De modo que una teoría ética —una teoría sobre lo es bueno o malo para la gente— debe ser parte de una teoría fructífera de las razones y la racionalidad: la concepción alternativa que he descripto, que ata la racionalidad a la ética, es por lo tanto una mejor concepción. Más adelante, en la tercera y la cuarta partes, defiendo una ética específica y a continuación una conexión interpretativa entre la ética y la moral. Si estoy en lo cierto, alguien que viva como vivió Stalin tiene una mala vida: esta es mala para él aun cuando él no reconozca que lo es. Williams tenía una teoría ética diferente. Creía que lo que era bueno o malo para la gente solo dependía de lo que esta quería auténticamente. Era escéptico en cuanto a cualquier verdad ética o moral más objetiva y, en consecuencia, negaba la posibilidad de las razones categóricas. Yo creo, y lo argumentaré, que hay verdades éticas objetivas y, por ende, que hay sin duda razones categóricas. Sea como fuere, un filósofo no puede defender apropiadamente el escepticismo externo del error si supone que no hay razones categóricas. Debe argumentar en el sentido opuesto: solo puede negar las razones categóricas si ya ha adherido independientemente a un escepticismo del error en materia ética.

Dos versiones

He dicho que el escepticismo del estatus es popular porque no nos pide que finjamos abandonar convicciones que en realidad no podemos abandonar. Nos alienta a mantener nuestras convicciones y renunciar solo a la mala metafísica. Las prolongadas discusiones entre los escépticos del estatus y sus adversarios, y entre esos mismos escépticos del estatus sobre cuál es la forma más convincente de su concepción, dominan hoy lo que la filosofía académica llama "metaética". No intentaré describir ni evaluar esa literatura aquí. Quiero concentrarme en otra cuestión: ¿es acaso el escepticismo del estatus una posición distinta y aprovechable?

Solo es aprovechable, aunque sea como una posición para recusar, si podemos trazar una distinción entre lo que los dos siguientes juicios significan o aquello a lo que equivalen: primero, la tortura siempre es incorrecta; segundo, la incorrección de la tortura tiene que ver con una verdad objetiva que no depende de las actitudes de nadie. Si el segundo juicio, supuestamente filosófico, es solo una reformulación redundante del primero, de reconocido carácter moral, nadie puede ser coherente si adhiere al primero sin adherir al segundo, y el escepticismo del estatus es un chasco desde el principio. Resulta a duras penas obvio que la diferencia necesaria puede encontrarse entre las dos afirmaciones. Parecería sin duda extraño que alguien insistiera ante todo en que la tortura es incorrecta y luego declarara que lo que acaba de decir no es verdad. No ayuda la insistencia, mostrada por muchos escépticos del estatus, en que el juicio de primer orden acerca de que la tortura es incorrecta no es sino la proyección de una actitud y, en realidad, de ninguna manera un juicio. Si así fuera, ¿por qué no es el escepticismo del estatus la mera proyección de la actitud opuesta y de ningún modo una posición filosófica?

Ese es el desafío que enfrentan los escépticos del estatus. Creo que se trata de un reto fatal para todas las formas de esa concepción. Pero los escépticos del estatus han tratado de arrostrarlo al menos de dos maneras, opuestas entre sí. *1)* Algunos toman el desafío al pie de la letra. Destacan que, en rigor, la práctica lingüística ha establecido una diferencia suficiente entre los dos actos de habla —abrazar una convicción moral y describirla como verdadera—, de modo que no es contradictorio, ni en términos lógicos ni emocionales, realizar el primero de tales actos discursivos mientras se condena el segundo. El primer acto es una proyección comprometida y de primer orden de la emoción. El segundo es un juicio filosófico erróneo de segundo orden. *2)* Otros escépticos del estatus admiten que esa diferencia entre los dos actos de habla no existe cuando estos se dan en el discurso corriente; coinciden en que en este último una persona incurriría en una contradicción si declarara que la tortura siempre es incorrecta y luego agregara que lo que acaba de decir no es realmente cierto. Pero hacen hincapié en una diferencia entre dos empresas o juegos de lenguaje: el discurso corriente y el

discurso filosófico. Conforme a esta segunda defensa, el escéptico del estatus se dedica al juego de lenguaje del discurso filosófico, y dentro de ese juego tiene el privilegio de decir que los juicios morales que la gente califica correctamente de verdaderos en el discurso corriente no lo son en el filosófico. Así, en la vida común y corriente, un escéptico del estatus puede afirmar con irreductible entusiasmo que la tortura es incorrecta *y* que su incorrección es una cuestión de verdad moral objetiva. A continuación, en el discurso filosófico, tal vez sostenga con coherencia que esas dos opiniones son solo proyecciones de la emoción en un universo moralmente inerte. La versión de los actos de habla del escepticismo externo disfrutó de popularidad durante mucho tiempo: dominó la filosofía moral por décadas. Sin embargo, resultó cada vez más difícil de defender, y la que hoy está de moda es la versión de los dos juegos de lenguaje. Debemos considerar las dos estrategias una tras otra.

Escépticos de los actos de habla: el desafío

Hablo in extenso del aborto. Comienzo: "El aborto es moralmente incorrecto". Luego tomo aliento y agrego varias otras ideas expuestas en el resto de este párrafo. "Lo que dije recién sobre el aborto no significaba solo dar rienda suelta a mis emociones o describir, expresar o proyectar mis actitudes o las de cualquier otro o mi compromiso o el de cualquier otro con reglas o planes. Mis afirmaciones sobre la inmoralidad del aborto son real y objetivamente verdaderas. Describen lo que la moral, bien al margen de los impulsos y emociones de quien sea, realmente exige. Esto es, seguirían siendo verdaderas aun cuando nadie excepto yo las considerara tales y, en rigor, incluso si ni siquiera yo las considerara tales. Son universales y son absolutas. Forman parte del tejido del universo, ya que descansan, como en efecto lo hacen, en verdades universales intemporales acerca de lo que es fundamental e intrínsecamente correcto o incorrecto. Es decir que informan cómo son efectivamente las cosas ahí afuera, en una realidad moral independiente. Describen, en una palabra, hechos morales reales."

Digamos que los enunciados que formulé después de tomar aliento son mis "afirmaciones adicionales". Estas afirmaciones adicionales ratifican una verdad moral independiente de la mente de una manera que parece cada vez más enfática. En consecuencia, debe de haber alguna bandera roja clavada en ellas para despertar la atención de un escéptico de los actos de habla; debe de haber algo en ellas que él quiere negar. Pero mis afirmaciones adicionales también parecen ser afirmaciones morales. De ser así, aquel, al negarlas, también hace una afirmación moral. Si dice que mis afirmaciones no son más que proyecciones de mis emociones, mete todo en la misma bolsa: sus propias afirmaciones filosóficas también se convierten en meros estallidos emocionales.

Debe encontrar alguna manera de entender que mis afirmaciones adicionales enuncian o

presuponen una tesis fáctica o metafísica, para poder negarla sin autodestruirse. Tarea, empero, que parece difícil, dado que la manera más natural de entender mis afirmaciones adicionales es precisamente como afirmaciones morales, si bien particularmente ardorosas. Quien piense que el aborto es siempre profundamente incorrecto bien podría decir, en un momento de entusiasmo: "Que el aborto es siempre incorrecto es una verdad moral fundamental". Lo cual solo sería una reformulación enfática de su posición sustantiva. Algunas de las otras afirmaciones adicionales sí parecen agregar algo a la afirmación original, pero solo al sustituirla por juicios morales de primer orden más precisos. Las personas que usan los adverbios "objetivamente" y "realmente" en un contexto moral pretenden de ordinario aclarar sus opiniones en un aspecto específico: distinguir las opiniones así calificadas de otras que consideran "subjetivas" o una pura cuestión de gusto, como podría serlo el desagrado por el fútbol o la mostaza. La afirmación de que el aborto es objetivamente incorrecto parece equivalente en el discurso corriente a otra de mis afirmaciones adicionales: que el aborto seguiría siendo incorrecto aunque nadie pensara que lo es. Esta afirmación adicional, leída de la manera más natural, no es sino otro modo de enfatizar el contenido de la afirmación moral original, de enfatizar, insisto, que el aborto es incorrecto sin más, no incorrecto solo si o porque la gente piensa que lo es.

Otra de mis afirmaciones adicionales, a saber, que el aborto es universalmente incorrecto, también puede entenderse como una aclaración de mi afirmación moral original, y nada más. Aclara su alcance al hacer evidente que en mi opinión el aborto es incorrecto para todos, cualesquiera que sean la circunstancia, la cultura, la disposición o el contexto ético o religioso. Esto es diferente a decir simplemente que el aborto es incorrecto o que es objetivamente incorrecto. Cabe concebir que yo piense que la incorrección del aborto es objetiva, dado que depende de características de este y no de las reacciones de la gente ante él, pese a lo cual esa incorrección no es universal porque el aborto no es incorrecto en ciertos tipos de comunidades: aquellas cuya vida religiosa respalda una concepción íntegramente diferente de la sacralidad de la vida humana, tal vez. Cuando alguien dice que la incorrección del aborto es tanto universal como objetiva, es natural entender que ha excluido limitaciones de esa clase.

¿Qué pasa con mi afirmación adicional de que la incorrección del aborto es absoluta? En su traducción más natural significa no solo que el aborto siempre es incorrecto en principio, sino que su incorrección nunca queda sumergida por consideraciones antagónicas: que nunca es verdad, por ejemplo, que sea el menor de dos males cuando la vida de la madre está amenazada. ¿Qué pasa con las barrocas afirmaciones que añadí hacia el final, acerca de las verdades morales que están "ahí afuera" en un "reino" independiente o formando parte del "tejido" del universo? La gente, en realidad, no dice estas cosas; son invenciones de los escépticos a fin de tener algo que ridiculizar. Pero podemos atribuirles un sentido suficiente como cosas que la gente *podría* decir, si las entendemos como maneras ampulosas y

metafóricas de repetir lo que algunas de las afirmaciones adicionales anteriores dicen más directamente: que la incorrección del aborto no depende de que nadie crea que es incorrecto. ¿Qué pasa con mi ultimísima frase? Hablé de hechos morales, pero la manera más natural de entenderme no es como si insistiera en la existencia de las partículas morales sino, una vez más, como si enfatizara que no pretendo que mis comentarios expresen solo un gusto subjetivo.[12]

Ninguna de estas paráfrasis ayuda al pretendido escéptico externo, porque este contradice su escepticismo si niega algunas de ellas. Solo puede seguir siendo externo y escéptico si es capaz de encontrar algo más en mis afirmaciones adicionales, algo que no sea en sí mismo una afirmación moral y cuya negación, pese a ello, tenga implicaciones escépticas. Llamaré a estas las condiciones gemelas de la independencia semántica y la pertinencia escéptica. El escéptico externo no cumpliría esta última condición, por ejemplo, si dijera que, en mis afirmaciones adicionales, supongo que todos están de acuerdo en la inmoralidad del aborto. Está claro que no lo supongo, pero aun si lo hiciera, el señalamiento de mi error no tendría implicaciones escépticas. Que la gente discrepe en relación con el aborto no es en sí mismo un argumento contra mi tesis de que este es de por sí y siempre incorrecto. El lector acaso haya comenzado a sospechar que las dos exigencias que he descripto, la de independencia y la de pertinencia, no pueden satisfacerse a la vez. Una tesis escéptica que sea pertinente no puede ser externa.

Debería, no obstante, considerar varias posibilidades. La literatura filosófica destaca con particular importancia una de ellas. Un escéptico podría pretender encontrar, en mis afirmaciones adicionales, un supuesto psicológico: que me formé mis opiniones sobre el aborto aprehendiendo su verdad, y que la mejor explicación de cómo llegué a estimarlo incorrecto es que estaba "en contacto" con la verdad del asunto. El escéptico puede entonces negar esto —puede insistir en que la llamada verdad moral es incapaz de tener impacto alguno en el cerebro humano—, y su negativa, como resulta obvio, no es en sí misma una afirmación moral. Cumple la condición de la independencia. Pero incumple la condición de la pertinencia: no contiene fuerza escéptica. Sin embargo, los problemas que plantea son complejos, y dedico un capítulo entero —el próximo— a considerarlos.

¿Qué otra cosa podría encontrar un escéptico de los actos de habla ya sea explícito o enterrado en mis afirmaciones adicionales y que pueda negar a fin de cumplir con las dos condiciones? Examino solo otras tres posibilidades porque creo que son suficientes para fortalecer mi afirmación de que no puede encontrar nada. Procuro ignorar los detalles de escuelas específicas y los argumentos y precisiones de autores también específicos, aunque incluyo notas sobre algunos de ellos.

Expresivismo semántico

En primer lugar debemos hacer a un lado las afirmaciones semánticas. Algunos escépticos del estatus resaltan que cuando la gente común y corriente afirma que la tortura es moralmente incorrecta, solo tiene la intención de expresar sus propias actitudes: en realidad no quieren hacer otra cosa que bajarle el pulgar a la práctica. Esa historia semántica parece obviamente incorrecta. Lo que la gente común y corriente quiere decir cuando dice que la tortura es incorrecta es que la tortura es incorrecta. Ninguna reformulación de lo que quiere decir puede ser tan exacta. Pero en realidad estos filósofos escépticos no dudan de eso: las semánticas que inventan son solo el segundo acto de sus dramas. El primero trata de mostrar que los juicios morales no tienen sentido cuando los tomamos al pie de la letra: no tienen nada que describir. Luego proponen su nueva teoría semántica para devolver al juicio moral el carácter de actividad sensata. Si rechazamos el primer acto del drama no tenemos necesidad de ese paso siguiente reformador. En cualquier caso, sin embargo, y como ya he dicho, los argumentos de este capítulo no pueden girar alrededor de esos problemas semánticos. Si el supuesto juicio filosófico de segundo orden de un filósofo es en realidad un juicio moral de primer orden, y consideramos que los juicios de primer orden son solo oportunidades de desahogar el mal humor, debemos considerar desde el mismo punto de vista las actividades del propio filósofo. Necesitamos concentrarnos únicamente en el primer acto del drama.

Moral y motivos otra vez

Algunos escépticos de los actos de habla subrayan que la estrecha conexión entre juicios morales y motivos que antes mencioné muestra que los primeros no pueden ser creencias y, por tanto, tampoco verdaderos o falsos, porque las creencias no pueden proporcionar motivos por sí mismas. Yo tal vez crea que la aspirina va a aliviar mi dolor, pero de ello no se sigue que esté en modo alguno inclinado a tomar aspirinas. Sentiré ese impulso solo si tengo un deseo independiente de que mi dolor cese. Así, si los juicios morales no proporcionan motivos por sí mismos, no pueden ser creencias. Necesitamos un segundo acto en el que los dictaminemos meros estallidos emocionales o declaraciones de algún deseo o plan; son la emoción, el deseo o el plan los que proporcionan la motivación casi automática que buscamos.

Simple en apariencia, este argumento oculta una gran abundancia de complejidades, precisiones y definiciones.[13] En el primer paso, declara que las creencias morales son necesariamente motivadoras. No está nada claro, al menos para mí, si esta afirmación pretende ser empírica, semántica o conceptual. Gran parte del debate gira, por ejemplo, en torno de si hay “amoralistas”: personas en plena salud mental que afirman tener una convicción moral pero que no se inclinan a actuar de la manera indicada por ella. ¿La cuestión pasa por saber si existen de hecho personas con una personalidad determinada, y en qué cantidad? ¿O si será un error decir que una persona de esas características cree realmente en la convicción a la que

adhiere pero ignora? Si es esto último, ¿sería un error conceptual, toda vez que el hecho de estar motivado forma parte de lo que significa tener una creencia moral? ¿O semántico, habida cuenta de que nuestras mejores reglas lingüísticas para atribuir creencias morales a la gente excluyen esa posibilidad? Si usted siente la tentación de ponderar estos problemas, tenga presente a Ricardo de Gloucester, quien, discurriendo sobre su deformidad, declaró: "Estoy resuelto a demostrarme un canalla", y juzgaba sus propios planes "sutiles, falsos y traicioneros".[14] No prometía simplemente hacer lo que otros consideraban canallesco, sino hacer lo que lo era según su propia opinión.

El crucial segundo paso del argumento supone otro postulado que también debe su nombre a Hume, el padre epónimo de tanta doctrina. Si las convicciones morales contienen automáticamente al menos una débil carga motivacional, no pueden expresar creencias; solo pueden dar testimonio de deseos. Esto no parece más que dogma encerrado en una antigua psicología. A menudo tomamos en cuenta el comportamiento al decidir qué creencias tiene la gente. Una persona profesa una ferviente creencia en un dios todopoderoso y bueno, pero no refleja esa convicción, ni siquiera de la manera más marginal, en su modo de vivir. O califica de disparates todas las supersticiones, pero toma grandes precauciones para no pasar debajo de una escalera o evitar cruzarse con un gato negro en un sendero. Es probable que en uno y otro caso digamos que no cree en lo que dice creer. Pero no que las supuestas creencias sobre un dios o la magia no son realmente creencias, que nadie cree realmente en un dios o rechaza la superstición.

Ahora, otro popular argumento al que se atribuye mostrar que los juicios morales no pueden expresar creencias.[15] Las creencias y los deseos, se dice, difieren en su dirección de ajuste con el mundo: las primeras apuntan a ajustarse al mundo y los segundos apuntan a que el mundo se ajuste a ellos. Los juicios morales apuntan a esta última dirección de ajuste, de modo que no pueden expresar creencias. Esto parece limitarse a hacer una petición de principio: si los juicios morales expresan creencias y no apuntan a ajustarse al mundo, no todas las creencias, entonces, apuntan a ajustarse al mundo. Sea como fuere, los juicios morales sí apuntan a ajustarse a los hechos: los hechos referidos a la moral. Si un escéptico amolda la distinción para que diga que las creencias apuntan a ajustarse a las cosas tal como estas son física o mentalmente, la circularidad de su argumento es aún más evidente. En consecuencia, el debate sobre la moral y la motivación ha tomado, una vez más, la dirección incorrecta. Un escéptico solo podrá argumentar que los juicios morales no expresan creencias si primero demuestra que no hay en ellos nada para creer.

Sea cual fuere la conexión natural que encontremos entre las convicciones de la gente acerca de sus deberes morales y su comportamiento, podremos explicarla mucho mejor si exploramos un interrogante psicológico: ¿por qué se interesa la gente en las cuestiones morales? Si, como creo, las personas quieren vivir bien y sienten que el vivir bien incluye respetar sus responsabilidades morales, es muy natural que sientan sobre todo algún impulso,

al menos, de hacer lo que a su juicio deben hacer. Esto no es verdad en todos los casos. Algunos seres perversos —Ricardo y el Satán de Milton, por ejemplo— quieren saber en qué consiste lo incorrecto porque sienten un placer especial o adicional al hacer lo que es incorrecto: hacer, como dice Satán, lo que debería "abominar".[16] Pero cuesta ver por qué alguien habría de mostrar aunque fuera un mínimo interés en las cuestiones morales, de no ser que pensara que sus opiniones deben, de alguna manera y hasta cierto punto, afectar lo que hará a continuación. El verdadero amoralista, si existe, no ha de tener absolutamente ninguna convicción moral.

Adviértase ahora, empero, que el argumento de dos pasos que describí en primer lugar, mediante el cual se aspira a mostrar que los juicios morales no son creencias, no puede en ningún caso ayudar a un escéptico del estatus a salir de su atolladero. Si mi afirmación inicial sobre el aborto no es la expresión de una creencia, porque de ordinario esta propone un motivo, entonces ninguna de mis afirmaciones adicionales expresará tampoco creencias, porque de ordinario estas también proponen motivos. Sería extravagante que alguien proclamara que el aborto es absoluta, objetiva y constitutivamente incorrecto y luego lo aconsejara jubiloso a sus amigas. Y si ninguna de mis afirmaciones adicionales describe una creencia, ¿cómo puede haber una sola de ellas que sea falsa? Y si ninguna puede serlo, ¿qué error filosófico propone corregir entonces el escéptico de los actos de habla? ¿Acerca de qué puede ser escéptico?

Cualidades primarias y secundarias

El escéptico del que hablamos podría ahora asegurar encontrar un supuesto filosófico diferente en mis afirmaciones adicionales. Los filósofos distinguen entre cualidades primarias, que las cosas tienen en sí mismas y seguirían teniendo aunque no hubiera criaturas sensitivas e inteligentes, como las propiedades químicas de los metales, y propiedades secundarias, que las cosas tienen en virtud de su capacidad de generar sensaciones o reacciones específicas en las criaturas sensitivas o inteligentes. La asquerosidad de los huevos podridos, por ejemplo, es una propiedad secundaria: solo consiste en la capacidad del huevo de provocar una sensación de asco en la mayoría de la gente o en la gente normal. Un escéptico del estatus acaso estimara que mis afirmaciones adicionales sostienen que las propiedades morales son propiedades primarias. Esa lectura le brindaría, en efecto, la oportunidad de rechazar una tesis que es independiente de mi afirmación inicial. Así como alguien puede negar que la asquerosidad sea una propiedad primaria de los huevos podridos y aun así creer que estos son asquerosos, un escéptico podría negar que la incorrección moral sea una propiedad primaria del aborto y aun así creer que este es maligno. Pero esta estrategia logra independizarse de mi afirmación inicial no al adherir a una tesis no moral externa, sino al adherir a una afirmación

moral de primer orden *diferente*. Esa diferencia hace que incumpla la condición de independencia.

La tesis de que la incorrección moral es una propiedad secundaria es un juicio moral sustantivo de primer orden. Supongamos que los científicos sociales descubrieran que, en contra de lo que usted y yo creemos, la contemplación de la tortura no escandaliza, de hecho, ni siquiera a las personas más normales. Asumo que usted seguiría pensando que la tortura es perversa, pero quien creyera que las propiedades morales son propiedades secundarias, de manera tal que la incorrección de la tortura solo pudiera consistir en su disposición a escandalizar a la mayoría de la gente normal, estaría en desacuerdo con usted acerca de esa cuestión moral sustantiva. Aun cuando toda la gente normal estime que, en efecto, la tortura es perversa, la descripción disposicional de su perversidad no es neutral en relación con la moral, porque sostiene no solo que la mayoría de la gente normal sí reacciona ante aquella de una manera específica, sino que esa perversidad consiste meramente en dicha reacción, y esa afirmación adicional suscita enunciados condicionales o contrafácticos que son sustantivos y controvertidos a la vez. Las afirmaciones condicionales o contrafácticas que se deduzcan de la tesis disposicional dependerán de la forma precisa que esta asuma; dependerán, en particular, de hasta qué punto y de qué manera se supone que nuestra historia natural ha de fijar la extensión de las propiedades morales.[17] Eso no significa que las propiedades morales sean primarias. Pero sí que la discusión para determinar si lo son es una disputa moral sustantiva.

¿Diferentes juegos de lenguaje?

Richard Rorty

Ahora, cómo están las cosas. Dije que un escéptico del estatus debe encontrar una manera de rechazar la tesis a la que se opone, a saber, que los juicios morales son aspirantes a la verdad objetiva, sin rechazar asimismo las declaraciones morales sustantivas y de primer orden que quiere dejar en pie. He descripto dos estrategias que podría utilizar. Podría sostener, en primer lugar, que lo que rechaza —una o la totalidad de mis afirmaciones adicionales— son afirmaciones filosóficas de segundo orden que difieren en significado, porque son diferentes tipos de actos de habla, de los juicios sustantivos de primer orden que él no tiene la intención de rechazar. Esa es la estrategia que hemos revisado hasta aquí.

Vamos a la segunda estrategia. Un escéptico del estatus podría adherir a mis afirmaciones adicionales, en vez de rechazarlas. Podría verlas en su totalidad como meras repeticiones y variaciones de mi afirmación inicial acerca del aborto y no objetar ninguna de ellas. Quizá diga que su escepticismo se limita a un universo diferente de discurso; se limita, en la frase que Wittgenstein hizo famosa, a un juego de lenguaje del todo diferente. Para explicar la

estructura de su argumento, podría insistir en una analogía con la manera en que a veces hablamos de personajes ficcionales. Jugando el juego del mundo de la ficción, yo declaro que Lady Macbeth estuvo casada al menos una vez antes de casarse con Macbeth.[18] No me contradigo cuando me instalo en el juego del mundo real, que es diferente, y digo que nunca hubo una Lady Macbeth y que Shakespeare simplemente la inventó. No hay contradicción entre mis dos afirmaciones porque las presento en dos modos o universos de discurso diferentes. Así las cosas, un escéptico del estatus podría proponer que jugáramos un juego de la moral en el cual declaráramos como es debido que la tortura es siempre objetivamente incorrecta, y también otro, un juego de la realidad, en el que podemos decir que la incorrección no existe.

Richard Rorty fue un precursor en esta respuesta como defensa del escepticismo del estatus, no solo en lo relacionado con los juicios morales y otros juicios de valor sino, más en general, con las proposiciones. La siguiente es una formulación característica de su punto de vista:

> Habida cuenta de que es redituable hablar de montañas, como sin duda lo es, una de las verdades obvias a su respecto es que estaban aquí antes de que habláramos de ellas. Si usted no lo cree, probablemente no sepa jugar los juegos habituales de lenguaje que utilizan la palabra "montaña". Pero la utilidad de esos juegos de lenguaje no tiene nada que ver con la cuestión de si la Realidad tal como Es En Sí Misma, al margen de la manera como a los seres humanos les resulte práctico describirla, tiene montañas en ella.[19]

Rorty imaginaba dos juegos de lenguaje, cada uno con sus propias reglas. El primero es el juego de la geología, en el cual usted y yo generalmente participamos. En ese juego, las montañas existen, existieron antes de que hubiera gente, existirán después de la gente y habrían existido aun cuando nunca hubiera habido gente. Si usted no está de acuerdo, no sabe jugar el juego de la geología. Sin embargo, hay por añadidura un segundo juego filosófico, un juego arquimediano, en el cual puede plantearse una cuestión diferente: no si las montañas existen, sino si la Realidad tal como Es En Sí Misma contiene montañas. En este segundo juego, según Rorty, ha estallado una disputa entre metafísicos desencaminados que dicen que Sí, y pragmatistas como él que dicen que No, que las montañas solo existen en el juego corriente de la geología más habitualmente jugado por la gente.

La estrategia de Rorty fracasará a menos que haya una diferencia efectiva en lo que la gente quiere decir cuando dice, a la manera corriente, que las montañas realmente existen y luego, con talante filosófico, que no existen. No tenemos dificultades para entender que estamos jugando un tipo especial de juego cuando hablamos de personajes ficcionales, porque podemos fundir los dos discursos en uno si reformulamos cualquier enunciado sobre Lady Macbeth para que no queden dudas acerca de lo que realmente queremos decir. Yo puedo decir, por ejemplo: "Si fuéramos a pensar (o fingir) que Shakespeare describía acontecimientos históricos reales, deberíamos pensar (o fingir) que Lady Macbeth había tenido hijos con otro hombre antes de casarse con Macbeth". Después podría agregar, sin

incurrir siquiera en una contradicción superficial, que Shakespeare, claro está, inventó esos acontecimientos y discursos.

Solo es posible rescatar la metáfora de los dos juegos de Rorty si podemos disipar la aparente contradicción acerca de las montañas de una manera paralela: proponiendo un modo de entender una u otra de las afirmaciones aparentemente contradictorias que disipe el conflicto. Pero no podemos hacerlo. La distinción de Rorty entre la proposición sobre las montañas que corresponde al juego de la geología y la que corresponde al juego de la Realidad no logra identificar diferencia alguna de significado entre las dos proposiciones. Rorty esperaba hacer ver una diferencia mediante el uso de mayúsculas: la segunda proposición hace alarde de unas mayúsculas de las que la primera carece. Pero dicho instrumento no sirve. Si damos a la oración "Las montañas son parte de la Realidad tal como Es En Sí Misma" el significado que tendría si alguien la pronunciara efectivamente, entonces no significa nada distinto de "Las montañas existen y existirían aunque no hubiera gente", y el contraste que Rorty necesita desaparece. Por otro lado, si atribuimos algún sentido novedoso o especial a esa oración —si decimos, por ejemplo, que significa que las montañas son un elemento lógicamente necesario del universo—, el argumento rortiano pierde entonces toda fuerza crítica o toda mordacidad filosófica, ya que nadie pensaría ni podría pensar que las montañas son lógicamente necesarias. De hecho, se trata del mismo dilema que exploramos en nuestra discusión del escepticismo de los actos de habla. Si el escéptico de los juegos de lenguaje satisface la condición de independencia que describí allí, mostrando que mis afirmaciones adicionales no son meras repeticiones de mi afirmación inicial, no logra hacerlo con la condición de pertinencia, porque su argumento ya no tiene fuerza alguna contra la concepción corriente.

Expresivistas y cuasirrealistas

Rorty trató de distinguir los juicios corrientes de las afirmaciones filosóficas supuestamente diferentes que rechazaba, como mis afirmaciones adicionales, situándolos en distintos juegos de lenguaje. Sin embargo, para defender el escepticismo del estatus podemos construir otra versión de la estrategia de los dos juegos de lenguaje, que incluye los juicios morales corrientes y mis afirmaciones adicionales en el mismo juego, identificándolos *todos* como una opinión moral sustantiva de primer orden y encontrando luego otro tipo de mundo —un mundo filosófico distinto— donde el escéptico del estatus puede apresurarse a entrar.

Esta versión de la estrategia de los dos juegos tiene una ventaja evidente: permite a un escéptico del estatus confeso hacer suyas, no obstante, al menos las más naturales de mis afirmaciones adicionales, y acaso todas. Este escéptico puede concordar en que la crueldad realmente es incorrecta, que seguiría siéndolo aunque nadie lo considerara así y que estas

afirmaciones son sin lugar a dudas verdaderas. Puede decir todo esto porque sitúa todos esos enunciados, y tal vez incluso mis afirmaciones adicionales, más extravagantes, como unas jugadas más en la tarea corriente y cotidiana de ofrecer opiniones morales. Sin embargo, bien mirada, y justamente por esa razón, la estrategia es autofrustrante porque no deja lugar para que el escepticismo de un escéptico del estatus se difunda.

Supongamos que, mientras participa en un juego de filosofía, alguien que se califica de "proyectivista" declara que en realidad las convicciones morales deben entenderse como proyecciones emocionales en un mundo moralmente inerte. Pero después, al intervenir en el juego de la moral, declara que la incorrección de la tortura no tiene nada que ver con la proyección de actitudes de desaprobación; la tortura, dice, sería incorrecta con prescindencia de las actitudes o emociones que cualquiera tuviera a su respecto. Y en un tercer momento, de vuelta en su juego filosófico, declara que su último enunciado solo es la proyección de una actitud. Trata todas mis afirmaciones adicionales de la misma manera. Cuando participa en el juego de la moral, dice que las verdades morales son intemporales y están incorporadas al tejido de la realidad, y luego, otra vez de regreso en el juego de filosofía, informa que su último enunciado es una proyección particularmente recargada.

El proyectivista se encuentra en la dificultad que describí en el caso de Rorty. Debe mostrar la congruencia de sus enunciados hechos en el juego de la moral con los que hace en el juego de filosofía. Solo puede hacerlo, como lo hacemos en el juego del mundo de ficción, si reemplaza su enunciado en uno u otro juego por una traducción que disuelva la aparente contradicción. Pero no puede hacerlo. No puede reemplazar lo que dice en el juego de la moral, mientras todavía participa en él, por ningún enunciado que implique o admita que la incorrección solo es una cuestión de proyección. No puede reemplazar el enunciado formulado en el juego de filosofía al declarar o insinuar que la incorrección no depende de la proyección. Su estrategia se devora a sí misma como el gato de Cheshire, para no dejar otro rastro que una sonrisa. (Michael Smith sostiene la opinión contraria.)[20]

¿Ha utilizado algún filósofo de carne y hueso esta versión autofrustrante de la estrategia de los dos juegos? En el capítulo II dije que el escepticismo de los destacados filósofos Allan Gibbard y Simon Blackburn, que se califican de "expresivistas" y "cuasirrealistas", da pábulo a algunas dudas. Por mi parte los considero escépticos de la concepción corriente. Sin embargo, ambos lo han negado y han sugerido que sus puntos de vista son mucho más similares a los míos de lo que yo admito.[21] Razón por la cual yo debería ser más cauto al expresar mi idea: si es pertinente considerarlos escépticos, lo que utilizan para defender ese escepticismo es la estrategia de dos juegos de segundo orden.[22] El problema exegético, con todo, no tiene una importancia directa; mi meta en este libro no incluye la defensa de interpretaciones específicas de la obra de otros filósofos contemporáneos.

Constructivismo

Todavía no hemos examinado una teoría muy popular y supuestamente metaética que a menudo ha sido considerada escéptica. Me refiero al "constructivismo". Este cobró mucha más popularidad en años recientes gracias a John Rawls, que describió su famoso libro, *Teoría de la justicia*, como un ejercicio de constructivismo "kantiano". Según esta concepción, los juicios morales se construyen, no se descubren: surgen de un dispositivo intelectual adoptado para enfrentar problemas prácticos y no teóricos. Rawls da el ejemplo del imperativo categórico de Kant: este dijo que para construir nuestros juicios morales debemos preguntarnos qué principios morales podríamos querer como máximas que siguiéramos no solo nosotros sino todo el mundo.

Sin embargo, el ejemplo más célebre entre los filósofos morales y políticos es hoy el dispositivo de la posición original del propio Rawls. Este sugirió que, para fijar principios de justicia destinados a la estructura básica de nuestra comunidad política, debíamos imaginar a personas que se reúnen para establecer dicha comunidad y están bien al corriente de los hechos económicos, tecnológicos, psicológicos y sociológicos generales, pero ignoran su propia edad, su género, sus talentos, su posición social y económica, sus intereses, deseos y creencias éticas sobre cómo vivir bien. Rawls sostenía que en esa extraña situación la gente coincidiría en dos principios de justicia: uno que asigna prioridad a determinadas libertades y otro que exige una estructura económica en la cual la situación del grupo en peores condiciones económicas es tan buena como puede permitirlo una estructura básica. Y agregaba que usted y yo, aquí y ahora, tenemos en consecuencia razones para considerar que esos dos principios definen la justicia de nuestra comunidad política.

Pero ¿por qué? Son posibles dos respuestas sorprendentemente diferentes. Podríamos decir, en primer lugar, que la posición original es un dispositivo expositivo para someter a prueba las implicaciones de ciertos principios morales y políticos básicos que consideramos verdaderos. La posición original, cabría decir, modela esas verdades básicas en su estructura. Una vez propuse esta interpretación y sugerí que los principios básicos modelados por el dispositivo son igualitarios. Creemos que una comunidad política coactiva debe tratar a todas las personas bajo su autoridad con igual consideración y respeto; en términos más concretos, podemos hacer una prueba de lo que se requiere para eso si imaginamos una convención constitucional cuyos miembros no tengan motivos para tratarse unos a otros de ninguna otra manera.[23] Rawls rechazó con firmeza mi sugerencia. "Pienso la justicia como equidad", dijo,

> en cuanto elabora concepciones idealizadas a partir de ciertas ideas intuitivas fundamentales como las de la persona libre e igual, una sociedad bien ordenada y el papel público de una concepción de la justicia política, y en cuanto conecta esas ideas intuitivas fundamentales con la idea intuitiva aún más fundamental y comprehensiva de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente.[24]

En esta cita, el triple énfasis de Rawls en la intuición indica que, aunque discrepaba de mi sugerencia sobre los principios básicos de justicia, concordaba en que la posición original se apoya en verdades morales supuestas, si bien una serie diferente y más compleja que la que yo había sugerido. En otro lugar aisló y destacó una idea en esa serie. “Para expresarlo de otra manera, los primeros principios de justicia deben provenir de una concepción de la persona a través de una representación adecuada de esa concepción, tal como la ilustran los procedimientos de construcción en la justicia como equidad.”[25] Cabría suponer que una concepción específica de la persona cumpliría ese papel porque es correcta.

Pero estos enunciados también son compatibles con una interpretación muy diferente que Rawls pareció expresar en otras oportunidades (o tal vez representen un paso hacia ella). La formularé raudamente, de una manera que destaque el contraste que tengo en mente, e ignoraré los matices. En una comunidad política, las personas de buena voluntad que están en desacuerdo en sus convicciones éticas y morales enfrentan un inmenso problema práctico. ¿Cómo van a vivir juntas con autorrespeto en un Estado coactivo? No pueden insistir individualmente en que el Estado imponga sus propias convicciones particulares: de suceder así, el Estado se desintegraría, como señaló Kant, en una torre política de Babel. Su solución: reunir por medio de un principio estrictamente político lo que les es común en la medida suficiente, y construir una constitución política que apele solo a esos principios. Todos los integrantes de la comunidad —o al menos todos sus integrantes razonables— pueden aceptar que esa constitución está incluida en un “consenso entrecruzado”; cada uno de ellos puede ver que aquellos principios están apoyados —o, al menos, no son condenados— por lo que a su entender es la verdad acerca de las convicciones morales éticas, religiosas y personales más generales que los dividen. Todo el mundo puede aceptar la estructura básica de una sociedad ordenada por esos principios comunes y formar así una comunidad política que esté “bien ordenada”, en el sentido de que cada miembro acepta y está al servicio de los mismos principios de justicia. La posición original modela las convicciones comunes en un dispositivo conveniente de representación que nos permite construir principios de justicia similares a los dos principios que describí. Usted y yo, aquí y ahora, debemos aceptar esos principios, si aceptamos también la ambición de vivir juntos en paz y dignidad.

Esta segunda manera de entender el dispositivo de la posición original es la que se propone como ejemplo de un enfoque constructivista. Entendido a través de este ejemplo, el constructivismo no es necesariamente escéptico. En rigor, es compatible incluso con las versiones más extravagantes del “realismo” moral. No niega, en efecto, que una concepción comprehensiva sea verdadera y todas las demás falsas. Sin embargo, no depende de ese supuesto. Conforme a esta descripción, los principios modelados en la posición original se eligen no porque sean verdaderos sino porque son comunes. En consecuencia, el método también es compatible, según esta interpretación, con cualquier forma de escepticismo respecto de la verdad moral. El propio Rawls pareció, al menos en algunas ocasiones, aceptar

una concepción plenamente escéptica.

> Pero, por añadidura, la idea de aproximarse a la verdad moral no tiene cabida en una doctrina constructivista: en la posición original, las partes no reconocen ningún principio de justicia como verdadero o correcto y, por tanto, como dado de antemano; su meta es simplemente seleccionar la concepción más racional para ellas, habida cuenta de sus circunstancias. Esta concepción no se considera como una aproximación viable a los hechos morales: no hay hechos morales a los cuales los principios adoptados puedan acercarse.[26]

Así pues, podríamos interpretar que el constructivismo, al menos tal y como lo entendía Rawls, no propone un argumento escéptico; muestra, antes bien, que la verdad moral no tiene papel alguno que cumplir en la defensa de una teoría atractiva y detallada de la justicia política. El constructivismo no pone directamente en tela de juicio la concepción ordinaria, sino que trata de desplazarla a un lado.

¿Puede funcionar esta marginación? Debemos preguntar: ¿cómo hay que identificar los principios comunes, por ejemplo una concepción específica del yo? Con la evolución de sus ideas, Rawls hizo mayor hincapié en la historia y las tradiciones políticas de determinados Estados. Su objetivo era encontrar principios compartidos dentro de una comunidad histórica específica —la tradición liberal y posiluminista en América del Norte y Europa, por ejemplo —, y no justificar una constitución más cosmopolita.[27] Sin embargo, no podía tener esperanzas de hacer siquiera eso por medio de lo que podríamos llamar un método sociológico. No podía esperar encontrar un consenso útil ni siquiera en lo que todos los estadounidenses creen realmente hoy o aceptarían luego de pensarlo. Por sí sola, la religión desbarataría ese proyecto: una gran cantidad de estadounidenses creen que es más importante establecer un Estado que refleje y nutra sus convicciones religiosas personales que crear uno al que personas de una religión distinta, o ninguna en absoluto, puedan adherir sin inconvenientes. La dificultad se torna aún más evidente si tratamos de encauzarnos en la otra dirección. ¿Qué conjunto de puntos de vista sobre el carácter de personas libres e iguales podrían generar uno u otro de los dos principios de justicia, que, no obstante, fuera adoptado en una convención del Tea Party?

Es obvio, con todo, que Rawls no tenía en mente una búsqueda sociológica sino una búsqueda interpretativa del consenso entrecruzado. Esperaba identificar concepciones e ideales que propusieran la mejor descripción y justificación de las tradiciones liberales del derecho y la práctica política. Ese es un proyecto importante y, en mi opinión, factible.[28] Pero no puede ser moralmente neutral, porque cualquier interpretación de una tradición política debe escoger entre concepciones muy diferentes de lo que esta encarna —qué cualidades o propiedades tienen, a su entender, los ciudadanos “libres e iguales”, por ejemplo—, todas las cuales se ajustan a los datos en bruto de la historia y la práctica. Y para escoger entre ellas debe considerar que algunas son superiores y, por ende, proporcionan una justificación más satisfactoria que otras.[29] Si usted pide a los magistrados actuales de la Corte Suprema de

Estados Unidos que describan los principios incorporados a la historia constitucional estadounidense, recibirá nueve respuestas diferentes. La cuestión no es la necesaria idealización de cualquier descripción interpretativa. Es necesaria, desde luego. Se trata, antes bien, de que sin el telón de fondo de una teoría moral que tomemos como verdadera, no podemos tener idea de qué idealización elegir. Una estrategia constructivista puede utilizarse, en rigor, para argumentar en favor de un tipo de escepticismo: por ejemplo, la tesis de que cualquier teoría aceptable de la justicia debe extraerse de una interpretación verosímil de las tradiciones de la comunidad para la cual se elabora. De ese modo quedaría excluida cualquier pretensión a una teoría trascendental como el utilitarismo, que se suponga válida para todo lugar y todo momento. Pero esta tesis misma se apoyaría en teorías morales controvertidas y sería así un ejemplo de escepticismo interno y no externo. El proyecto constructivista de Rawls, al menos como este lo concibió en ciertas oportunidades, es imposible.

Sí, la metaética se basa en un error

En el capítulo II describí la distinción que la mayoría de los filósofos morales trazan entre las cuestiones éticas o morales corrientes, que ellos denominan cuestiones sustantivas de primer orden, y las cuestiones de segundo orden que califican de "metaéticas". Según este punto de vista, el realismo moral y el escepticismo externo son posiciones metaéticas. Sin embargo, si estoy en lo correcto, la distinción es un error, al menos en lo que se refiere a la concepción tradicional de la metaética. Hay por supuesto interesantes cuestiones de antropología y de psicología personal y social que son de segundo orden, en el sentido de que atañen a un juicio moral pero por sí mismas no lo requieren. No hay, empero, cuestiones característicamente filosóficas de ese tipo; en particular, la cuestión de si los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos es un problema moral sustantivo, no un problema metaético distintivo. No hay metaética, salvo que (conforme a la analogía que hice con la astrología) consideremos que al preguntar si la hay se plantea de por sí una cuestión metaética.

Algunos filósofos han caracterizado lo que llaman "quietismo" como una posición metaética según la cual "no hay, en cierto sentido, manera de salir del pensamiento normativo para explicarlo, y, por lo tanto, tampoco es posible dar respuestas a estas cuestiones [por ejemplo, si los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos]".[30] Sería incorrecto sacar esa conclusión de esta parte del libro, y también sería incorrecto describir así lo que esta sostiene. Es verdad que no podemos justificar un juicio moral (en cuanto justificar se diferencia de explicar por qué alguien cree en él) sin apoyarnos en convicciones o supuestos morales adicionales. Pero ese hecho se deduce simplemente del contenido de un juicio moral —lo que este afirma—, y la sugerencia de que estamos de alguna manera atrapados dentro de los reinos del valor, como si este fuera maravilloso pero imposible de eludir, es por lo tanto tan tonta

como decir que no podemos escapar del reino de lo descriptivo cuando describimos la química de la combustión. Esa última proposición también podría haber parecido restrictiva —una limitación poco afortunada— a una época anterior que se deleitaba en la Gran Cadena del Ser y juzgaba particularmente satisfactorias las explicaciones teleológicas de los fenómenos naturales. Pero no nos parece restrictiva a nosotros. Tampoco es cierto que no sea posible dar una respuesta a la cuestión de si los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos. Al contrario, nuestro argumento muestra exactamente lo opuesto: que hay respuestas de fácil acceso a la pregunta de si algunos juicios morales específicos son verdaderos o falsos. El uso del término "quietismo" no es sino una evidencia más de que los filósofos no reconocen la plena independencia del valor.

El escepticismo externo debería desaparecer del paisaje filosófico. Y no habría que lamentar su desaparición. Ya tenemos bastante de qué preocuparnos sin él. Queremos vivir bien y comportarnos decentemente; queremos que nuestras comunidades sean equitativas y buenas y nuestras leyes, sabias y justas. Estos objetivos son muy arduos, en parte porque los problemas en juego son complejos y desconcertantes y en parte porque con mucha frecuencia se interpone el egoísmo. Cuando se nos dice que las convicciones que nos afanamos en alcanzar, sean cuales fueren, no pueden en ningún caso ser verdaderas o falsas, ni objetivas, ni formar parte de lo que sabemos, o que solo son jugadas en un juego de lenguaje, o mero vapor de las turbinas de nuestras emociones, o solo proyectos experimentales que deberíamos probarnos para ver si damos la talla y cómo la pasamos, o simples invitaciones a pensamientos que acaso encontráramos divertidos, entretenidos o menos aburridos que nuestras maneras habituales de pensar, deberíamos replicar que todas estas observaciones son distracciones inútiles de los desafíos reales a nuestro alcance. No quiero decir que podamos ignorar el escepticismo moral. Al contrario. El genuino escepticismo —el escepticismo interno— es mucho más preocupante que estas confusiones filosóficas. Nos preocuparemos por él más adelante.

IV. LA MORAL Y LAS CAUSAS

Dos cuestiones cruciales

¿Cuál es la causa de que usted tenga las opiniones que tiene sobre lo correcto y lo incorrecto? ¿De dónde vienen? ¿Qué es lo que produjo en su cerebro el pensamiento de que la guerra de Iraq es inmoral? ¿O que no lo es? ¿Las mejores respuestas a estas preguntas convalidan sus opiniones? ¿O las recusan? Supongamos que yo le hiciera preguntas paralelas sobre sus opiniones científicas. Usted podría razonablemente responder: el modo de ser del mundo es la causa de que yo tenga las opiniones que tengo sobre su modo de ser. Nuestros científicos se forman opiniones sobre la química de los metales a través de un proceso causal en el que esa misma química tiene un papel importante. Por tener el oro las propiedades que tiene, los experimentos en los que interviene tienen los resultados que tienen. Como esos experimentos tienen esos resultados, todos los científicos reconocidos creen que el oro tiene aquellas propiedades. Creemos que las tiene porque así lo creen los científicos reconocidos, y porque ellos mismos nos lo han dicho de diferentes maneras. El producto de esta cadena causal es sorprendente: la mejor explicación de la causa por la cual sostenemos la mayoría de nuestras opiniones es también una justificación suficiente de estas. El relato explicativo y los relatos justificativos están unidos: las mejores explicaciones de la creencia convalidan la creencia.

¿Se puede recurrir a la misma unión de la explicación y la justificación en el caso de la moral? ¿La verdad sobre la moral del matrimonio homosexual ha causado en algún aspecto que usted piense lo que piensa sobre ese matrimonio? Sugerí mi propia respuesta antes, al ridiculizar, con el nombre de “morones”, la idea de fuerzas morales con poderes causales. Pero quizás esté equivocado; muchos filósofos distinguidos creen, en efecto, que los hechos morales pueden hacer que la gente sostenga opiniones morales verdaderas, si bien no se ponen de acuerdo en el cómo y el porqué. Debemos examinar con mayor cuidado su punto de vista. Supongamos, sin embargo, que tengo razón: no hay interacción causal entre la verdad moral y la opinión moral. ¿No haría eso que sus opiniones sobre el matrimonio homosexual fueran un mero accidente? ¿No tendría usted que admitir que aun cuando haya “ahí afuera” verdades morales en el universo, no tiene posibilidad alguna de estar “en contacto con” ellas?

No he hecho más que someter a discusión dos hipótesis. La primera es la hipótesis del impacto causal (HIC). Esta sostiene que los hechos morales pueden llevar a la gente a forjar convicciones morales que cuadran con ellos. Los realistas morales aceptan la HIC y los escépticos externos la rechazan. Mi opinión es que en este asunto los realistas se equivocan y los escépticos externos tienen razón. La segunda es la hipótesis de la dependencia causal (HDC). Esta supone que, a menos que la hipótesis del impacto causal sea verdadera, la gente no

puede tener razones sólidas para pensar que ninguno de sus juicios morales es una relación correcta de la verdad moral. Los escépticos externos adhieren a esta segunda hipótesis. Lo mismo, en apariencia, hacen muchos realistas, porque de lo contrario no mostrarían tanto afán en defender la hipótesis del impacto causal. Mi opinión es que en este asunto tanto realistas como escépticos externos se equivocan. Entre las dos hipótesis hay una obvia e importante diferencia. La HIC incluye una afirmación de hechos científicos: un asunto de física de las partículas, biología y psicología. La HDC es una afirmación moral: acerca de lo que cuenta como una razón adecuada para tener una convicción moral.

LA HIPÓTESIS DEL IMPACTO CAUSAL

Las cosas en juego

Los programas de acción afirmativa dan preferencia en el ingreso a las universidades o en el empleo a los postulantes negros y de otras minorías. Supongamos que usted piensa que esos programas no son equitativos.[1] ¿Por qué lo piensa? La pregunta es ambigua. Podría significar: ¿qué razones podría aducir en defensa de su posición? Así entendida, reclama un argumento moral. O podría significar: ¿cuál es la mejor explicación causal de por qué ha llegado usted a sostener ese punto de vista, habida cuenta de que tanta gente de su misma cultura política ha llegado a la conclusión opuesta? Debemos concentrarnos ahora en esta segunda pregunta. Un psicólogo, un científico social o un biólogo podrían responderla de manera profesional: apuntarían a rasgos de su subcultura, crianza o autointerés o, de ser locamente ambiciosos, tratarían de identificar un gen que lo predisponga a esa opinión. Suponen que una explicación por el estilo es una respuesta completa a la pregunta de por qué tiene usted la opinión que tiene.

Quizás usted sienta la tentación de proponer una respuesta diferente y competitiva a la misma pregunta. Podría decir: “He llegado a pensar que la acción afirmativa es inequitativa porque, a diferencia de esos otros, he visto, percibido o intuido que lo es”. Algunos realistas filosóficos creen que su respuesta, en efecto, puede competir con cualquiera que ofrezcan los científicos, que tiene sentido y, en rigor, que a menudo es correcta. Estiman que algunas personas, al menos, tienen una sensibilidad a la verdad moral que les permite percibir lo que es correcto o incorrecto, lo que es digno o indigno. Destacan que cuando la gente ha percibido la verdad moral, ninguna explicación del origen de su convicción será completa a menos que incluya ese hecho.[2]

Si la tesis del impacto causal tiene sentido y es convincente, cualquier escepticismo moral global debe ser falso. Como acabo de decir, las creencias de la gente relacionadas con el mundo físico suelen tener por causa directa o indirecta la verdad de lo que ella cree, y cuando

la tienen, ese hecho confirma la verdad de su creencia. La mejor explicación de por qué creo que hoy llovió incluye el hecho de que efectivamente llovió. Si los realistas pueden construir en términos similares una explicación exitosa de por qué usted cree que la acción afirmativa es inequitativa —si pueden mostrar que usted lo cree porque la acción afirmativa *es* incorrecta —, justificarán entonces de esa manera su convicción y explicarán a la vez la existencia de esta. Eso también mostraría que, después de todo, el principio de Hume es falso. Que algo haya causado que su cerebro se encuentre en algún estado específico es una cuestión de hecho biológico. Si de algún hecho biológico de ese tipo se deduce que la acción afirmativa es incorrecta, habrá que arrumbar el principio de Hume.[3]

Sin embargo, la hipótesis del impacto causal (HIC) es una estrategia de alto riesgo para defender la concepción corriente contra el escepticismo. En efecto, con ella se corre el riesgo de alentar una idea más, a saber, que si los hechos morales no pueden causar las convicciones morales, no hay entonces razones para pensar que hay hechos morales y, en consecuencia, tampoco fundamentos para rechazar el escepticismo. Supongamos que, aunque usted crea que hoy llovió en Francia, no hay posibilidad alguna de que ninguna lluvia en Francia se incluya en una explicación de por qué usted cree eso. Tal vez un hipnotizador, sin conocimiento de lluvias galas, indujo en usted esa creencia por hipnosis. Usted no tendría entonces razón alguna para pensar que llovió en ese país. Los escépticos externos sostienen que la HIC es falsa y que los hechos morales, aun si hubiera alguno, nunca podrían tener ningún papel en la explicación de las convicciones morales de la gente. Llegan a la conclusión de que no tenemos más razones para creer en la verdad de nuestras convicciones morales que usted, en mi última historia, para creer en la lluvia. Esa conclusión depende de rechazar la hipótesis del impacto causal. Pero también de aceptar la hipótesis de la dependencia causal.

El mito

A menudo nos damos cuenta de que un acto es incorrecto tan pronto como lo identificamos. Cuando veo a alguien pegar a un niño, “veo” de inmediato la incorrección de su acto. Sin embargo, este no es ejemplo de hechos morales causantes de una convicción moral: yo no habría “visto” la incorrección de la paliza al niño de no haberme formado ya la convicción de que causar un dolor gratuito es incorrecto. Esta última convicción es aquella cuya existencia la HIC aspira a explicar.[4] Debemos distinguir esta hipótesis de la inspiración divina. Muchas personas creen que un dios ha compartido con ellas su infalible conocimiento moral, pero la HIC no supone una intervención divina. Postula un impacto causal más directo de la verdad moral sobre nuestra mente. En la forma austera en que la presento, la HIC fue otrora más popular que hoy entre los filósofos profesionales.[5] Mantiene empero su influencia entre muchos no filósofos, algunos de los cuales toman más en serio de lo que deberían la conocida

retórica de la “percepción” moral. Por otra parte, muchos de los mejores filósofos se sienten poco dispuestos a abandonar por entero la hipótesis; esperan conservar al menos algún resto o eco tenue de la idea de que la verdad moral puede causar una creencia moral, a fin de evitar la alarmante conclusión de que las creencias morales son accidentes.[6]

Sin embargo, no tenemos siquiera la sombra de un indicio acerca de cómo podría operar tal interacción causal. Nuestros científicos han comenzado, al menos, a entender la óptica, la química neuronal y la geografía del cerebro que aparecen en una explicación competente del modo en que la lluvia en Francia produce pensamientos sobre sí misma. Pero en esa historia no hay nada que pueda extenderse hasta explicar cómo podría la falta de equidad de la acción afirmativa, si la hay, producir pensamientos sobre sí misma. Ignoramos, presumo, la mayor parte de lo que hay para saber del contenido del universo o el funcionamiento de nuestro cerebro. Pero nos resulta difícil imaginar siquiera cómo podría la HIC ser verdadera. Comparémosla con la telepatía mental. Son relativamente pocos, me parece, los que creen que una persona, mediante un poderoso esfuerzo de concentración, puede hacer que otra, situada a miles de millas de distancia, tenga pensamientos estipulados. Pero bien podríamos imaginar al menos la forma aproximada de descubrimientos capaces de modificar nuestra opinión sobre esa posibilidad. Podríamos construir experimentos controlados que hicieran difícil de negar el fenómeno: masas de ejemplos reiterados de acontecimientos que no pudieran explicarse de ninguna otra manera. Podríamos luego descubrir o al menos especular sobre los campos eléctricos externos creados por un fenómeno, las transferencias eléctricas internas en el cerebro, que en nuestros días los neurólogos dan a conocer y miden. Es cierto, la telepatía mental va bastante más allá de lo que la ciencia puede experimentar o explicar hasta ahora. Pero la HIC va mucho más lejos. Después de todo, ya creemos en el poder causal de los sucesos mentales: creemos que las emociones pueden causar cambios fisiológicos y que un pensamiento puede llevar a otro. La HIC no puede siquiera pretender extrapolar esos fenómenos. Supone que una verdad moral que no tiene dimensión mental ni dimensión física puede, no obstante, tener poder causal.

No podemos imaginar cómo podría una evidencia experimental sugerir la verdad de la HIC aun en ausencia de una explicación de su funcionamiento, a la manera como las evidencias tal vez sugirieran la verdad de la telepatía aunque no tuviésemos ninguna teoría de su mecánica. En efecto, no podemos someter a prueba la HIC del modo como lo hacemos con toda naturalidad con las afirmaciones causales: haciendo una pregunta contrafáctica. Para someter a prueba la afirmación de que en Australia alguien estornudó porque usted lo quiso podemos preguntarnos si esa persona habría estornudado aun cuando usted no lo hubiera querido. Pero no podemos usar ese mismo método con la HIC: si pensamos que la acción afirmativa es inequitativa, no podemos producir y ni siquiera imaginar un mundo diferente donde todo lo demás sea igual, con una sola excepción, a saber, que aquella es equitativa. A eso se refieren los filósofos que dicen que los atributos morales “supervienen” a los hechos corrientes:

quieren decir que no podemos variar los atributos morales, salvo que variemos los hechos corrientes que conforman el argumento para afirmarlos. Podemos sin lugar a dudas preguntar si usted seguiría considerando inequitativa la acción afirmativa aun cuando descubriera que nadie ha sido desdichado a causa de ella. Pero una respuesta negativa solo confirmaría que usted sostiene alguna opinión moral que relaciona la incorrección y el sufrimiento. No podemos sensatamente preguntar si usted seguiría considerando falta de equidad la acción afirmativa aun cuando no lo fuese, y esa es la pregunta que necesitaríamos hacer para someter a prueba la afirmación de la HIC de que la inequidad de aquella ha hecho que usted piense que es inequitativa.

Como no podemos dar sentido a esa crucial pregunta contrafáctica, no tenemos manera de comprobar si la explicación propuesta de su creencia —que fue causada por la percepción de una verdad moral— es exacta. Las explicaciones alternativas que un científico podría proponer pueden someterse a prueba preguntando si, de haber sido su historia personal lo bastante diferente, sus creencias habrían sido distintas. Bien puede haber buenas razones para pensar que lo habrían sido. Usted no puede proponer una hipótesis contrafáctica paralela en respaldo de su explicación antagónica basada en la "percepción": no puede mostrar y ni siquiera imaginar que su creencia habría sido distinta si la verdad moral fuera diferente. Su afirmación de que ha percibido la verdad es solo una reformulación enfática de su creencia, no una explicación de cómo ha surgido esta.

La HIC es un mito. Es, además, un mito sin sentido, porque aun cuando supusiéramos que la verdad moral tiene en efecto una misteriosa potencia causal, el supuesto no podría ser de ninguna ayuda para justificar nuestras creencias morales. Tendríamos que saber, en forma independiente, si esas creencias eran verdaderas antes de que pudiéramos atribuirle inteligiblemente su paternidad a la verdad. Esa exigencia es particularmente clara cuando usted se propone explicar las opiniones morales de otro. Usted cree que la acción afirmativa carece de equidad, pero a juicio de su amigo es perfectamente equitativa. Usted no puede pensar que la creencia de su amigo es causada por la verdad; si quiere explicarla, debe elaborar una explicación en términos de historia personal. Encuentra una que a su entender es completa y convincente: menciona la educación de aquel en una familia visceralmente liberal. Pero ahora cambia de opinión: de improviso, los argumentos de su amigo lo convencen de que la acción afirmativa es equitativa. Piensa ahora que lo que su amigo cree es verdad, a pesar de no haber descubierto nada capaz de recusar su anterior explicación de por qué cree eso. Si la explicación basada en la historia personal era adecuada antes, sigue siéndolo ahora. Acaso usted sienta en este momento la tentación de decir que, después de todo, la verdad sí tenía un papel en la historia causal sobre el modo en que su amigo llegó a pensar lo que piensa. Pero eso solo muestra que la HIC nunca es otra cosa que la quinta pata del gato en cualquier explicación.

Es este hecho —a saber, que la HIC es ociosa— el que proporciona el argumento final

contra la hipótesis. Tal vez haya receptores todavía inimaginados en el cerebro humano y fuerzas todavía inimaginadas en el universo capaces de hacer que la gente se forme creencias morales. Tal vez la mejor explicación de este proceso sea teleológica: tal vez un día descubramos que el universo se mueve hacia una meta predestinada y que la existencia y las convicciones de las criaturas autoconscientes forman parte del plan. Imaginemos que los científicos descubren y pueden medir esas influencias, así como discernir la trayectoria de la gran estrategia del universo. Comprueban que cada vez que el instrumento pertinente informa de una fuerza peculiar de determinada magnitud en un campo, todos los que están en las proximidades declaran que está ocurriendo un acto moralmente incorrecto. Ninguna de esas personas puede explicar por qué el acto es incorrecto; lo único que pueden decir es que "ven" o "intuyen" que lo es. Nos formamos la hipótesis de que la fuerza peculiar causa la convicción moral y, para someterla a prueba, elaboramos ropa de protección que actúa como un escudo contra esa fuerza. Comprobamos que mucha gente así protegida se forma y expresa creencias morales diferentes de las que tienen las personas sin protección, pero que cuando se saca la ropa protectora cambia de opinión y comparte el parecer general. Llegamos a la conclusión de que la fuerza peculiar es la causa de que la gente se forme creencias morales.

Sin embargo, en esta historia no hay nada que comience siquiera a sugerir que la fuerza es la causante de que la gente se forme creencias morales verdaderas. Nada sugiere que la fuerza sea de alguna manera equivalente a la verdad moral o evidencia de ella. De modo que hasta ahora nada respalda la HIC. ¿Cómo podríamos mostrar que las creencias causadas por la fuerza en la gente son verdaderas? Solo si nosotros mismos, vestidos con la ropa protectora, pensamos en los problemas morales. Solo si, inmunes a la fuerza, llegamos a pensar que esas creencias son efectivamente verdaderas.[7] Pero entonces volvemos a nuestra situación original y, en consecuencia, este modo científico de tratar de verificar la HIC no haría, en realidad, sino socavarla. No podríamos pensar que la fuerza causó nuestra creencia en la verdad de las creencias que causa en otros; hacerlo significaría plantear una petición de principio. Tendríamos que suponer que podemos estar "en contacto con" la verdad moral de alguna otra manera que no implique a la HIC a fin de saber cuáles de las creencias causadas por cualquier fuerza peculiar son verdaderas. La HIC carece de sentido. Espero que ahora resulte claro que no hace falta actuar como luditas con respecto a las fuerzas o procesos teleológicos desconocidos para rechazar la hipótesis del impacto causal. La HIC no es un error acerca de lo que hay. Es una confusión acerca de lo que puede considerarse un argumento en favor de la verdad de una convicción moral. Solo el argumento moral puede considerarse tal. La HIC es un error porque transgrede el principio de Hume.

Algunos filósofos morales han caído en la moda de hablar de sus "intuiciones" en asuntos morales. Hay dos maneras de entender ese uso. Podríamos entender que significa que, en alguna medida o hasta cierto punto, esos filósofos han percibido la verdad de lo que afirman como una intuición. Si es así, pretenden entonces proponer su intuición como un argumento en

favor de la verdad de lo que dicen haber intuido, como lo hace un testigo presencial cuando, por ejemplo, dice haber visto al acusado en la escena del delito. Los filósofos en cuestión reivindican alguna versión de la HIC. O podrían, simplemente, pretender dar a conocer sus creencias, lo cual no aporta nada, claro está, en materia de argumento. En este libro doy a conocer varias veces cuáles son mis creencias sobre cuestiones éticas y morales y procuro suscitar el acuerdo del lector y recordarle aquello que, espero, él también cree. En el capítulo VI hablo de la importancia de esas creencias: ellas determinan en parte lo que ha de contar como responsabilidad ética y moral. Pero no son argumentos independientes en favor de lo que usted o yo creemos.

LA HIPÓTESIS DE LA DEPENDENCIA CAUSAL

¿Demasiado rápido?

El motivo que impulsa la HIC es el temor al escepticismo externo, y ese temor es a su vez movido por la HDC, la hipótesis de la dependencia causal, que sostiene que si la verdad moral no causa la opinión moral, cabe deducir que la gente carece de fundamentos confiables o responsables para defender esas opiniones.[8] Tenemos a nuestro alcance una prueba rápida de que la HDC es falsa: se refuta a sí misma. Supongo que esta hipótesis no puede limitarse al dominio de la moral. Solo puede tener sentido, si lo tiene, como una afirmación general sobre el conocimiento. Debe insistir en que no podemos formarnos una creencia confiable sobre nada (excepto, tal vez, las verdades puramente lógicas) a menos que nuestra creencia haya sido causada por aquello de lo que informa. De modo que la hipótesis es víctima de una paradoja: si es verdadera, no podemos tener razones para considerarla verdadera. La HDC es no verdadera por definición: no se deduce del significado de los conceptos que utiliza. Y ya podamos o no atribuir un sentido a la causación moral, es indudable que no podemos atribuir ninguno a la causación filosófica. Muy numerosos filósofos, como ya he dicho, creen que la HDC es verdadera. Pero casi ninguno de ellos piensa, supongo, que la verdad misma de esta hipótesis es la causa de que la crean verdadera, y que el universo contiene filones *[philons]* con poder causal sobre la mente humana. Si lo pensaran, no podrían negar la existencia de "morones" sin incurrir en una incoherencia. Tendrían que aceptar la HIC.

Muchos filósofos desconfían de ese tipo de argumento. Este parece una refutación demasiado rápida de lo que muchos y muy destacados filósofos creen. Yo pienso, al contrario, que la paradoja es no solo un argumento decisivo contra la HDC, sino también un argumento útil, porque sugiere que si pretendemos descubrir por qué esta hipótesis ha tenido un poder tan grande de atracción sobre filósofos morales situados en ambos bandos del debate del escepticismo, debemos buscar algo distintivo en la moral, algún temor que parezca intenso

cuando cavilamos sobre problemas morales sustantivos, pero no sobre problemas de la filosofía.

Otra versión del mismo argumento, un poco más extensa, es igualmente esclarecedora. La HDC no es directamente una afirmación sobre la verdad de los juicios morales, aun cuando tenga una destacada figuración en los argumentos escépticos populares. En términos directos, solo es una afirmación acerca de las razones que la gente tiene o no tiene para creer verdadero cualquier juicio. Consideramos como buenas todo tipo de razones para los juicios que hacemos, y lo que consideramos una buena razón depende del contenido de esos juicios. Cualquier teoría sobre la evidencia física adecuada para algún juicio —sobre la lluvia de esta mañana en Francia, por ejemplo— es en sí misma una teoría científica. Así pues, cualquier teoría sobre las razones adecuadas para aceptar un juicio moral debe ser de por sí una teoría moral. La HDC, cuando se aplica al dominio moral, es en sí misma una afirmación moral. Necesitamos una razón para aceptarla y esta, dado el principio de Hume, debe ser o incluir una razón moral. Podemos imaginar alguna razón de esa índole. Usted podría estimar incorrecto actuar sobre la base de juicios morales cuya mejor explicación reside en su historia personal y no en encuentros con la verdad. Pero ese nuevo juicio, como usted no tarda en comprender, también se refuta a sí mismo. Usted no ha llegado a él gracias a ningún encuentro con la verdad. Una vez más, y de esta otra manera, la HDC socava toda posible razón para aceptarla.

¿Historias vergonzosas?

Pero si la historia personal es la mejor explicación de por qué tenemos las opiniones que tenemos, y la verdad de estas no cumple ningún papel explicativo, ¿cómo podemos entonces depositar alguna confianza en ellas? Esa historia personal podría tener características que tornen difícil la confianza. Supongamos que descubro que ayer usted tuvo que decidir entre asistir a una conferencia a cargo de un adversario inusualmente carismático de la acción afirmativa o ver un partido de fútbol por televisión. Lanzó una moneda, salió cruz, fue a la conferencia y volvió convertido. Ahora usted considera inequitativa la acción afirmativa. El lanzamiento de la moneda es una parte indispensable de cualquier explicación cabal de por qué usted piensa lo que piensa. Eso suena vergonzoso. Pero, aun así, usted puede aducir razones ante cualquiera que cuestione su opinión: las razones, supongamos, expuestas por el conferencista. Que su nueva opinión esté bien fundada debe depender por entero de que esas razones, en cuanto razones morales, sean buenas. El hecho de que usted haya dado con ellas gracias al lanzamiento de una moneda es irrelevante.

En este ejemplo fueron argumentos los que lo convencieron de sus nuevas opiniones. ¿Importa eso? Imaginemos una historia más extraña. Hasta hace un año, usted juzgaba

palmariamente inequitativa la acción afirmativa. Luego tuvo oportunidad de repensar el asunto y unos argumentos que de improviso parecieron irrebatibles lo persuadieron de que no es inequitativa. Un martes a la mañana leyó, en la sección de ciencia de su diario, un artículo acerca de un pasmoso descubrimiento. Todas las personas del mundo que han sido sometidas a un escáner cerebral escalotópico (no pregunte) creen que la acción afirmativa es equitativa, fuera cual fuese la opinión que tenían antes de ese examen. Las evidencias son vastas y concluyentes: no hay posibilidad de coincidencia. Usted se había hecho un escáner escalotópico poco antes de replantearse sus opiniones y modificarlas, y no le quedan dudas de que no las habría modificado si no lo hubiesen sometido al escáner.

Desde luego, usted repasa los argumentos que lo convencieron de cambiar de opinión. A decir verdad, los somete a un escrutinio mucho más grande que antes. Los examina como lo haría un juez concienzudo con un principio que está a punto de exponer en un caso importante: se pregunta cómo cuadra su nuevo punto de vista con sus opiniones más generales sobre la equidad o inequidad de diversas formas de discriminación o ventajas especiales. La red de su investigación abarca un amplio espacio: usted se pregunta qué piensa de la discriminación en el ingreso universitario en favor de atletas, personas con pasatiempos interesantes e hijos de exalumnos, y qué de la discriminación positiva en otros ámbitos, por ejemplo, la elección de neurocirujanos para su propia operación. Explora retrospectivamente el carácter general de sus opiniones, así como en cuanto incursionan en problemas conexos: se pregunta qué es lo que pasa con la discriminación racial en todos los casos y luego procura determinar si las mejores respuestas a esa pregunta también deben condenar la acción afirmativa. Se embarca en esas complejas reflexiones con la esperanza de encontrar un conflicto: lo más probable es que el escáner apuntara solo a su muy concreta opinión sobre la acción afirmativa en el ingreso universitario, por lo cual lo ha dejado en un estado de disonancia moral. Pero comprueba, al contrario, que su nueva opinión supera muy bien todos esos exámenes: es la vieja opinión la que entraría en conflicto con sus convicciones restantes o más generales. Ahora supone que el efecto del escáner fue más general y ubicuo de lo que usted había creído: afectó extensos cambios en toda la gama de sus convicciones morales, de modo que ahora todas ellas están exhaustivamente integradas a sus nuevos puntos de vista acerca de la acción afirmativa. Sea cual fuere la prueba a la que las someta, todas le parecen correctas.

¿Ahora qué? ¿Cómo debería usted reaccionar cuando salga de su perplejidad? No hay duda de que su descubrimiento debe tener *algún* impacto en sus opiniones o en la confianza que le despiertan. Si la HDC es correcta, el impacto debe ser devastador. Pero en realidad puede no tener absolutamente ninguno. Para empezar, usted no puede lamentar haberse hecho ese escáner: no, al menos, por esta razón. No tiene razón alguna para pensar que antes estaba en lo cierto. Aun cuando adhiera a la HIC y piense que la verdad moral puede causar una convicción moral, carece de razones para estimar que sus puntos de vista anteriores disfrutaban de ese beneficio. Como he dicho, la única razón que usted podría tener para pensar que la verdad ha

causado su opinión moral es una creencia independiente en que su convicción es verdadera, y ahora usted estima verdaderas sus opiniones actuales, no las pasadas. Antes del escáner habría tenido una muy sólida razón para no hacérselo, de haberse podido predecir sus resultados. Pero ahora tiene la misma razón para no lamentarlo; en rigor, para considerarse afortunado por habérselo hecho.

¿Tiene menos razones para suponer correctos sus nuevos puntos de vista que las que tenía para considerar correctos los anteriores al escáner? No, al contrario, ahora estima que tiene más razones que antes porque piensa que las anteriores eran poco sólidas. ¿Debería ahora dudar de su capacidad misma de formarse un juicio responsable sobre la cuestión de la acción afirmativa? No, porque no puede rechazar la hipótesis de que el escáner cerebral mejoró su capacidad de razonar sobre la moral. Al contrario, cuenta con algunas evidencias de que ha mejorado: usted estaba equivocado en lo concerniente a muchos asuntos morales antes del escáner, pero ahora razona mejor o, al menos, no puede evitar pensar que lo hace.

¿Tiene alguna razón para considerarse irresponsable si actúa en función de sus nuevas convicciones? Quiere el azar que en su estado esté prevista para dentro de poco tiempo la celebración de un referéndum sobre la propuesta de proscribir la acción afirmativa. ¿Debería usted abstenerse en esa elección? La abstención significa un voto menos contra lo que usted ve ora como una grave injusticia, ora como una política estúpida, y ese voto podría ser decisivo. Nada de lo que usted cree autoriza la abstención; esta sería irresponsable, no responsable. Quizás usted piense que ahora, por muy correctas que le parezcan, debe considerar indignas de confianza sus convicciones sobre la acción afirmativa, y no votar por esa razón. Pero en ese caso necesita una teoría acerca de la manera correcta de formarse convicciones, y ninguna teoría plausible describe las suyas como indignas de confianza. Usted ha escuchado los argumentos de ambos bandos, elaborado un cuadro principista de cuándo son y no son permisibles los criterios raciales y sometido a prueba sus principios en relación con sus otras convicciones, además de casos hipotéticos que se ha tomado el trabajo de imaginar. Muy pocos de sus conciudadanos han sido tan escrupulosos en su reflexión. ¿Con qué fundamento podría usted pensar que sus opiniones son menos dignas de confianza que las de ellos? Las opiniones de ellos, como sus nuevas opiniones, reflejan la historia personal de quienes las sostienen; están, en la misma medida que las suyas, más allá de cualquier proceso causal corroborativo. La diferencia es que su historia personal, la de usted, parece más extraña, pero es una diferencia que debe ser irrelevante.

Ni siquiera en este absurdo caso inventado, es decir, cuando sus opiniones son ridículamente accidentales, puede usted encontrar aspecto alguno en el que eso importe. De modo que no debemos sentir temor a admitir que las opiniones morales de todos son accidentales en el siguiente sentido: si su vida hubiera sido lo bastante diferente, sus creencias también habrían sido distintas. Esa admisión perderá todo matiz sarcástico si nos tomamos a pecho la principal lección de esta parte del libro: la independencia de la moral. La moral se

mantiene o cae según sus propias credenciales. El principio moral nunca puede vindicarse ni recusarse, como no sea con su propia connivencia. Me he esforzado en trazar la crucial distinción entre la explicación y la justificación de una convicción moral. La primera es una cuestión de hecho, y la segunda, de moral. La responsabilidad moral también es una cuestión moral: necesitamos una teoría de las preguntas que debemos hacernos antes de tener derecho a sostener una opinión moral y actuar sobre su base. Ese es el tema del capítulo VI. Pero ninguna teoría de la responsabilidad moral puede denunciar creíblemente a alguien por irresponsable por el mero hecho de que algún rasgo vergonzoso de su historia personal proponga la mejor explicación de por qué ha llegado a considerar buenos sus argumentos morales, siempre que estos sean razonables y tengan la profundidad adecuada.

Debemos juzgar la HDC, que es una teoría de la responsabilidad moral, como una tesis moral: una tesis sobre la epistemología moral. Podemos aceptarla solo si podemos hacer una alegación moral convincente en su favor. Pero no podemos. Los hechos relacionados con la manera en que alguien ha sometido a prueba sus opiniones morales son en rigor pertinentes, como veremos más adelante, para juzgar si ha actuado responsablemente al sostenerlas, expresarlas y seguirlas. Pero nada gira alrededor de la mejor explicación causal del modo en que llegó a las opiniones que somete a prueba ni, por cierto, en que decidió qué pruebas usar.

CONVICCIÓN Y ACCIDENTE

Pero ¿no es preocupante que sus convicciones morales más profundas no sean sino accidentes y, por ende, solo puedan ser accidentalmente verdaderas? Si la acción afirmativa es equitativa y usted piensa que lo es, ¿no ha sido entonces tan afortunado como el hombre que cree, correctamente, que son las tres y cuarto porque su reloj se detuvo ayer a esa hora? Usted ha sido afortunado porque en la mejor explicación del modo en que ha llegado a formarse su opinión —tal vez lanzó, en efecto, una moneda para decidir si asistir a una conferencia— nada guarda ninguna relación con la verdad de esa opinión. Eso parece pasmoso: si realmente es solo un accidente que sus convicciones sean verdaderas, es muy improbable entonces —dado el número de convicciones morales posibles— que lo sean.[9]

Sin embargo, es preciso separar las dos cuestiones que acabo de mezclar. ¿Es solo un accidente que usted sostenga las convicciones que sostiene? ¿Es solo un accidente si lo que usted cree es verdad? La primera es una pregunta de explicación y la segunda, de justificación, por lo cual necesitamos definiciones diferentes del accidente para una y otra. La primera pregunta si su historia podría haber sido diferente de tal manera que sus opiniones fueran ahora diferentes. Si hacemos a un lado el determinismo, según el cual su historia no podría haber sido diferente, la respuesta es sin duda “sí”. Si usted no hubiera asistido a la conferencia sobre la acción afirmativa, no habría escuchado los argumentos que lo

convencieron. En términos más generales: si se hubiera criado en una cultura moral muy distinta, muchas de sus convicciones habrían sido probablemente diferentes. Bien podría considerar que las leyes de control de armas son tiránicas. Y, en rigor, podría pensar que tiene el deber moral de matar a los incrédulos.

Pero todas nuestras creencias teóricas, aun las que lo son moderadamente, y no solo nuestras convicciones morales, son accidentales de la misma manera. Creo que la Tierra tiene alrededor de 4 500 millones de años. Sin embargo, si mis padres hubieran muerto jóvenes y me hubiese adoptado una familia fundamentalista, bien podría haber creído otra cosa: que un dios creó el universo hace muy poco. Ninguna de mis creencias sobre el mundo físico es inmune a ese tipo de contingencia. La gran popularidad que por aquí tiene la mayoría de esas creencias no torna menos contingente el hecho de que yo las sostenga. Eso también es válido para mis creencias filosóficas. Muchos de los filósofos que aceptan la hipótesis de la dependencia causal bien podrían haberla rechazado si su educación los hubiera conducido a cursar estudios de posgrado en otro departamento de filosofía y no en el que escogieron. (Con todo, no deberíamos exagerar la contingencia de las creencias o la importancia de la contingencia.)[10]

La segunda pregunta invoca un sentido distinto de “accidente”. El hecho de que alguien crea algo que es verdad si sus razones para pensar que lo es son malas es solo un accidente. Por eso la creencia verdadera del hombre con el reloj parado no es más que un accidente. Si lanzamos una moneda y luego declaramos que la acción afirmativa es equitativa por el mero hecho de que salió cruz, nuestra creencia, aunque verdadera, será igualmente accidental. Conforme a esta concepción del accidente, el que nuestras convicciones morales puedan ser verdaderas por razones no accidentales es en sí mismo una gran cuestión moral. ¿Hay modos de pensar los problemas morales que estén razonablemente bien calculados para identificar la verdad moral? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cuáles son? Cualquier respuesta será de por sí, desde luego, parte de una teoría moral global. Si, como afirmo en el capítulo VI, esos modos de pensamiento existen y usted los ha seguido, no es un accidente que las convicciones que ha sometido a prueba por medio de ellos sean verdaderas.

Se objetará ahora que estoy haciendo trampa: que para calcular las posibilidades de que nuestras convicciones morales sean verdaderas no debemos suponer la verdad de algunas de ellas, tal como nuestras convicciones sobre el buen razonamiento moral, sino imaginar que no tenemos opiniones en absoluto y extraerlas en su totalidad, una por una y al azar, de una jarra que contenga algunas verdaderas, pero sobre todo falsas. Deberíamos preguntar: ¿cuáles serían las probabilidades de que todas o algunas de las convicciones extraídas de la jarra resultaran verdaderas? Esta sugerencia, empero, es catastróficamente engañosa: no podemos imaginar el razonar como una lotería. Aun cuando pudiéramos separar todas las convicciones como distintas canicas extraídas de una jarra, no podríamos estimar las probabilidades de sacar una verdadera si también hubiésemos incluido en el recipiente nuestras opiniones

matemáticas.

Debemos suponer la verdad de algunas convicciones para emitir cualquier juicio, incluso uno de probabilidad, acerca de la verdad de cualquier otra convicción, y una vez hecho esto la verdad de otras convicciones debe ser una cuestión de juicio o inferencia, no de azar. Se disipan todas las ideas de una lotería. La pregunta metodológica clave es siempre de grado: ¿qué y cuánto debemos suponer verdadero a fin de juzgar todo o parte del resto? Sería inútil preguntar cuáles son las posibilidades de que una convicción moral cualquiera sea verdadera sin contar con algunos supuestos sobre lo que hace verdadera una convicción moral. La suposición de que todas las opiniones morales tienen la misma probabilidad de ser verdaderas es en sí misma una opinión moral: loca, además. Pero cuando usted se permite opiniones siquiera indispensables sobre el buen razonamiento moral, cualquier idea de que sus otras convicciones morales puedan ser solo accidentalmente verdaderas se desvanece. El temor al accidente, aunque epidémico, no es más que otro síntoma de la falta de captación plena de la independencia del valor, y de la idea de que de algún modo, y en alguna parte, tiene que haber una atadura al orden causal si se aspira a evitar que la moral se aleje flotando hacia la nada etérea.

Epistemología integrada

La hipótesis de la dependencia causal es un fragmento de epistemología arquimediana, y la epistemología arquimediana está mal concebida. En lo referido al conocimiento, las condiciones completamente abstractas no existen.[11] Todo pensamiento es un pensamiento de algo y depende, para tener sentido y plausibilidad, de aquello a lo que se refiere como pensamiento. La responsabilidad en la ciencia significa, al menos en su mayor parte, responder a la evidencia, y algo es una evidencia genuina de algún hecho solo si existe porque el hecho existe. Eso explica por qué la HDC es creíble en la ciencia. También explica por qué carece de sentido en los dominios, como la moral, que son cuestión de argumento y no de evidencia. La epistemología arquimediana fracasa porque una teoría del conocimiento debe tomar su lugar en y con el resto de nuestras opiniones. La epistemología abstracta y la creencia concreta deben ajustarse y apoyarse entre sí, y ninguna debe tener poder de veto sobre la otra.

Necesitamos una epistemología integrada: debemos hacer supuestos sobre lo que es verdadero para testear las teorías sobre el modo de decidir lo que es verdadero. Nuestro método científico, por ejemplo, supone la verdad de lo que creemos en materia de óptica y biología, aun cuando utilicemos el método científico para confirmar nuestra óptica y nuestra biología. Toda la estructura intelectual encaja y se mantiene unida. Es un error, por tanto, dar a algún axioma epistemológico prioridad sobre el resto de nuestras convicciones. Es un error de la misma gravedad, claro está, dar a cualquier convicción concreta prioridad sobre la

epistemología general que desarrollamos de esta manera mutuamente sustentable. No debemos pedir a nuestra epistemología que haga lugar a cualquier cosa que sea agradable creer. La astrología hace afirmaciones causales —sobre la influencia de las órbitas planetarias a la hora de llegada de extraños bien parecidos— que no pueden ajustarse a los requerimientos de la explicación causal desarrollados en la construcción de la ciencia en la que depositamos una confianza general. No podemos llegar a un conjunto integrado de teorías y opiniones que incluya tanto la ciencia como la astrología, y por mil razones es esta última la que debemos hacer a un lado.

La popularidad de la convicción religiosa es un desafío más arduo a la epistemología integrada. Personas reflexivas forjan, en nombre de su religión, las que parecen ser rigurosas excepciones a sus opiniones generales acerca de las condiciones de la creencia respetable. Esas excepciones se apoyan en "milagros"; entre ellos se incluye el milagro fundacional de una mente eterna que existe sin cerebro y está dotada de un poder absolutamente ilimitado para dar vida por su sola voluntad a cualquier otra cosa. Los filósofos religiosos se han aplicado con gran ingenio a soldar estos milagros en una epistemología general. Algunos tratan de mostrar que el método científico, tal como lo hemos desarrollado y concebido en otros aspectos, explica en efecto los milagros reivindicados por la religión. Otros encauzan su argumento en el otro sentido: es menester revisar y ampliar esa epistemología general para que pueda incluir la experiencia religiosa y la aceptación de los milagros. Ambos afanes respetan la necesidad de una epistemología integrada.

Un argumento a favor de la existencia de Dios que recientemente ha ganado popularidad —el del diseño inteligente— ilustra la primera de estas estrategias.[12] Ese argumento hace hincapié en que ciertas formas primitivas de vida son irreductiblemente complejas: si algún elemento de su estructura fuera diferente, no podrían sobrevivir; en consecuencia, no podrían haber evolucionado a partir de formas más simples. Debemos concluir, de acuerdo con este argumento, que fueron creadas por un ser sobrenatural dotado de los atributos tradicionalmente asignados al Dios abrahámico. Creo que este argumento es débil desde el punto de vista científico.[13] Pero se trata, no obstante, de un argumento que tiene la esperanza de explicar el milagro de la creación de una manera reconociblemente científica: mostrando que la mejor explicación causal de algunos fenómenos nos exige aceptar las que son, en sustancia, hipótesis religiosas. Entre los defensores del diseño inteligente se cuentan muchas personas que antes tenían la opinión que describí anteriormente: que un dios hizo la Tierra y la vida que esta contiene en época bastante reciente y tan solo en siete días. No hay duda de que su conversión al diseño inteligente se vio acelerada por fallos judiciales que establecían que el "creacionismo" —lo que esas personas llamaban su teoría de la Tierra joven— no podía enseñarse en las escuelas públicas por basarse en la autoridad bíblica y no en evidencias científicas.[14] Pero la conversión también puede haber sido más rápida por obra de un fuerte impulso de unir su religión a sus opiniones más generales acerca del razonamiento apropiado.

La segunda estrategia para conciliar la religión con la epistemología integrada es utilizada por filósofos que sostienen que nuestras teorías sobre lo que conocemos y cómo lo conocemos deben ser sensibles a toda la gama de aquello respecto de lo que no nos queda otra cosa sino creer. Algunas personas —muchos centenares de millones de personas— creen que su vida incluye una amplia variedad de experiencias religiosas. Creen que tienen percepciones trascendentes de un dios en el mundo: su sensación de temor reverencial, estiman, es un fundamento adecuado de su convicción religiosa, a menos que esta sea superada por argumentos conocidos. No pueden plantear una argumentación independiente —independiente de la mera autoridad de esas percepciones— en el sentido de que las percepciones son correctas y no ilusiones. Pero en opinión de estos filósofos haremos mejor en tomarlas al pie de la letra y no rechazarlas, porque solo podríamos rechazarlas a través de una petición de principio: a través de la insistencia en una epistemología arquimediana que las excluya.[15]

A mi entender, este argumento también fracasa, y por una razón que es pertinente en este capítulo. Si se dice que la validez de las convicciones religiosas gira en torno de la existencia de una facultad cognitiva análoga a la percepción, surgen entonces una multitud de preguntas con fama de difíciles. Podemos ajustar las formas más conocidas de percepción —las entregadas por los cinco sentidos— a una epistemología integrada porque nuestra biología, nuestra física y nuestra química explican el funcionamiento de dichos sentidos de una manera que demuestra que puede confiarse en ellos. Es verdad, como ya dije hay cierta circularidad en esta descripción: nos apoyamos en la percepción sensorial para confirmar los dogmas de la biología, la física y la química que utilizamos para convalidar la percepción sensorial. Pero es el tipo de circularidad que integra la convicción y la epistemología a lo largo de todo un dominio de pensamiento; ese es el significado de la epistemología integrada. Si declaramos nuestra fe en alguna forma religiosa especial de percepción, sin embargo, no tenemos manera de integrar nuestra creencia en la facultad que entrega esa percepción con ninguna descripción más general del funcionamiento de esa facultad. Debemos limitarnos a afirmar una facultad ad hoc de percepción y conceder a continuación que otros pueden sensatamente reivindicar una facultad especial de detectar fantasmas o comunicarse con los muertos.

Por otra parte, si la convicción religiosa descansa en la percepción, ¿cómo podemos explicar la diversidad de opiniones religiosas entre la gente? ¿Qué explica por qué tantas personas —no creyentes y creyentes en una fe muy diferente— estén equivocadas? Algunas personas sostienen una explicación interna de la diversidad y el error, a saber, que su dios otorga su gracia solo a aquellos a quienes ha escogido para recibirla.[16] Pero esta respuesta es demasiado estrechamente circular para que pueda tenérsela en cuenta cuando se pone en tela de juicio la afirmación de la percepción; una vez más, no hace nada para integrar la epistemología general y la convicción religiosa. Necesitamos una explicación que sea menos una petición de principio, y ninguna parece a nuestro alcance salvo la poco útil afirmación de que algunas personas carecen de una facultad que otras tienen. ¿Hay alguna evidencia de esa

carencia, en quienes la padecen, al margen de su ineptitud para “ver” lo que los verdaderos creyentes afirman haber “visto”?

Estas son exactamente las preguntas que se han utilizado de ordinario para poner en apuros a la hipótesis del impacto causal. No podemos encontrar lugar en una epistemología integrada para una facultad moral especial que permita a la gente “intuir” la equidad o la injusticia de la acción afirmativa o la perversidad o sabiduría del aborto. Pero podemos defender la responsabilidad de nuestras convicciones morales sin apoyarnos en aquella hipótesis, porque la teoría de la dependencia causal también es falsa. Así las cosas, tal vez podamos defender la razonabilidad de la convicción religiosa sin suponer ninguna facultad especial de percepción religiosa. Las convicciones religiosas, con todo, y a diferencia de las convicciones morales, tropiezan con enormes dificultades para encontrar cabida dentro de una epistemología integrada. Por sí mismas, las convicciones morales no hacen afirmaciones causales. Está claro que en la justificación de afirmaciones morales específicas se incluyen hipótesis causales sobre el mundo físico, social y mental. Ninguna alegación plausible a favor o en contra de la acción afirmativa ignora sus consecuencias, y las evidencias que presentamos en respaldo de cualquier punto de vista sobre ellas deben respetar, desde luego, los requerimientos de la ciencia pertinente.

Pero la justificación de un juicio moral nunca exige la apelación a modos extraordinarios de causación. La moral no necesita milagros. Los juicios religiosos convencionales, al contrario, están completamente teñidos de afirmaciones causales extraordinarias sobre la creación de la materia y la vida y el obrar de la naturaleza. Esas afirmaciones causales son imprescindibles para la atracción histórica y contemporánea de la mayoría de las religiones. Ya intente vindicarlas mediante un recurso a la percepción o a través de alguna otra explicación de su origen, el creyente debe, en todo caso, justificar las afirmaciones causales que forman parte de su contenido, y cuesta ver cómo podrían evitarse los milagros, excepciones a la mecánica causal que deben figurar en cualquier epistemología integrada. Aun cuando el movimiento del diseño inteligente fuera capaz de mostrar que la teoría neodarwiniana no puede explicar el origen de las especies, enfrentaría un desafío independiente y colosal a la hora de explicar cómo podría explicarlo la hipótesis de un diseñador sobrenatural.

De modo que la epistemología integrada tiene que precaverse de dos tiranías: la de una ambición arquimediana que es insensible al contenido de dominios intelectuales específicos, y una tiranía rival, la de la adhesión dogmática a alguna convicción distinta —sobre los dioses, los fantasmas, o lo que es bueno o malo— que exige una excepción ad hoc, hecha para la ocasión, a la mejor descripción de nuestra manera de formarnos una creencia confiable en el vasto dominio de esa convicción. Estoy de acuerdo, empero, en que a la larga la convicción invicta y en bruto debe tener un papel decisivo en cualquier búsqueda honesta de una epistemología integrada; puede haber proposiciones en las que no nos quede otra cosa que

creer, aun después de la más sostenida de las reflexiones. No debemos simular entonces no creer en ellas sino, antes bien, esforzarnos por explicar por qué se justifica, a pesar de las dificultades, creer en lo que creemos. Quizá no lo logremos, pero el esfuerzo es mejor que la simulación.

Esa es, a mi juicio, la situación de muchas personas de profundas convicciones religiosas que no pueden sino creer: su fe resiste aun cuando aceptan carecer de una buena descripción del modo en que puede tramarse con una explicación general de la causación que sostenga sus afirmaciones causales. Si usted no puede evitar creer en algo, con firmeza y de todo corazón, más vale que crea en ello, no, desde luego, por el hecho de que su creencia abogue por su verdad, sino porque no puede considerar ningún argumento como una refutación decisiva de una creencia que ese algo no hace flaquear. En el principio y el final está la convicción. La lucha por la integridad está en el medio.

¿Progreso moral?

Si abandonamos las hipótesis del impacto causal y la dependencia causal, ¿perdemos cualquier otra convicción de importancia independiente? Crispin Wright sugiere un motivo de preocupación.[17] Si abandonamos todas las afirmaciones de impacto causal, ya no podemos explicar el progreso moral de una manera que podría parecer atractiva: como la gradual desaparición de los impedimentos al impacto de la verdad moral en la sensibilidad humana. Está claro que no tendríamos que negar entonces la realidad del progreso moral. Quienquiera que esté convencido de que la esclavitud es incorrecta y sepa que su punto de vista es hoy compartido por muchísima gente pensará que la opinión moral general ha mejorado por lo menos en ese aspecto desde la época en que aquella era ampliamente practicada y defendida. Tal vez pueden encontrarse en cantidad suficiente otros ejemplos que nos permitan hacer una afirmación mucho más ambiciosa, a saber, que la opinión moral ha mejorado en general en todos los frentes. La magnitud del progreso que creemos poder afirmar, en ese sentido comparativo simple, dependerá solo de nuestras convicciones morales y nuestras creencias sociológicas e históricas acerca de la distribución de convicciones paralelas hoy y en el pasado.

Es cierto, quizá podríamos explicar por qué ocurrió lo que tomamos como progreso. Acaso podríamos encontrar explicaciones en términos de historia personal que mostraran por qué las creencias erróneas son anticuadas: que la gente que defendía la esclavitud tenía creencias empíricas falsas, por ejemplo, o que la economía que sostenía la esclavitud se ha transformado. Algunas personas podrían proponer tipos diferentes de explicación. Quienes piensan que un dios es la fuente del conocimiento moral quizá crean que ese dios ha desplegado gradualmente su plan moral ante más y más de sus hijos. Los utilitaristas pueden

llegar a suponer que el error moral desaparece poco a poco porque las personas que sufren tienen un mayor incentivo para promover principios igualitarios que otras personas para resistirse a ellos.[18]

Es importante señalar, sin embargo, que ninguna de estas explicaciones causales históricas contribuye a confirmar nuestra afirmación inicial sobre el progreso moral. Ese juicio inicial se basa íntegramente en nuestra convicción de que la esclavitud es incorrecta, y más que respaldarla suponemos esta convicción cuando describimos como distorsivas las influencias pasadas, presumimos que la esclavitud es ofensiva para un dios o conjeturamos que la economía ha producido un mejor estado de cosas. En consecuencia, cuando podemos proponer esas explicaciones no tenemos derecho a una mayor confianza en nuestros juicios sobre el progreso que cuando solo podemos decir que anteriores generaciones no "vieron" alguna verdad moral que nosotros sí advertimos. En uno y otro caso nos apoyamos finalmente en nuestra convicción y en la alegación moral que a nuestro entender la respalda. No estaríamos en una situación mejor si la hipótesis del impacto causal fuera verdadera. Necesitaríamos algún juicio independiente en el sentido de que nuestras opiniones contemporáneas representan una mejora antes de poder sostener que la verdad moral aparece en la explicación del progreso que afirmamos, y ese juicio independiente sobre la mejora es, por sí solo, todo lo que podríamos querer decir al hablar de progreso.

V. EL ESCEPTICISMO INTERNO

TIPOLOGÍA

El escepticismo interno global ha sido durante mucho tiempo una vigorosa influencia en la literatura; los filósofos antiguos lo consideraban una posición importante, ya fuera para defender o atacar. Es una convicción desesperanzada, en particular cuando se ejercita en la ética. Sostiene entonces que la vida misma no tiene valor ni significado y, como argumento más adelante, ningún otro tipo de valor puede sobrevivir a esa desconsoladora conclusión. Una vez que un escepticismo interno corrosivo y global se apodera de alguien y declara, como lo expresó Macbeth, que la vida no significa nada, quizá abandone a la persona, pero esta no puede refutarlo. Trataré de enfrentar esta desesperanzada forma de escepticismo de la única manera de que soy capaz: intentando mostrar, en el capítulo IX, el tipo de valor que puede sensatamente suponerse que una vida humana puede tener. Lo denomino valor adverbial: el valor de un buen desempeño en respuesta a un desafío importante.

En este breve capítulo me concentro no en impugnar el escepticismo interno sino en dilucidarlo. En el capítulo II di ejemplos de él. Muchos de ellos son juicios morales negativos: no proponen una guía ni una demanda. Un juicio moral negativo es decir, por ejemplo, que la moral no exige ni condena ninguna mecánica sexual específica entre adultos que consienten. Sin embargo, algunos juicios del escepticismo interno adoptan una forma diferente. Declaran, no que un acto determinado no está prohibido ni es obligatorio, sino que no hay una respuesta correcta a la pregunta de si está prohibido o es obligatorio: que la incorrección del aborto, por ejemplo, es indeterminada en ese sentido.

Debemos tener la precaución de distinguir esos juicios, que son ejemplos de escepticismo interno, de ciertas formas de presunto escepticismo externo. La concepción que examiné in extenso en el capítulo III, a saber, que los juicios morales sustantivos de primer orden son solo proyecciones de la emoción o la actitud, no relaciones de un hecho moral independiente de la mente, afirma que los juicios morales nunca son ni verdaderos ni falsos. Los juicios de indeterminación que ahora evoco son afirmaciones morales patentemente sustantivas: la persona que piensa que no hay una respuesta correcta a la cuestión del aborto, porque los argumentos de un lado no son mejores que los de otro, puede llegar a suscribir en todo la concepción corriente de la moral y sostener que muchos otros juicios morales son francamente verdaderos o falsos.[1]

Los juicios de indeterminación son más conocidos —y a mi entender mucho más habitualmente convincentes— en dominios valorativos fuera de la ética y la moral. Algunas personas dotadas de un paladar o un atrevimiento excepcionales están siempre listas cuando se

trata de establecer rangos entre la calidad de dos botellas cualesquiera de vino: una es siempre mejor que otra, insisten, y nunca vacilan en decirnos cuál. Con todo, podemos adoptar sin duda un punto de vista según el cual, en el caso de algunos vinos, ninguna botella es mejor que otra, y tampoco son exactamente iguales por su calidad. Podríamos decir que están "a la par".[2] O adoptar un punto de vista aún más radicalmente escéptico sobre el tema: que la bondad del vino es un asunto por completo subjetivo y, a pesar del culto de los enófilos, las evaluaciones objetivas no tienen cabida alguna. Entonces podríamos decir que nunca hay una respuesta correcta a la cuestión de cuál de dos vinos es mejor: solo hay respuestas a una cuestión diferente, a saber, si a una persona determinada le gusta más un vino que otro.

Consideremos otros dos ejemplos no morales de este juicio de "no hay respuesta correcta". Hay (o había, antes de que los DVD huyeran a los condados cercanos a Londres) un típico juego inglés de fin de semana en el campo, consistente en elaborar y discutir listas de "los más grandes". ¿Quién fue más grande como atleta: Donald Budge o David Beckham? ¿Más grande estadista: Marco Aurelio o Winston Churchill? ¿Más grande artista: Picasso o Beethoven? Una respuesta tentadora a estas preguntas es negar su sentido. Queremos decir: es inútil tratar de comparar talentos o logros en retos, papeles y contextos tan diferentes. El único juicio sensato, creemos, es decir que estos talentos y logros son inconmensurables. Como artista, Picasso no fue superior ni inferior a Beethoven y ambos tampoco eran, por supuesto, exactamente iguales en grandeza. Estaban a la par.

Antes del reciente fallo de la Corte Suprema sobre el tema, con una votación de cinco a cuatro, los abogados debatían si la Segunda Enmienda a la Constitución de Estados Unidos garantiza a los ciudadanos particulares el derecho a tener armas cortas en su casa.[3] Había y sigue habiendo argumentos populares en ambos bandos. Muchos abogados y estudiantes del derecho sintieron por tanto la tentación de decir que es un error suponer la existencia de una sola respuesta correcta a la cuestión. No hay sino diferentes respuestas que se dirigen a distintos electorados políticos y apelan a distintas partes de la teoría constitucional.

El escepticismo interno en torno de la moral incluye en consecuencia no solo juicios morales negativos, como el que sostiene que en la actividad sexual entre adultos que consienten todo es permisible, sino también afirmaciones de indeterminación en el juicio moral y de inconmensurabilidad en la comparación moral. Deberíamos distinguir estas dos formas de escepticismo interno de una tercera, que es el conflicto moral. Muchas personas creen que Antígona tenía los deberes morales tanto de enterrar como de no enterrar a su hermano, de modo que, hiciera lo que hiciese, habría de hacer algo incorrecto. Estas personas estiman, no que no es ni verdadero ni falso que ella tenía uno u otro deber, sino que es verdad que tenía ambos.[4] Esta no es una afirmación de indeterminación sino, podríamos decir, de demasiada determinación. Incluyo los juicios de conflicto para que el cuadro esté completo: son internamente escépticos porque niegan que la moral proporcione guía alguna en las premisas. Pero plantean problemas especiales para mi argumento ulterior, por lo cual volveré

más adelante a las cuestiones relacionadas con el conflicto.

Indeterminación y juicio por defecto

En este capítulo examino en especial las afirmaciones de "no hay respuesta correcta" de indeterminación e inconmensurabilidad. ¿Cuándo son apropiados esos juicios? Hay una respuesta de sorprendente popularidad: en los dominios del valor —moral, ética, arte y derecho—, la indeterminación es el juicio por defecto. Cuando, después de un minucioso estudio, no puede encontrarse ningún argumento convincente en favor de ninguna de las partes en una cuestión moral, estética, ética o jurídica, es sensato suponer que no hay una respuesta correcta a ella. Supongamos que el interrogante de si el aborto es perverso me sume en el desconcierto. Algunos argumentos o analogías me inclinan a veces a considerar que lo es, cuando me dominan ciertos estados de ánimo. Pero en otras ocasiones, otros argumentos o analogías me inducen a creer que no lo es. Confieso carecer de una idea segura o estable que me indique cuál de estos grupos de argumentos y analogías es mejor. Por ende, y de conformidad con la tesis por defecto, debería concluir que no hay una respuesta correcta a la cuestión. Este enfoque supone que, si bien los argumentos positivos son necesarios para introducir afirmaciones positivas sobre problemas morales, la incapacidad de encontrarlos es suficiente, de una manera u otra, para apoyar la afirmación de indeterminación. Las afirmaciones positivas necesitan argumentos propios: el juicio de indeterminación solo requiere el fracaso del argumento en favor de cualquier otra cosa.

Esta tesis es una forma familiar de instrucción en las facultades de Derecho. Los catedráticos construyen elaborados argumentos, en primer lugar a favor y luego en contra de una afirmación jurídica específica, y terminan anunciando, en general para deleite de sus estudiantes, que no hay una respuesta correcta para la cuestión en disputa. Pero la tesis por defecto es notoriamente errónea, porque confunde dos posiciones diferentes —incertidumbre e indeterminación— que es esencial distinguir. En el plano teórico, las confesiones de incertidumbre son en verdad menos ambiciosas que las afirmaciones positivas; la incertidumbre es en rigor una posición por defecto. Si veo los argumentos de todas las partes sobre algún problema y no encuentro, ni siquiera después de reflexionar, un grupo de ellos que sea más sólido que los otros, estoy autorizado sin más discusión a declarar que carezco de certezas y no tengo opinión sobre el tema. No necesito una razón adicional y más sustantiva, al margen de mi fracaso en ser persuadido por ninguna otra opinión. Pero en todos estos aspectos la indeterminación difiere de la incertidumbre. "No tengo la certeza de que la afirmación en cuestión sea verdadera o falsa" es lisa y llanamente congruente con "es una u otra cosa", pero "la proposición en cuestión no es ni verdadera ni falsa" no lo es. Una vez que se toma en cuenta la incertidumbre, en alguno de esos aspectos, la tesis por defecto de la indeterminación

colapsa, porque si una de estas alternativas —la incertidumbre— es válida por defecto, no puede entonces ocurrir lo mismo con la indeterminación, que es muy diferente.

La diferencia entre la incertidumbre y la indeterminación es indispensable, tanto en la práctica como en la teoría. Si bien la reticencia es en general apropiada cuando se carece de certeza, está completamente fuera de lugar para quien tenga el genuino convencimiento de que la cuestión no es incierta sino indeterminada. La Iglesia católica ha declarado, por ejemplo, que aun quienes no están seguros de que un feto sea una persona con derecho a la vida deben oponerse al aborto, porque este sería terrible si resultara que el feto es, en efecto, una persona. Ningún argumento comparable podría mover a quien se ha convencido del carácter indeterminado de la cuestión de si el feto es una persona: ninguna afirmación en uno u otro sentido es correcta. Quien eso sostiene podría, desde luego, tener otras razones para asumir una posición. Tal vez diga que, como el aborto perturba mucho a quienes piensan erróneamente que un feto es una persona, esa sería una razón para proscribirlo por ley. O que el aborto debería estar legalmente permitido, ya que es injusto que el Estado limite la libertad sin una argumentación positiva. Pero esta persona carece de motivos para experimentar la reticencia o la zozobra que siente quien piensa que la cuestión es incierta.

Una vez que distinguimos la incertidumbre de la indeterminación, advertimos que para las afirmaciones de indeterminación necesitamos una argumentación positiva tan sólida como para afirmaciones más positivas. ¿Cómo podría yo respaldar mi juicio de que, de dos vinos famosos, no hay uno que sea mejor que otro y tampoco son iguales? ¿O que es un error afirmar que, entre Beethoven y Picasso, uno era un artista más grande o, entre Budge y Beckham, uno era un atleta más grande? Necesito una teoría positiva sobre la grandeza en el vino, el arte o el deporte. Supongo que usted, como yo, está dispuesto y se cree capaz de hacer al menos algunas comparaciones de mérito artístico: creemos que Picasso es un pintor más grande que Balthus y también, aunque la decisión es más reñida, que Braque. También consideramos a Beethoven un compositor más grande que Lloyd-Webber. Así pues, creemos que las comparaciones sobre los méritos de determinados artistas son en principio razonables.

Como acabo de decir, creo que si bien Braque era un artista muy importante, a fin de cuentas Picasso era más grande. Si usted me cuestiona, trataré de respaldar esa opinión de varias maneras: señalaré la mayor originalidad e inventiva de Picasso y su gama más amplia de cualidades, de la gracia a la profundidad, sin dejar de admitir, empero, ciertas ventajas en la obra de Braque: un enfoque más lírico del cubismo, por ejemplo. Como el mérito artístico es un tema complejo y en mi afirmación viene incluido un “a fin de cuentas”, el problema puede tolerar una discusión compleja. La conversación no caería pronto en la tontería, como creo que ocurriría si tratáramos de defender una afirmación acerca de la mayor nobleza del Pétrus sobre el Lafite. Después de una discusión prolongada, yo podría o no convencerlo de que tengo razón con respecto a Picasso y Braque; usted podría o no convencerme de que estoy equivocado. Pero si ninguno de los dos convence al otro, yo persistiré en mi opinión, como sin

duda hará usted con la suya. Tal vez me decepcione no poder convencerlo, pero está claro que no consideraré ese hecho como una refutación de mi punto de vista.

Pero si me preguntaran si Picasso fue un genio más grande que Beethoven, mi respuesta sería muy diferente. Negaría tanto que uno fue más grande que el otro como que su mérito era exactamente el mismo. Picasso y Beethoven eran grandes artistas, diría yo, y no puede hacerse ninguna comparación exacta entre ambos. Debo defender, desde luego, la distinción que he trazado ahora. ¿Por qué puedo establecer rangos entre Picasso y Braque pero no entre Picasso y Beethoven? La diferencia no consiste en que la gente coincida en los estándares para comparar a artistas del mismo período o el mismo género. No coincide, y aunque coincidiera no se deduciría de ello que los estándares acordados son los pertinentes. La diferencia no puede basarse en ningún hecho cultural o social de esa suerte, sino que debe fundarse —si esto tiene acaso algún sentido— en supuestos más generales y quizás incluso muy teóricos sobre el carácter de la evaluación o el logro artísticos. Yo trataría de defender de esa manera mi juicio sobre Picasso y Beethoven. Creo que en materia de arte el logro tiene que ver con la respuesta a la tradición y el desafío artísticos y que, en consecuencia, pueden hacerse comparaciones más finas dentro de un género que a través de varios, y entre artistas pertenecientes a un período determinado de desarrollo del mismo género que entre quienes trabajaron en el mismo género pero en épocas muy diferentes. De modo que, aunque pienso efectivamente que Shakespeare fue un artista creativo más grande que Jasper Johns, y Picasso uno más grande que Vivaldi, creo que no tiene sentido establecer un ordenamiento preciso por rangos entre genios evidentes en los muy elevados niveles de diferentes géneros. Este no es un punto de vista obviamente estable y yo bien podría cambiar de opinión. Pero es el punto de vista que sostengo hoy en día. Estoy seguro de que su punto de vista, si usted quisiera enunciarlo, sería bastante o, tal vez, muy diferente.[5]

Consideremos ahora las afirmaciones de indeterminación en el dominio de la ética, donde las consecuencias son mayores. La gente se enfrenta a veces a importantes decisiones que son cruciales para la configuración de su existencia, y se pregunta entonces sobre el valor de tipos diferentes de vida que podría llevar. Una joven debe elegir entre seguir una prometedora carrera de abogada dedicada a casos de interés público en Los Ángeles o emigrar a un kibutz en Israel. (También tendrá muchas otras opciones, claro está. Pero supongamos que estas dos son las únicas relevantes en este momento.) Tal vez la desconcierten muchas cosas. ¿Qué vida considerará más divertida en lo cotidiano? ¿Más satisfactoria en retrospectiva? ¿En qué papel sería más exitosa? ¿En cuál ayudaría más a los otros? Quizás esté insegura con respecto a las respuestas correctas a cualquiera de estas preguntas tomadas por separado, y lo estará muy probablemente en relación con la pregunta adicional de cómo ponderar entre sí sus respuestas. Una idea muy popular sostiene que la joven no enfrenta una incertidumbre sino una indeterminación, porque, como sus dos opciones vitales son gratificantes, no hay una respuesta correcta sobre la vida que sería mejor o la elección que ella debería hacer.[6] La joven debe

simplemente elegir. Ese punto de vista tal vez sea correcto. Pero no es correcto por defecto. Necesita un argumento positivo en la misma medida, grande o pequeña, que la afirmación contraria de que la mejor vida, a fin de cuentas, consiste realmente en la emigración. No se proporciona ningún argumento de ese tipo con la mera mención del hecho obvio de que hay muchos valores y no todos ellos pueden realizarse en una sola vida. Puesto que, como un intrigante problema abstracto para los filósofos y un angustioso problema práctico para la gente, persiste esta pregunta: ¿cuál es, de todos modos, la mejor elección?

Las respuestas por defecto no intervienen aquí en mayor medida que en la exótica comparación de vinos, atletas o artistas. Tengo alguna idea de cómo podría defenderse la afirmación de indeterminación en esos casos menos importantes. Más adelante, mi examen del desafío ético que todos enfrentamos en la conducción de nuestra vida podría sugerir algunos posibles argumentos en favor de la indeterminación en el caso ético. El valor adverbial de un modo específico de llevar una vida depende, entre otras cosas, de la manera en que esa vida se conecta con otros tipos de valor, y alguien podría tener razones positivas para creer que el tipo de valor creado en la vida en un kibutz es inconmensurable respecto del valor creado por medio de la asistencia jurídica a los estadounidenses pobres. Si es así, esas razones son indistintas.

Sea como fuere, en el mejor de los casos parecería prematuro suponer que siempre estarán disponibles argumentos positivos en favor de la indeterminación cuando la gente está profundamente insegura acerca de cuál es la mejor vida para ella, y resulta desconcertante, en consecuencia, que los filósofos que proclaman una amplia indeterminación ética propongan tan pocos argumentos para la transición de la incertidumbre a la indeterminación. Pocas personas enfrentadas a importantes decisiones profesionales o de vida han dado por sí mismas ese tranquilizador paso. Enfrentamos las decisiones que pueden modificar nuestra vida con diversas emociones: incertidumbre, por supuesto, pero también presentimiento, cansancio y la temible sensación de que, aunque no sepamos cómo decidir, cómo decidamos importará, no obstante, e importará mucho. Esa serie de pensamientos representa para muchas personas un terrible peso. Si cometen un error —si no hay realmente una respuesta correcta a la pregunta que formulan—, sería de enorme ayuda que los filósofos de la indeterminación se decidieran a explicar por qué.

Consideremos ahora la afirmación popular, al menos entre los abogados académicos, de que a menudo no hay una respuesta correcta a una cuestión jurídica difícil.[7] Esto no puede ser más verdadero por defecto en el derecho de lo que lo es en la ética. La afirmación de no hay respuesta correcta es una afirmación jurídica —insiste en que no hay ningún argumento que fortalezca más la alegación de una de las partes— y debe apoyarse, por lo tanto, en alguna teoría o concepción del derecho. Algunas teorías del derecho afirman, en efecto, respaldar esa conclusión: así lo hacen las versiones más crudas del positivismo jurídico, porque de acuerdo con ellas solo las decisiones oficiales pasadas proveen razones jurídicas, y bien podría no

haber ninguna de esas decisiones en relación con ninguna de las dos partes de un problema. Hay teorías jurídicas más complejas y plausibles que también puede considerarse que generan indeterminación en ciertos casos. De modo que el derecho ilustra muy bien la observación de que las afirmaciones de indeterminación, a diferencia de las confesiones de incertidumbre, requieren una teoría positiva. En mi opinión, también ilustra la dificultad de elaborar esa teoría: el crudo positivismo jurídico que sostiene los veredictos de no hay respuesta correcta atrae a muy pocos abogados de oficio dados a la reflexión. Sea como fuere, sin embargo, muchos eruditos contemporáneos del derecho a cuyo juicio es evidente que no hay una respuesta correcta a las cuestiones jurídicas polémicas no adhieren al positivismo jurídico ni a ninguna otra teoría que proponga argumentos jurídicos positivos en favor de la indeterminación.[8] Simplemente incurren en la falacia de suponer que la indeterminación es válida por defecto.

Llegamos, por último, al caso moral. No discutimos ahora, recuérdese, casos de presunto conflicto moral. Consideramos la afirmación de que el caso para prohibir el aborto no es ni más fuerte ni más débil que el caso para permitirlo, aun cuando ambos no tengan la misma fuerza. ¿Cómo puede defenderse esa afirmación fuerte? Los comentaristas suelen decir que la opinión de una persona sobre el aborto depende de si encuentra una analogía —que el aborto es como el asesinato— más fuerte que la analogía rival, que lo compara con la apendicectomía. Esa observación es inocua. Pero muchos de ellos agregan, como si fuera algo evidente por sí mismo, que ninguna de las dos analogías es más fuerte que la otra. ¿Cómo podría defenderse esa afirmación adicional? ¿Qué se necesitaría para mostrar, a priori, que por muy exhaustiva e imaginativamente que puedan escrutarse las docenas de problemas complejos en juego, no es posible construir ninguna argumentación que demuestre, ni siquiera de manera marginal y controvertida, que una u otra parte sale airosa en la discusión global? En los casos más fáciles que consideramos antes sobre la comparación de vinos, artistas y atletas, parecía plausible que la teoría correcta de la excelencia estética o atlética proporcionara fundamentos para limitar la gama de juicios razonables a efectos de mostrar, por ejemplo, por qué es tonto tratar de establecer rangos entre Picasso y Beethoven. Pero difícilmente parezca obvio que la descripción correcta de la moral pueda hacerlo. Al contrario, parece improbable de antemano que un punto de vista plausible sobre el sentido de la moral pueda enseñarnos que los debates acerca de la permisibilidad del aborto son tontos.

A las personas testarudas les gusta ridiculizar —como imprecisas o dogmáticas— las afirmaciones de otras personas que creen que, en una controversia profunda y al parecer inabordable, hay una posición que sale airosa en la discusión. Los críticos dicen que estas personas que toman un partido definido pasan por alto la obvia verdad de que no hay ningún "hecho cierto", ninguna "única respuesta correcta" al problema en juego. Esos críticos no se detienen a considerar si ellos mismos tienen argumentos sustantivos para su posición igualmente sustantiva y, de tenerlos, si no cabría también la posibilidad de ridiculizarlos como

vagos o inconvincentes, o por basarse en instintos e incluso meras aserciones en el mismo sentido. La confianza o la claridad absolutas son patrimonio de los locos y los fanáticos. El resto de nosotros debe hacer lo mejor que pueda: debe escoger entre todas las concepciones sustantivas en oferta preguntándose, luego de la meditación y la debida reflexión, cuál le impresiona como más plausible que las otras. Y si ninguna lo hace, hay que resolverse entonces por la verdadera concepción por defecto, que no es la indeterminación sino la incertidumbre. Repito mi advertencia anterior. Pretendo cuestionar solo una forma de escepticismo interno en materia de ética y moral. Todavía no he dicho nada del escepticismo interno que nos encuentra solos en la noche cuando casi podemos tocar nuestra propia muerte, la horrorosa sensación de que nada importa. Los argumentos, entonces, no son de ninguna ayuda; no nos queda sino esperar el alba.

SEGUNDA PARTE

INTERPRETACIÓN

VI. LA RESPONSABILIDAD MORAL

RESPONSABILIDAD E INTERPRETACIÓN

Agenda

Recapitulemos: la moral es un dominio independiente de pensamiento. El principio de Hume —en sí mismo un principio moral— es sólido: cualquier argumento que respalde o socave una afirmación moral debe incluir o presuponer afirmaciones o supuestos morales adicionales. La única forma sensata del escepticismo moral es, en consecuencia, un escepticismo interno que, más que poner en tela de juicio el carácter de búsqueda de la verdad de la convicción moral, dependa de él. El único argumento sensato para la concepción "realista" de que algunas afirmaciones morales son objetivamente verdaderas es, en consecuencia, un argumento moral sustantivo en el sentido de que una afirmación moral específica —que hacer trampa con los impuestos es incorrecto, digamos— es verdadera y seguiría siéndolo aun cuando nadie desaprobara las trampas impositivas. Si estimamos que nuestras razones para aceptar cualquiera de esas afirmaciones morales son buenas, también debemos estimar, entonces, que estamos "en contacto con" la verdad del asunto, y que su verdad no es un accidente.

Es probable que algunos lectores encuentren en esta declaración de independencia tan solo una forma más profunda de escepticismo; un escepticismo tan profundo que es escéptico incluso con respecto al escepticismo. Pero no hay aquí escepticismo alguno, ni siquiera con respecto al escepticismo. La tesis de la independencia les deja la libertad de concluir (si eso es lo que les parece correcto) que nadie tiene jamás absolutamente ningún deber o responsabilidad moral. ¿Cómo podría haber una forma más profunda de escepticismo? ¿Estaría usted mejor —en el plano intelectual o en cualquier otro— si pudiera llegar a esa conclusión dramáticamente escéptica gracias a una ración arquimediana de metafísica o sociología y no a través de un argumento moral? ¿Estaría mejor si pudiera llegar a la conclusión opuesta —que la gente tiene, en efecto, deberes morales— por medio de un platonismo arquimediano de "morones"? Acaso usted pensara: "Sí, porque entonces podría tener más confianza que ahora en mis convicciones". Pero no podría, porque tendría que decidir —mediante el recurso exclusivo a un argumento moral corriente— cuáles de sus convicciones son verdaderas para saber cuáles fueron hechas verdaderas por los "morones".

Estas conclusiones son importantes; hemos establecido, creo, que la concepción corriente tiene sentido y que las críticas externas a ella no lo tienen. Pero nada más. Nuestra limitada conclusión no ha de sorprender a quienes no son filósofos. Lo que preocupa a estos no es si las afirmaciones morales pueden ser verdaderas, sino cuáles de ellas lo son; no si podemos

tener una buena razón para pensar como pensamos, sino si, en efecto, la tenemos. Muchas personas y algunos filósofos que subrayan esa cuestión esperan encontrar una piedra de toque: un test para el buen argumento moral que no presuponga la cuestión que trata de responder dando por sentada una teoría moral controvertida. Si el argumento expuesto hasta aquí en este libro es sólido, la esperanza no es razonable. Nuestra epistemología moral —nuestra descripción del buen razonamiento en temas morales— debe ser una epistemología integrada antes que una arquimediana y, por tanto, debe ser de por sí una teoría moral sustantiva y de primer orden.

Siempre somos culpables de algún tipo de circularidad. No tengo manera alguna de testear la exactitud de mis convicciones morales, salvo mediante el despliegue de más convicciones morales. Mis razones para pensar que la trampa con los impuestos es incorrecta son buenas razones si los argumentos en los que me apoyo son buenos. Esta es una descripción demasiado tosca de la dificultad: esperamos que el círculo de nuestras opiniones tenga un radio más amplio. Pero si me enfrento a alguien que sostiene opiniones morales radicalmente diferentes de las mías, no puedo contar con encontrar en mi serie de razones y argumentos nada que para esa persona sea irracional no aceptar. No puedo *demostrarle* que mis opiniones son verdaderas y las suyas falsas.

Pero sí puedo tener la esperanza de convencerla —y convencerme— de otra cosa que a menudo es más importante: que he actuado de manera responsable al adoptar mis opiniones y moverme en función de ellas. La distinción entre la exactitud y la responsabilidad en la convicción moral es una dimensión adicional de lo que he llamado concepción corriente. Tal vez acierte con respecto a la acción afirmativa cuando lanzo una moneda y me equivoque cuando reflexiono cuidadosamente, pero soy irresponsable en el primer caso y responsable en el segundo. La diferencia entre la exactitud y la responsabilidad se deja ver fácilmente en una tercera persona. Puedo juzgar que sus convicciones son gravemente incorrectas pero aceptar, no obstante, que usted ha actuado con plena responsabilidad al formarlas. La diferencia sufre una erosión sustancial cuando la planteamos en primera persona: no puedo considerarme responsable al creer que el aborto es incorrecto a menos que crea que lo es. Pero las dos virtudes son diferentes incluso desde esa perspectiva: yo podría estar más confiado en que el aborto es incorrecto que en haber llegado a esa conclusión sobre la base de una reflexión adecuada. O a la inversa: puede satisfacerme el hecho de haber pensado con propiedad el tema y, no obstante, seguir vacilante acerca de la conclusión a la que he llegado. En rigor, puedo sentirme satisfecho por haber pensado el tema lo mejor posible y estar, empero, completamente inseguro en lo que respecta a la conclusión que debo sacar.

La mejor manera de abordar la cuestión crucial de cómo pensar los problemas morales —la cuestión de la epistemología moral— consiste en estudiar el concepto corriente de responsabilidad moral. En este capítulo, y más ampliamente en esta segunda parte, sostengo que el nervio de la responsabilidad es la integridad y que la epistemología de una persona

moralmente responsable es interpretativa. Acaso sería útil resumir de antemano mis conclusiones. Todos tenemos convicciones morales espontáneas casi desde el comienzo de nuestra vida. Esas convicciones están principalmente contenidas en conceptos cuyo origen y desarrollo constituyen problemas para antropólogos e historiadores de las ideas. Heredamos esos conceptos de nuestros padres y de la cultura y en cierta medida, posiblemente, a través de la disposición genética de la especie. De pequeños desarrollamos sobre todo la idea de la equidad y luego adquirimos y desarrollamos otros conceptos morales, más sofisticados y precisos: generosidad, bondad, cumplimiento de las promesas, coraje, derechos y deberes.[1] Algún tiempo después agregamos conceptos políticos a nuestro repertorio moral: hablamos de ley, libertad e ideales democráticos. Necesitamos opiniones morales mucho más pormenorizadas cuando enfrentamos en los hechos una amplia variedad de desafíos morales en la vida familiar, social, comercial y política. Las forjamos por medio de una interpretación de nuestros conceptos abstractos que es principalmente no reflexiva. Interpretamos irreflexivamente cada uno de ellos a la luz de los otros. Vale decir que la interpretación entrelaza valores. Somos moralmente responsables en la medida en que nuestras diversas interpretaciones concretas alcanzan una integridad global, de manera que cada una respalda a las demás en una red de valor a la que prestamos una adhesión auténtica. En tanto y en cuanto fracasamos en ese proyecto interpretativo —y parece imposible lograr un completo éxito—, no actuamos plenamente por convicción y, por lo tanto, no somos plenamente responsables.

Esa es la carga de este capítulo. Si sus conclusiones son sólidas, será preciso hacer nuevas preguntas. ¿Qué hace que una interpretación de la equidad, la generosidad o la justicia sea mejor que otra? ¿Tiene sentido suponer una interpretación mejor —o verdadera— de un concepto moral? En el capítulo VII abordaré estas preguntas, inscriptas en un contexto más amplio. Estudiamos la interpretación en general, no solo en la moral sino en una vasta gama de géneros interpretativos, entre los que se incluyen la literatura, la historia y el derecho. Sostengo que el proceso interpretativo —el proceso de la búsqueda de sentido en un acontecimiento, un logro o una institución— difiere en aspectos importantes de la investigación científica. Si es así, y si tengo razón al afirmar que la mejor manera de entender el razonamiento moral es verlo como la interpretación de conceptos morales, haremos bien en tratar ese razonamiento no como si tuviera un carácter sui géneris sino como un caso especial de un método interpretativo mucho más general.

En el capítulo VIII volveremos a la moral, pero con otro punto de mira. Si el razonamiento moral interpreta conceptos morales, necesitamos entender mejor no solo la naturaleza de la interpretación sino la de esos conceptos. Sugiero que apliquemos un tratamiento especial a ciertos conceptos, designándolos como conceptos interpretativos cuya naturaleza no puede explicarse como no sea mediante un argumento normativo. De ser así, la filosofía moral es en sí misma, entonces, un proyecto interpretativo. Como final de la segunda parte propongo las teorías morales de Platón y Aristóteles como ejemplos clásicos de la filosofía moral así

entendida.

Tipos de responsabilidad

La responsabilidad es un concepto indispensable en toda nuestra vida intelectual. Y es un concepto engañoso, porque usamos las palabras “responsabilidad” y “responsable” de maneras muy diferentes y fáciles de confundir. En primer lugar, debemos distinguir la responsabilidad como virtud de la responsabilidad como relación entre personas y eventos. En el sentido de virtud, decimos que alguien se ha comportado responsable o irresponsablemente al actuar como lo hizo en alguna oportunidad (actuó de manera responsable al rechazar el ofrecimiento), o que es o no es típico de él comportarse responsablemente (es, en general, una persona muy responsable o irresponsable). En el sentido relacional, decimos que alguien es o no responsable de algún evento o consecuencia (es el único responsable de que la empresa haya obtenido utilidades). Trazamos distinciones adicionales entre tipos de responsabilidad en el primer sentido, como virtud: distinguimos las responsabilidades intelectual, práctica, ética y moral. Un científico que no verifica sus cálculos carece de responsabilidad intelectual; un escritor que no hace copias de respaldo de sus archivos carece de responsabilidad práctica; quien vive a la deriva carece de responsabilidad ética, y un ciudadano que vota a una candidata a la vicepresidencia porque le parece sensual carece de responsabilidad moral. Un líder político que hace entrar en guerra a su país con una información de inteligencia lisa y llanamente inadecuada es irresponsable en los cuatro aspectos.

También hacemos diversas distinciones dentro de la responsabilidad relacional. Una persona es causalmente responsable de un hecho, decimos, si alguno de sus actos interviene (o tiene una intervención sustancial) en la mejor explicación causal de ese hecho. Yo sería causalmente responsable de infligirle una herida a un mendigo ciego si le diera un empujón para robarle su dinero o chocara con él distraído, borracho o trastornado, e incluso solo por accidente. Pero no si alguien me empujara contra él, porque en ese caso ninguno de mis actos habría contribuido a provocarle la herida. (Mi cuerpo es parte de la cadena causal, yo no.) Una persona tiene una responsabilidad de función por alguna cuestión si su deber es prestarle atención u ocuparse de ella. El último en salir de una habitación, decimos, es responsable de apagar las luces, y el sargento es responsable por su pelotón. Alguien tiene responsabilidad indemnizatoria por un hecho cuando está en la obligación de reparar, compensar o absorber cualquier daño o perjuicio derivados del hecho. Yo tengo responsabilidad indemnizatoria por el daño que provoco a causa del manejo descuidado de mi vehículo; un empleador puede tenerla por cualquier daño causado por sus empleados. Las responsabilidades causal, de función e indemnizatoria deben distinguirse, finalmente, de la responsabilidad de juicio. Una persona tiene responsabilidad de juicio por un acto si es pertinente clasificar este en una

escala de elogio o censura. Tengo responsabilidad de juicio por pasar junto al mendigo y no darle nada, pero no por el daño producido cuando alguien me empuja contra él. Estos diferentes sentidos de la responsabilidad relacional son conceptualmente independientes: un empleador quizá tenga responsabilidad indemnizatoria por el daño causado por la negligencia de sus empleados aun cuando no sea responsable por él ni en términos causales ni de juicio.

En este capítulo consideramos la responsabilidad como una virtud. Comenzamos con un aspecto de esa virtud. Las personas moralmente responsables actúan sobre la base de principios y no de manera no principista; actúan en base a sus convicciones y no a pesar de ellas.[2] ¿Qué significa esto? Paso por alto, aunque solo para posponerlo, un problema conocido. Cualquier descripción de la responsabilidad moral debe en algún momento enfrentar lo que los filósofos llaman el desafío del libre albedrío. Si todas las decisiones tomadas por una persona están plenamente determinadas por acontecimientos previos sobre los que ella no tiene control, y un conocimiento cabal del estado del mundo con anterioridad a su nacimiento, junto con un conocimiento cabal de las leyes de la naturaleza, permitiera a una computadora predecir todas las decisiones que la persona ha de tomar a lo largo de su vida, cabría deducir que la responsabilidad nunca es otra cosa que una ilusión, y que no tiene sentido distinguir los actos emanados de la convicción de los movidos por cualquier otra razón. Todo el mundo piensa o hace lo que está destinado a pensar o hacer, y con eso el asunto está terminado. Enfrento este desafío en el capítulo x. Podemos evaluar la responsabilidad de juicio desde dos puntos de vista: dentro del marco de la vida experiencial vivida por cada cual, tomando al pie de la letra el hecho, ineludible desde esa perspectiva, de que la gente tiene que tomar nuevas decisiones, o desde una perspectiva científica más arquimediana que solo trata su vida experiencial como parte de los datos para los cuales debe buscarse una explicación causal. En aquel capítulo sostengo que la primera perspectiva es apropiada cuando está en cuestión la responsabilidad de juicio, y planteo ese supuesto para la conclusión de este capítulo.

Acción moralmente responsable

Maneras de no ser responsable

Consideremos las maneras en que una persona puede omitir actuar en función de los principios que profesa. La más obvia es la insinceridad brutal. El líder que lleva a su país a la guerra fingiendo seguir principios que en realidad no tienen influencia sobre él, unos principios que no tiene la intención de respetar cuando le resulte inconveniente hacerlo, es brutalmente insincero. Solo respeta de la boca para afuera el principio que propone como justificación. La racionalización es un fenómeno más complejo: racionaliza quien cree auténticamente que su conducta es regida por principios que en los hechos no tienen un papel concreto en la

explicación de lo que él decide efectivamente hacer. Esta persona vota por políticos que prometen terminar con los programas de seguridad social y justifica su voto diciéndose que la gente debe hacerse responsable de su propio destino. Pero en otras oportunidades ese principio no cumple papel alguno en la orientación de su comportamiento, como cuando recurre a los políticos a quienes contribuyó a elegir para que implementen un rescate financiero en beneficio de su industria. De hecho, su comportamiento está determinado por el autointerés y no por un principio que reconozca la importancia de la vida de otras personas. Su presunto compromiso no promete imparcialidad, porque esta persona solo ha de seguir los principios que proclama cuando sean útiles a sus propios intereses.

Hay muchas otras maneras de comprometer la responsabilidad moral. Alguien podría aferrarse sinceramente a principios morales de gran abstracción pero ceder al autointerés o alguna otra influencia paralela al decidir cómo aplicar dichos principios a casos concretos. Tal vez estime que la guerra preventiva siempre es inmoral a menos que sea absolutamente necesaria, pero sin haber reflexionado sobre el significado de "necesaria" en ese contexto: si significa "a menos que la guerra preventiva sea esencial para salvar a la nación de la aniquilación", por ejemplo, o, quizás en el otro extremo, necesaria para proteger a un país de la competencia comercial que hace peligrar el nivel de vida de sus ciudadanos. La convicción de la persona en cuestión, por vaga que sea, puede tener algún papel en su decisión de apoyar determinada política exterior. Pero no puede cumplir un papel tan cabal o trascendente como el que tendrían un principio más riguroso o uno al que complementaran otras convicciones pertinentes. La porosidad de su principio permite que alguna otra parte de su historia personal —tal vez algo tan simple como su afiliación partidaria— desempeñe en la explicación de su comportamiento un papel más efectivo que el principio abstracto.

La esquizofrenia moral compromete la responsabilidad de otra manera: alguien se siente comprometido con dos principios contradictorios y sucumbe al primero que le viene a la mente, aunque sea contrario a sus intereses y sus inclinaciones más estables. Piensa, por ejemplo, que la gente que se ha hecho rica merece conservar lo que ha ganado y que los miembros acomodados de una comunidad tienen el deber de colaborar en la atención de sus conciudadanos más necesitados. Apoya las reducciones impositivas cuando su mente se inclina por los ricos que merecen serlo, pero se opone a ellas cuando está mentalmente con los pobres más miserables. Es moralmente irresponsable: su comportamiento no es imparcial sino arbitrario y caprichoso.

Muy pocas personas son tan patentemente esquizofrénicas como en este ejemplo, pero casi todo el mundo se contradice de una manera más sutil: mediante la compartimentación moral. Tenemos convicciones sobre la política en Medio Oriente, las justificaciones adecuadas de la guerra, los actos permisibles en esta, la defensa propia en las calles de la ciudad, el aborto, la pena capital, los juicios justos, el comportamiento que debe tener la policía local, el carácter y los límites de la responsabilidad personal en lo que respecta a las consecuencias de nuestros

propios actos, una distribución equitativa de la riqueza colectiva de la comunidad, el patriotismo, la lealtad a los amigos y sus límites, la naturaleza del coraje personal y la importancia de la riqueza, el conocimiento, la experiencia, la familia y los logros para tener una vida buena y exitosa y no mala y desaprovechada. Tenemos convicciones sobre todas estas cosas, y nuestras convicciones pueden ser localmente sinceras y eficaces. Tal vez actuemos sobre su base en las oportunidades en que cada una de ellas tiene una relevancia directa: cuando nos preguntamos si la invasión de Iraq fue inmoral, por ejemplo, o si hay que reducir o aumentar los impuestos o si debemos dedicarnos al esquí. Pero cuando tomamos perspectiva podemos llegar a comprobar que la coherencia de nuestras convicciones *solo* es local y que los principios o ideales que rigen un compartimiento están en guerra con los que gobiernan otro o, en todo caso, desconectados de ellos.

El grado de conflicto potencial depende de lo estrechos que sean nuestros compartimientos. Quizá yo tenga vigorosas convicciones sobre la guerra de Iraq, pero si no son compatibles con las referidas a otras incursiones militares —en Kosovo o Bosnia, por ejemplo—, es más probable que la explicación de mis opiniones sobre Iraq resida en mi desagrado por el gobierno de Bush o en mi afiliación partidaria. La responsabilidad moral que muestro al votar en función de mi convicción sincera acaso solo sea epidérmica. Contradicciones más sutiles —y discutibles— aparecen cuando comparamos las convicciones sobre la base de categorías más amplias. Tenemos instintos y convicciones, he dicho, acerca de la lealtad especial que debemos a la familia y los amigos, así como de sus límites. Como individuos, podemos y debemos mostrar mayor consideración por el bienestar de familiares y amigos que por el de los extraños. Pero esa consideración especial también tiene límites: tal vez no sometamos a los extraños a riesgos de un grave perjuicio que no aceptaríamos para nosotros mismos o nuestros allegados. Esas son nuestras convicciones morales, pero las podemos traicionar en los cursos de acción políticos que apoyamos. Quizá consideremos que es correcto someter a los extranjeros a perjuicios y riesgos de injusticia a los que no expondríamos a nuestros ciudadanos, como hicieron muchos estadounidenses al aprobar el tratamiento que aplicamos a los prisioneros de la bahía de Guantánamo.

Estas convicciones posiblemente contradictorias atraviesan el límite entre las convicciones personales y políticas. Consideremos ahora las que provienen de categorías que parecen aún más separadas: por ejemplo, las convicciones referidas a la virtud política y personal. Es muy habitual decir en nuestros días que las atrocidades terroristas muestran la necesidad de un nuevo equilibrio entre libertad y seguridad: que debemos cercenar los derechos individuales que de ordinario respetamos en nuestro proceso penal en interés de una mayor protección contra la amenaza del terrorismo. Pero ¿es compatible esa opinión con nuestras convicciones sobre el carácter y el valor del coraje personal? El coraje, estimamos, nos exige aceptar mayores riesgos a fin de respetar el principio.

Ténganse en cuenta ahora las convicciones tomadas de compartimientos aún más separados

que los anteriores: la justicia política y los estándares personales. Supongamos que adhiero, consciente de mi actitud o por instinto, a una descripción aproximadamente utilitaria de la justicia distributiva, según la cual la justicia depende de la promoción de alguna meta colectiva, por ejemplo, la de hacer que la comunidad sea, al fin y al cabo, más rica o más feliz. Pero yo mismo, en mis ambiciones y justificaciones personales, no valoro demasiado la riqueza y ni siquiera la felicidad: tal vez piense que ciertos logros son mucho más importantes que la felicidad para hacer de mi vida un éxito. O supongamos que hago hincapié en una distribución igualitaria de la riqueza de una comunidad sin tener en cuenta si los beneficiarios son capaces de trabajar y están dispuestos a hacerlo. Digo que la industriosidad y las disposiciones para el trabajo de la gente son en sí mismas un producto de las condiciones sociales y que, por consiguiente, es inapropiado negar a alguien una vida decente por el mero hecho de que sea un holgazán. Pero adopto estándares muy diferentes a la hora de autocriticarme: lucho contra la pereza y me censuro cuando no consigo hacer lo que me propongo.

Cada uno de esos diversos ejemplos de aparente conflicto o compartimentación de principios está desde luego sujeto a un nuevo examen. Una mayor reflexión o discusión puede disolver el conflicto. Puedo pensar, o decidir tras pensarlo mejor, que las diferencias entre la situación política en los Balcanes y en Iraq justifican mis opiniones divergentes sobre la intervención en las dos regiones; que los funcionarios políticos tienen con sus conciudadanos responsabilidades diferentes y más grandes que las que nosotros, como individuos, tenemos con nuestras familias; que el coraje es diferente de la temeridad, de modo tal que nuestra manera de tratar a los sospechosos de terrorismo no es cobarde, y que una teoría de la justicia puede, con propiedad, basarse en supuestos sobre el bienestar y la responsabilidad que quienes adhieren a ella no aceptarían en su vida privada. Si pienso eso o lo decido tras reflexionar, cabe deducir que mi personalidad moral es más compleja y tiene mayor unidad de lo que parecía a primera vista. Pero esto dista de ser inevitable: podría ser que una reflexión más profunda revelara, en cambio, mi ineptitud para unificar mis convicciones en aparente conflicto mediante la distinción de principios que yo también pudiera proclamar aceptar de todo corazón. De ser así, he descubierto entonces un déficit más en mi responsabilidad moral. No es la convicción profunda sino otra cosa —el autointerés, tal vez, o el conformismo o la mera pereza intelectual— la que mejor explica mi manera de tratar a otras personas al menos en algunas circunstancias, y en consecuencia de negarles a esas personas el respeto que la responsabilidad moral tiene la intención de generar. Después de todo, no trato a los otros de manera principista.

Filtros

Podemos resumir en una metáfora estas varias amenazas a la responsabilidad. Imaginemos que sus convicciones morales efectivas —convicciones que ejercen algún control sobre lo que usted hace— se aglutinan como un filtro en torno de su voluntad decisoria. Las convicciones insinceras y las racionalizaciones no son convicciones efectivas, por lo cual no tienen lugar en ese filtro; sí lo tienen —y son efectivas—, en cambio, las convicciones abstractas, contradictorias y compartimentadas. Supongamos que su historia personal explica qué convicciones efectivas forman parte de ese filtro: explica por qué usted se ha formado estas y no otras, las convicciones diferentes que se ha formado otra gente con distintas historias personales. La historia personal también explica la gran diversidad de sus otras inclinaciones y actitudes —emociones, preferencias, gustos y prejuicios— que podrían asimismo influir en sus decisiones. La responsabilidad moral exige que esas otras influencias pasen por el filtro de las convicciones efectivas, que las expurgarán y modelarán, así como un filtro expurga y modela la luz que lo atraviesa.

Las convicciones insinceras y las racionalizaciones, como acabo de decir, no pueden cumplir ningún papel en ese filtro. Las convicciones efectivas porosas tienen algún papel, pero su porosidad hace que su protección sea incompleta. Si solo creo que la guerra preventiva es incorrecta a menos que sea necesaria, y no tengo convicciones más detalladas sobre el significado de la necesidad en ese contexto, es probable que mi decisión de apoyar u oponerme a una guerra refleje aspectos no filtrados de mi historia personal, como la afiliación partidaria o la ambición política. Las convicciones rotundamente contradictorias, como las opiniones de que los ricos tienen derecho a conservar lo que han ganado y de que la comunidad está obligada a hacer todo lo necesario para ayudar a los pobres, no proveen casi ningún filtro, ni siquiera en el caso de que se las sostenga con sinceridad, porque la elección entre ellas, en cualquier ocasión en particular, será determinada no por principio sino por otras influencias no filtradas. Las convicciones cuya inconsistencia queda oculta en la compartimentación también son filtros ineficaces, aunque no sean tan abiertamente caprichosas, porque esa compartimentación permite que las influencias no filtradas definan y distingan de manera decisiva los sectores. La inconsistencia a través de los sectores de la personalidad moral muestra más desatención que genuino respeto y consideración por los demás, y permite lo que a la luz de un examen más profundo se revela como una diferencia arbitraria antes que unas distinciones de principio.

Nuestra responsabilidad moral nos exige convertir nuestras convicciones reflexivas en un filtro lo más denso y eficaz posible y, así, reivindicar tanta fuerza como podamos para la convicción dentro de la matriz causal más general de nuestra historia personal como un todo. Ello requiere que busquemos una coherencia valorativa exhaustiva entre nuestras convicciones. Y también requiere que busquemos autenticidad en las convicciones que son coherentes entre sí: debemos encontrar convicciones que nos aferren con la fuerza suficiente para cumplir el papel de filtros cuando nos presionan motivos rivales que también emanan de

nuestra historia personal. En un comienzo nuestras convicciones son informes, compartimentadas, abstractas y por lo tanto porosas. La responsabilidad requiere que interpretemos críticamente las convicciones que al principio parecen más atractivas o naturales: buscar concepciones y especificaciones de esas convicciones inicialmente atractivas, teniendo presentes las metas de la integridad y la autenticidad. Interpretamos hasta donde podemos cada una de ellas, a la luz de las otras y también de lo que nos parece natural en cuanto manera conveniente de vivir nuestra vida. De ese modo apuntamos a expandir y engrosar el filtro eficaz. Gran parte del resto de este libro es una ilustración de la manera en que podríamos llevar adelante ese proyecto de responsabilidad.

Responsabilidad y filosofía

Mi intención es describir cómo podría representarse la vida mental de una persona plenamente responsable, no la fenomenología moral de una persona responsable. A esta altura debe estar claro, empero, que la meta de la responsabilidad sería imposible de alcanzar del todo, aun cuando nos propusiéramos con plena conciencia llegar a ella. No cabe tener la esperanza de construir un filtro de convicción denso, detallado, entrelazado y totalmente coherente, envuelto en nuestra voluntad, que sea eficaz sin excepción y nos aporte un resplandor constante de adecuación. Esa hazaña sería digna del hombre kantiano de voluntad perfectamente buena, y nadie es tan inteligente, imaginativo y bueno. Así pues, debemos tratar la responsabilidad moral como una obra siempre en marcha: es responsable quien acepta la integridad y autenticidad morales como ideales apropiados y despliega un esfuerzo razonable en procura de alcanzarlas. En principio ese esfuerzo debe ser individual, no solo porque las convicciones iniciales de cada persona son un tanto diferentes de las del resto, sino porque solo la persona de la cual llegan a ser convicciones establecidas puede calibrar su autenticidad para ella. Pero sería absurdo esperar que todo el mundo se embarcara en el tipo de reflexión filosófica que exigiría cualquier intento acabado de responsabilidad moral. De modo que la interpretación moral, como tantas otras cosas de gran importancia, es un asunto de formación social y también de división del trabajo.

Como lo destaco en capítulos ulteriores, el lenguaje y la cultura de una comunidad, y las oportunidades que estos brindan para la exploración conversacional y el pensamiento colectivo, tienen un papel inevitable e indispensable en la búsqueda que cualquiera emprenda de su propia responsabilidad. Los filósofos morales y políticos tienen un papel que cumplir en esa cultura. Toca a ellos —pero no solo a ellos— tratar de construir sistemas articulados autoconscientes de valor y principio a partir de inclinaciones, reacciones, ambiciones y tradiciones morales ampliamente compartidas pero dispares. Deben procurar establecer conexiones y entresacar inconsistencias a través de familias y sectores conocidos de la moral

y la ética, haciendo que la teoría sea a la vez más abstracta y detallada, más general y más ampliamente integrada. De ese modo, una escuela o grupo de filósofos que comparten actitudes morales generales aproximadamente similares podría tener la esperanza de proporcionar en conjunto un modelo de lo exigido por la responsabilidad, destinado a personas con esas actitudes generales: un modelo de la responsabilidad liberal, por ejemplo. Modelos de estas características son valiosos para otras personas de talante reflexivo y bien dispuestas para la responsabilidad moral, sea porque ya adhieren a los mismos valores generales, sea porque ven en estos un nuevo atractivo cuando se los presenta de manera integrada. Aun quienes rechazan un modelo filosófico en particular pueden, no obstante, descubrir en sus estructuras lo que les exigiría la responsabilidad moral sobre la base de sus diferentes convicciones.

La filosofía moral puede de ese modo influir en las personas; puede hacerlas más responsables en cuanto individuos. Los escépticos "tontos del pueblo" se burlan de lo que toman por pretensiones de la filosofía: dicen que un filósofo moral nunca convierte a nadie que ha iniciado su camino con un instinto o una educación morales diferentes. Afirmación que es tan estúpida como la pretensión opuesta de que todos los filósofos convencen invariablemente a quienquiera que los escuche. No hay duda de que la verdad se sitúa en algún punto entre ambos extremos, y haría falta un programa empírico inútilmente imponente para hacernos siquiera una idea de dónde está ese punto. Pero el papel que ahora imaginamos para la filosofía es, de todas maneras, inmune a la queja, porque no hace afirmaciones sobre una conversión radical. A decir verdad, la filosofía tendría un papel importante que desempeñar en esta descripción aun si, en los hechos, nunca modificara dramáticamente la opinión o el comportamiento de nadie, cosa que parece increíble. En efecto, una comunidad o una cultura tienen responsabilidades propias: sus acuerdos colectivos deben mostrar una disposición a la realización de estas. Pensaran lo que pensasen los atenienses, la historia ha hecho de Sócrates un ornamento de Atenas.

En rigor, es más fácil entender las ambiciones de la filosofía y someter a prueba sus logros en el espacio de la responsabilidad que en el de la verdad. La filosofía moral kantiana, por ejemplo, se entiende mejor desde ese punto de vista. Como señaló John Rawls en sus conferencias sobre Kant, este filósofo no suponía haber descubierto nuevas verdades sobre los deberes morales.[3] Sus diversas formulaciones del imperativo categórico coincidían en su espíritu con el proyecto de responsabilidad que he descripto. La capacidad de universalizar la máxima de nuestra conducta dista de ser un test de verdad; diferentes agentes producirán diferentes esquemas en respuesta a esa exigencia. Pero sí es un test de responsabilidad, o al menos una parte importante de él, porque brinda la coherencia demandada por aquella. También pone a prueba la autenticidad que la responsabilidad demanda: Kant dijo que debemos ser capaces tanto de querer como de imaginar la universalidad de una máxima. La política se cuenta para la mayoría de la gente entre sus teatros y desafíos morales más

importantes. Por eso la filosofía política de una comunidad es un aspecto fundamental de su conciencia y su aspiración a la responsabilidad moral colectiva.

Estos últimos párrafos podrían suscitar un malentendido que, gracias a una servicial advertencia, quiero evitar.[4] No sugiero lo que es palmariamente falso: que los filósofos morales tienen un sentido moral más preciso que la gente común y corriente. La tarea del filósofo es más explícita, pero sus juicios concretos no son necesariamente más sensibles. El juicio moral corriente tampoco es inocente de filosofía: las opiniones de la gente sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, reflejan un sentido generalmente intuitivo del modo en que una multitud de conceptos morales más concretos se relacionan entre sí. En el capítulo VIII trato de explicar por qué es difícil descifrar el acuerdo o el desacuerdo moral sobre la base de cualquier otro supuesto.

El valor de la responsabilidad

Así entendida, la responsabilidad es imposible de alcanzar plenamente. Pero ¿por qué importa la responsabilidad? Nos importa, desde luego, individualmente. Quienquiera que se preocupe por actuar como debe tiene que apuntar a hacerlo con coherencia en función de un principio. Pero ¿por qué nos interesa que otros actúen con responsabilidad? Nos preocupa lo que hacen: queremos que actúen como es debido. Pero ¿por qué habría de interesarnos, independientemente, si actúan por convicción o por alguna otra razón? Consideremos a dos líderes democráticos imaginarios, que llevan a sus naciones a la guerra en Medio Oriente. Cada uno de ellos dice actuar para liberar a un pueblo oprimido por un dictador salvaje. Uno es sincero: cree que las naciones poderosas tienen el deber de liberar a los pueblos oprimidos, y no habría embarcado a la suya en la guerra de no haber considerado oprimida a esa población. El segundo es insincero: va a la guerra porque le parece importante que su país tenga un mayor control sobre los recursos petroleros de la región. Su invocación de un deber moral no es más que pura fachada: si la nación a la que ataca no estuviera bajo una opresión dictatorial, habría inventado alguna otra excusa. (Estas descripciones son tan bastas que no hace falta agregar que no tengo en mente a ningún político real.) Uno, decimos, actuó responsablemente, aunque de modo incorrecto; el otro no actuó responsablemente, y lo despreciamos. ¿Por qué es tan importante la diferencia?

Tal vez sea tentador pensar que las personas que siguen rigurosamente algún principio, en lugar de actuar por impulso o en beneficio de su propia y mezquina ventaja, tienen más probabilidades de hacer lo que en los hechos es lo correcto. Pero este supuesto no se justifica: hay más convicciones erradas que sólidas. A decir verdad, las personas que actúan sobre la base de un principio erróneo son a veces más peligrosas que las que solo fingen atenerse a un principio: estas últimas solo actúan de modo incorrecto cuando lo hacen en propio beneficio;

de allí que el temor al castigo político o el procesamiento penal puedan disuadirlas con mayor facilidad. ¿Por qué, no obstante, elogiamos la sinceridad como algo valioso por sí mismo? No podemos decir que cuando las personas sinceras tienen razón las guía la verdad moral, en tanto que las personas insinceras solo pueden tenerla por accidente. Hemos rechazado la hipótesis del impacto causal: ni siquiera las convicciones de las personas sinceras se sitúan causalmente por debajo de la verdad moral.

Supongamos por ahora que el comportamiento del líder sincero tiene por causa sus creencias sobre el deber moral de las naciones poderosas. No hay convicciones morales que intervengan en ninguna explicación causal del comportamiento del líder insincero. Pero aun cuando admitamos esto, el papel causal de la convicción no puede ser exhaustivo y ni siquiera particularmente profundo. Para explicar por qué el líder sincero se decidió por la invasión podemos mencionar su convicción. Pero debemos entonces preguntarnos por qué llegó a ella y no a las convicciones diferentes que muchas otras personas sostienen, y nuestra respuesta a esa pregunta terminará en la historia personal ampliada que he descripto o en alguna suposición sobre lo que descubriríamos si conociéramos esa historia en sus pormenores más íntimos. Es decir que si nos remontamos lo suficiente en la cadena causal, comprobaremos que la cultura, la educación, los genes y tal vez hasta el autointerés desempeñan, en definitiva, prácticamente el mismo papel en la explicación del comportamiento de las personas sinceras e insinceras. Si el líder sincero se hubiera educado en una cultura o una familia diferentes, o si sus genes, quizás, estuvieran dispuestos de otra manera, bien podría haber pensado que las naciones poderosas tienen el deber de no intervenir en los asuntos de otros pueblos, ni siquiera para salvarlos de una dictadura salvaje. De modo que los comportamientos de los líderes sinceros y los líderes hipócritas tienen un origen causal profundo que es paralelo. ¿Por qué es tan importante que en un caso la ruta causal atraviese, hacia el final, un filtro de convicciones, en tanto que en el otro no lo hace?

En el capítulo VII propondré una conexión entre la moral y la ética. Para decirlo en pocas palabras: procuramos actuar por convicción moral en nuestros tratos con otras personas porque eso es lo que exige el respeto por nosotros mismos. Y lo exige porque no podemos ser consistentes y tratar nuestra vida como objetivamente importante si no aceptamos que la vida de todos tiene la misma importancia objetiva. Podemos esperar —y esperamos— que otros acepten ese principio fundamental de humanidad. Este es, pensamos, la base de la civilización. Pero sabemos que muchas otras personas sacan conclusiones muy distintas de las nuestras en relación con las demás convicciones morales que el principio entraña. En la cuarta y la quinta partes defiendo una concepción detallada de sus implicaciones, pero esa concepción es y seguirá siendo controvertida. Solo una minoría de los estadounidenses acepta hoy, por ejemplo, que el principio fundamental exige una distribución igualitaria, aunque sea aproximada, de la riqueza de una comunidad política. La comunidad y la civilidad requieren, no obstante, un alto nivel de tolerancia: no podemos tratar a quienes discrepan de nosotros

como forajidos morales. Debemos respetar las opiniones contrarias de quienes aceptan la igual importancia de todas las vidas humanas pero, con buena fe, están en desacuerdo con nosotros respecto de lo que eso significa en la práctica. Debemos respetarlos, sin embargo, solo en la medida en que acepten el peso de responsabilidad que hemos examinado en este capítulo, porque solo entonces aceptarán *realmente* esa igual importancia. Solo entonces procurarán actuar de manera consistente con lo que, correcta o incorrectamente, consideran sus demandas.

Es probable que los miembros más vulnerables de una comunidad sean quienes más se beneficien si tratamos la responsabilidad como una virtud y una exigencia distintivas, porque son los que tienen más probabilidades de sufrir cuando la gente no otorga a todo el mundo el beneficio de principios a los que adhiere en general. Pero todos se benefician de una manera más difusa si viven en una comunidad que, al insistir en la responsabilidad, señala un respeto básico compartido aun frente a la diversidad moral. Estos beneficios son de particular importancia en política, porque esta es coactiva y las apuestas son invariablemente altas y a menudo mortales. Nadie puede sensatamente esperar que sus funcionarios han de actuar siempre en función de principios que considera correctos, pero sí que actúen en función de los principios a los que ellos mismos adhieren. Nos sentimos engañados cuando sospechamos la existencia de corrupción, autointerés político, parcialidad, favoritismo o capricho. Nos sentimos engañados en lo que quienes están en el poder deben a quienes están sujetos a este: una responsabilidad que exprese una igual consideración por todos. En estos valores sociales y políticos de la responsabilidad no hay nada que se vea debilitado por el supuesto adicional del cual dije que, en apariencia, podría amenazar la responsabilidad moral: que aun las convicciones de las personas sinceras se explican en términos causales no por los encuentros con la verdad sino por una historia personal variada y contingente.

RESPONSABILIDAD Y VERDAD

Evidencia, alegación y fundamento

Las personas moralmente responsables pueden no alcanzar la verdad, pero la buscan. Tal vez parezca, con todo, que la descripción interpretativa de la responsabilidad compromete esa búsqueda. La responsabilidad procura coherencia e integración. Pero la verdad acerca de la moral, piensan algunos filósofos, está llena de conflictos y compromisos: los valores morales son plurales e inconmensurables. De modo que la insistencia en la coherencia, dicen esos filósofos, nos ciega al conflicto inexorable que tenemos realmente frente a nosotros.[5]

¿Está entonces mal concebida la responsabilidad? Comencé este capítulo distinguiéndola de la verdad. Ahora debemos considerar la conexión existente entre estas dos virtudes. En el

capítulo IV, mientras desarrollaba un argumento contra la hipótesis del impacto causal, utilicé un término de los filósofos: dije que las propiedades morales "supervienen" a las propiedades corrientes. Debo ahora decir algo más sobre lo que esto significa y entraña. Los juicios sobre el mundo físico y mental pueden ser *meramente* verdaderos en el siguiente sentido. Podemos imaginar otro mundo que sea hoy exactamente igual al nuestro en todos los detalles de su composición actual, salvo uno: en lugar de la pluma estilográfica negra sobre su escritorio en este mundo, en el escritorio idéntico de una persona idéntica a usted en ese otro mundo, la pluma es azul. No es necesario que en esos dos mundos haya nada diferente como consecuencia de lo cual aquellas plumas, exactamente iguales en otros aspectos, sean de distinto color. Los hechos físicos como ese pueden ser autónomos: eso es lo que significa decir que pueden ser meramente verdaderos.

No sucede lo mismo, empero, con los juicios morales y otros juicios de valor. No pueden ser meramente verdaderos; si dos mundos difieren en algún valor, también deben diferir en algún otro aspecto, de carácter no evaluativo. No puede haber otro mundo igual a este, con la salvedad de que en él *Las bodas de Fígaro* es una basura o resulta moralmente permisible torturar a bebés por diversión. En rigor, eso sería posible si el juicio de valor fuera una cuestión de percibir partículas valorativas. Tendría entonces perfecto sentido suponer que los juicios morales pueden ser meramente verdaderos: que podrían ser verdaderos en un mundo pero falsos en otro que fuera por lo demás exactamente igual al primero, si los "morones" estuvieran configurados de distinta manera en los dos mundos. Pero no hay partículas morales ni ninguna otra cosa cuya mera existencia pueda hacer que un juicio de valor sea verdadero. Los valores no son como piedras con las que podemos tropezar en la oscuridad. No se limitan a estar obstinadamente ahí.

Cuando un juicio de valor es verdadero, debe haber una *razón* por la cual lo es. No puede ser *solo* verdadero. Las cosas no son necesariamente así en la ciencia. Nuestros científicos aspiran a encontrar las leyes más fundamentales y abarcativas posibles de la física, la biología y la psicología. Pero debemos aceptar la posibilidad —o, en todo caso, el sentido de la idea — de que en algún momento de un futuro casi inimaginable ya no aparezcan nuevas explicaciones; de que en algún momento sea correcto decir: "las cosas son sencillamente así". Podemos decirlo demasiado pronto o solo con un error entre manos. Los científicos tal vez encuentren algún día los principios generales que buscan: un principio de la física, quizá, que explique todo lo físico y abarque también la biología y la psicología. También puede suceder que su búsqueda de principios unificadores resulte mal concebida. El universo, en definitiva, podría ser desaliñado: según expresó Einstein, quizá Dios haya perdido una oportunidad de hacer las cosas con elegancia. Es posible que el mundo tuviera que ser de una sola manera. O tal vez no; tal vez podría haber sido diferente. Todo eso queda por verse, o no, dependiendo de la supervivencia y el perfeccionamiento de las criaturas inteligentes.

Sea como fuere, es sensato pensar que el mundo es simplemente de un solo modo y, por lo

tanto, que hay un final teórico de la explicación. En sus conferencias sobre la electrodinámica cuántica dirigidas al gran público, el físico Richard Feynman dijo:

> La razón siguiente por la cual ustedes podrían pensar que no entienden lo que les digo es que, mientras les expongo *cómo* funciona la Naturaleza, no entiendan *por qué* funciona de esa manera. Pero, miren, nadie lo entiende. No puedo explicar por qué la Naturaleza se comporta de esta manera peculiar […]. Espero, entonces, que puedan aceptar la Naturaleza tal cual es: absurda.[6]

¿Puede usted imaginar a un filósofo moral que hable así? "Les contaré *cómo* funciona la moral: los impuestos progresivos a los ingresos son perversos, pero nadie puede entender *por qué* lo son. Deben entender la Moral tal cual es: absurda." Siempre es adecuado preguntar por qué la moral exige lo que decimos que exige, y nunca es adecuado decir: lo hace, sin más. Muy a menudo, claro está, no podemos decir mucho más que eso. Podríamos decir: "La tortura es incorrecta sin más, y eso es todo". Pero esto no es más que impaciencia o falta de imaginación: no expresa responsabilidad sino lo contrario.

Es cierto, los filósofos testarudos a veces proponen sus opiniones morales bajo la forma de un sistema axiomático: algunos utilitaristas dicen, por ejemplo, que todas nuestras obligaciones emanan de una más básica, consistente en hacer cualquier cosa que, en el largo plazo, produzca el mayor excedente de placer sobre el dolor. Pero cuando otros filósofos generan alboroto al sacar a colación aparentes contraejemplos —al señalar, por ejemplo, que esa supuesta obligación básica podría exigir la aplicación de intensas torturas a una o unas cuantas personas inocentes para evitar un minúsculo inconveniente a miles de millones de otras—, esos utilitaristas tratan de encontrar razones por las cuales su principio no tendría esa consecuencia.[7] O tratan de modificarlo para que no la tenga, o sostienen que la adhesión a su principio, aun cuando este redunde en consecuencias tan poco atractivas, se justifica, no obstante, por alguna otra razón: a fin de respetar la igual importancia de todas las vidas humanas, por ejemplo. No dicen: "Es muy malo que nuestro principio tenga tales consecuencias, pero ¿qué se le va a hacer? Da la casualidad de que el principio es sencillamente verdadero". Nos sentiríamos pasmados si lo dijeran: es sensato pedir un respaldo incluso para un principio moral muy abstracto, y en algunas circunstancias sería irresponsable no tratar de proporcionárselo. Una vez más, la costumbre de los filósofos de afirmar "intuiciones" puede desencaminarnos. En su uso inocente, la afirmación es solo el enunciado de una convicción. También podría sugerir una incapacidad de proponer una razón más para esa convicción. Pero no debería significar ni dar a entender una negación de la posibilidad de una razón más.

Aquí, la misma cuestión a través de otra distinción. En las ciencias formales e informales buscamos *evidencias* de las proposiciones, y en el dominio del valor hacemos una *alegación* en favor de estas. Las evidencias señalan la probabilidad —quizá la extrema probabilidad— de un hecho más. Pero no contribuyen a constituirlo o hacer que sea verdadero. El hecho

adicional que señalan es por completo independiente: es auténticamente otro hecho. Si hay agua en algún planeta de una galaxia remota, la proposición de que hay agua es verdadera. Lo que la hace verdadera —lo que aporta, cabría decir, el fundamento de su verdad— es el agua allí existente. Bien podemos tener evidencias de su verdad, en la forma de datos espectrográficos, pero cometeríamos un error estúpido si pensáramos que esas evidencias *hicieron* verdadera la proposición.

No podemos, en cambio, trazar la misma distinción en el caso del juicio moral. Supongamos que, a nuestro entender, la invasión estadounidense de Iraq fue inmoral y, como parte de nuestra alegación, aducimos que el gobierno de Bush obró con negligencia culpable al apoyarse en una inteligencia defectuosa. Si tenemos razón, la negligencia gubernamental no es una evidencia de un hecho independiente más de inmoralidad que podamos establecer de alguna otra manera. Es parte de lo que hace que la guerra sea inmoral. La distinción es fácil de ilustrar en el derecho. Cuando el fiscal muestra huellas digitales al jurado, presenta una evidencia de que el acusado estaba en la escena del delito. Cuando menciona un precedente para mostrar que el derecho no reconoce tal o cual defensa, hace una alegación en favor de esa conclusión. El precedente no es la evidencia de un hecho jurídico adicional e independiente. Si la alegación del fiscal es sólida, el precedente mencionado por él hace a la verdad de su afirmación.

La primera distinción que he trazado explica la segunda. Como los juicios de valor no pueden ser meramente verdaderos, solo pueden ser verdaderos en virtud de una alegación. El juicio según el cual el derecho no permite tal o cual defensa específica o la invasión de Iraq fue inmoral solo puede ser verdadero si en el derecho o la moral hay una alegación adecuada que lo respalde. Dado el principio de Hume, esa alegación debe contener juicios de valor adicionales, sobre la comprensión correcta de la doctrina del precedente o sobre las responsabilidades de los funcionarios políticos. Tampoco ninguno de estos juicios de valor adicionales puede ser meramente verdadero. Solo pueden ser verdaderos si es posible hacer una nueva alegación en respaldo de cada uno de ellos, y esa nueva alegación se ramificará en una multitud de otros juicios sobre el derecho y la culpa que en sí mismos no pueden ser meramente verdaderos: necesitan, antes bien, más alegaciones para mostrar que son verdaderos, si lo son. ¿Cómo puede llegar a su fin este proceso de justificación? El intento de cualquier persona real de justificar un juicio moral llegará pronto a su fin, desde luego, por enérgica y concienzuda que sea la persona, debido al agotamiento o la falta de tiempo o imaginación. Esta persona solo podrá entonces limitarse a decir que “ve” su verdad. Pero ¿cuándo *debe* terminar una justificación moral porque ya no hay nada que decir? No puede terminar en el descubrimiento de un principio rector fundamental que sea de por sí meramente verdadero o en un enunciado fundacional sobre cómo son simplemente las cosas. No hay partículas morales y, por ende, no existe ningún principio de esas características.

Lo máximo que podemos decir es: el argumento termina cuando se responde a sí mismo, si

es que alguna vez llega a hacerlo. Podemos explayarnos en la metáfora que usé antes. Si usted organizara todas sus convicciones morales en un filtro idealmente eficaz que encapsula su voluntad, esas convicciones formarían un gran sistema interconectado e interdependiente de principios e ideas. Usted podría defender cualquier parte de esa red con la mera mención de otra parte, hasta conseguir de alguna manera justificarlas todas en términos de las restantes. De ese modo, la justificación de su condena de la guerra de Iraq podría incluir, en algún punto de una descripción de extraordinaria extensión, el recurso a principios sobre la negligencia en los asuntos personales, la confiabilidad como virtud y la cautela como vicio, para ampliarse luego a otros principios supuestamente justificativos de cada una de esas convicciones, y así de seguido casi sin término. La verdad de cualquier juicio moral verdadero consiste en la verdad de un número indefinido de otros juicios morales. Y su verdad proporciona parte de lo que constituye la verdad de cualquiera de esos otros. No hay una jerarquía de principios basada en fundamentos axiomáticos; excluimos esa posibilidad cuando expulsamos a los "morones" de nuestra ontología.

¿De qué vastedad deberíamos imaginar una vasta red de convicciones? La moral es solo un sector del valor, solo una dimensión de la convicción sobre lo que debe ser. También tenemos convicciones sobre lo bello, por ejemplo, y sobre lo que es vivir bien. La moral misma tiene sectores: distinguimos la moral personal de la moral política y la moral de la obligación, lo correcto y lo incorrecto de la moral de la virtud y el vicio. ¿Tiene algún límite la gama de convicciones a las que podemos apelar al alegar que tal o cual acción es moralmente correcta o moralmente incorrecta? ¿O que alguien es virtuoso o vicioso; que algo es bello o feo, o que una vida es exitosa o malograda? ¿Podría una alegación en defensa de la inequidad de la acción afirmativa incluir un juicio estético además de un juicio moral? ¿Podría una alegación en defensa de la manera correcta de vivir incluir afirmaciones sobre la evolución natural del universo o la herencia biológica de los animales en los seres humanos?[8] No veo razones conceptuales o apriorísticas que se opongan a ello. Lo que consideramos como argumento en favor de una convicción moral es un asunto sustantivo: debemos esperar hasta ver qué conexiones entre diferentes sectores del valor parecen pertinentes y atractivas.

¿Conflictos en el valor?

Pero ¿no podríamos encontrar conflicto, tanto como coherencia, en nuestras construcciones? Es necesario hacer algunas distinciones. Debemos distinguir, primero, los valores de los desiderátums. Los valores tienen fuerza de juicio. Deberíamos ser honestos y no crueles, y nos comportamos mal si somos crueles o deshonestos. Los desiderátums, por el contrario, son lo que queremos, sin que nos haga mal no tenerlo. O no tenerlo en la medida en que podríamos. Los desiderátums casi siempre entran en conflicto: quiero limonada y pastel de limón, pero

tengo un solo limón. Una comunidad quiere el nivel más alto de seguridad, el mejor sistema educativo, la red más eficiente de transporte y la mejor atención médica disponible. Pero su presupuesto es ajustado.

La pregunta seria e importante es si los valores entran en conflicto unos con otros. A menudo están en conflicto con los desiderátums. Algunas medidas que podríamos tomar para mejorar la protección contra los terroristas, cosa que sin duda deseamos, pondrían en riesgo la libertad o el honor. Algunos conflictos aparentes de ese tipo pueden disiparse cuando se profundiza el estudio. Tal vez comprobemos que una concepción más adecuada de la libertad muestra, después de todo, que las medidas que mejoran la seguridad no la comprometen. Pero a veces la profundización del estudio refuerza el conflicto: no cabe duda de que el honor de una nación se sacrifica cuando se tortura a presuntos terroristas. Sin embargo, en tales casos no hay conflicto moral, porque la moral exige que renunciemos a cualquier seguridad que podamos alcanzar al precio del deshonor.

Nuestra preocupación es ahora el conflicto moral, conflicto entre dos valores. Richard Fallon describe una situación embarazosa.[9] Un colega nos pide que comentemos un borrador de su libro, y tras leerlo comprobamos que es malo. Seríamos crueles de ser francos, pero deshonestos de no serlo. Se plantean dos interrogantes. Primero, ¿cabe deducir que no hay una respuesta correcta a la pregunta sobre lo que deberíamos hacer? ¿Que en esas circunstancias la alegación en defensa de la honestidad no es ni más fuerte ni más débil que la alegación en defensa de la benevolencia? Segundo, aun cuando haya una respuesta correcta a la pregunta, ¿pondremos necesariamente en riesgo algún valor moral sea cual fuere nuestra actitud? En tales circunstancias, y bien mirado, ¿hacer lo correcto significa no obstante hacer algo malo? ¿La benevolencia y la honestidad realmente están en conflicto?

La primera pregunta plantea los problemas del capítulo v. En él subrayé la importancia de distinguir la incertidumbre de la indeterminación, y esa distinción es esencial aquí. En las circunstancias del caso podríamos, por supuesto, no tener la certeza de si es mejor —o acaso menos malo— ser cruel o deshonesto. Pero no puedo imaginar qué fundamentos podríamos tener para adoptar la conclusión alternativa, a saber, que ninguna de las dos cosas sería mejor. No hay hechos morales desnudos: el razonamiento moral, como he dicho, implica recurrir a una serie encastrada de convicciones sobre el valor, cada una de las cuales podría a su turno recurrir a otra de ellas. ¿Qué fundamento podríamos tener para pensar que, por mucho que nos debatiéramos con el problema, jamás veríamos una razón por la cual en una serie de circunstancias una elección de valores en conflicto es moralmente preferible a la otra? ¿Qué fundamento podríamos tener para sostener la hipótesis aún más ambiciosa de que no hay ninguna razón así para descubrir?

Pasemos a la segunda pregunta. ¿Realmente hay en este caso un conflicto? ¿La honestidad y la benevolencia realmente están en conflicto, aunque sea de vez en cuando? Si pretendo mantener las principales afirmaciones hechas en este libro, acerca de la unidad del valor, debo

negar el conflicto. En efecto, lo que afirmo no es solo que podemos llevar nuestros distintos juicios morales a algún tipo de equilibrio reflexivo: podríamos hacerlo aun cuando admitiéramos que nuestros valores están en conflicto, si estableciéramos algunas prioridades con respecto a ellos o adoptáramos algún conjunto de principios para resolver los conflictos en casos específicos. Mi intención es defender la afirmación más ambiciosa de que en el valor no hay auténticos conflictos que necesiten esa resolución. Es natural, estoy de acuerdo, decir que en un caso como el de Fallon estamos divididos entre la benevolencia y la honestidad. Podríamos discrepar, sin embargo, en cuanto a la causa por la que eso parece natural.

Aquí, una historia. La responsabilidad moral nunca es completa: reinterpretamos constantemente nuestros conceptos a medida que los utilizamos. Para alcanzar la integración que buscamos debemos hacerlos trabajar día a día aunque todavía no los hayamos refinado del todo. Nuestra comprensión funcional de los conceptos de crueldad y deshonestidad es adecuada para la mayoría de los casos: nos permite identificar con comodidad y, con buena voluntad, evitar ambos vicios. Pero a veces, como en este caso, esa comprensión funcional parece arrastrarnos en sentidos opuestos. En esta etapa no podemos hacer nada mejor que admitirlo e informar de un aparente conflicto. De ello no se sigue, con todo, que el conflicto sea profundo y genuino. Hace un momento distinguí dos preguntas. ¿Qué es correcto hacer? ¿El aparente conflicto es real? Estas preguntas no pueden ser tan independientes como lo daba a entender mi distinción. La primera nos exige pensar más, y la manera de pensar más es refinar más nuestras concepciones de los dos valores. Preguntamos si es realmente cruel decirle a un autor la verdad. O si es realmente deshonesto decirle lo que a él le interesa oír y a nadie le interesa suprimir. Cualquiera que sea la manera como describamos el proceso de pensamiento a través del cual decidimos qué hacer, esas son las preguntas que en sustancia enfrentamos. Reinterpretamos nuestros conceptos para resolver nuestro dilema: nuestro pensamiento se encamina hacia la unidad, no hacia la fragmentación. Decidamos como decidamos, hemos dado un paso hacia una comprensión más integrada de nuestras responsabilidades morales.

Según esta historia, el aparente conflicto es inevitable pero, cabe esperar, solo ilusorio y temporario. Le hacemos frente al menudeo, caso por caso, pero le hacemos frente mediante un reordenamiento conceptual encaminado hacia su eliminación. ¿Qué otra historia podría uno contar? Consideremos esta: “El conflicto moral es real y cualquier teoría que lo niegue falsea la realidad moral. Una vez que entendemos la naturaleza de la benevolencia y la honestidad, vemos que, en casos como este, están *efectivamente* en conflicto. Ese conflicto no es una ilusión producida por una interpretación moral incompleta; es un hecho liso y llano”. Pero ¿en qué diablos podría consistir ese supuesto hecho liso y llano? La benevolencia y la honestidad no pueden *simplemente* tener un contenido u otro, porque las afirmaciones morales no pueden ser meramente verdaderas. Lo repito hasta el aburrimiento: no hay partículas morales que fijen lo que estas virtudes simplemente son. Tampoco los conceptos tienen un contenido preciso y conflictivo en mera virtud de la práctica lingüística. Los conceptos morales son (como ya he

comenzado a denominarlos) conceptos interpretativos: su uso correcto es una cuestión de interpretación, y la gente que los utiliza discrepa acerca de cuál es la mejor interpretación. Muchas personas creen en efecto que decir la verdad a nuestro colega sería un acto de benevolencia. O que, en estas circunstancias, no sería deshonesto timar. No están cometiendo un error lingüístico.

Hay otra posibilidad. Podría ser que, por alguna razón, la mejor interpretación de nuestros valores *exija* que estos estén en conflicto: que presten el mejor servicio a nuestras responsabilidades morales subyacentes si los concebimos de tal manera que de tiempo en tiempo debamos poner en riesgo uno en beneficio de otro. Los valores no entran en conflicto solo porque lo hacen, sino porque funcionan mejor para nosotros cuando los conceptualizamos de tal modo que lo hacen. Este punto de vista es concebible, y tal vez alguien podría hacerlo parecer plausible. Con ello no se mostraría, empero, que el conflicto es solo un hecho obstinado que debemos reconocer. Se propondría una interpretación que concilia los valores de otra manera: al mostrar el conflicto como una colaboración más profunda.

¿Necesitamos la verdad?

Hemos alcanzado las primeras estribaciones del pleno holismo valorativo: la fe del erizo en que todos los valores verdaderos forman una red interconectada y en que cada una de nuestras convicciones sobre lo que es bueno, correcto o bello tiene algún papel a la hora de respaldar cada una de nuestras demás convicciones en cada uno de esos dominios de valor. Podemos buscar la verdad sobre la moral solo si perseguimos la coherencia respaldada por la convicción. No podemos determinarnos a abrazar alguna convicción simplemente porque encaja con el resto de nuestras convicciones y las unifica. También debemos creer en ella o encontrar alguna otra cosa que encaje con lo que creemos. De igual manera, no podemos darnos por satisfechos con las convicciones en las que comprobamos creer si no encajan. Debemos encontrar convicciones en las que creamos y que efectivamente encajen. Este proceso es de carácter interpretativo, como ya dije, porque procura entender cada parte y cada brizna del valor a la luz de otras briznas y otras partes. Nadie puede manejarlo plenamente y no hay garantía de que podamos, ni siquiera todos juntos, manejarlo muy bien.

No me refiero a ningún tipo de relativismo. No sugiero que una opinión moral solo es verdadera para quienes piensan que lo es. Pretendo describir un método, no una metafísica: cómo hay que proceder si la verdad está en nuestra agenda. Dos personas que razonan con responsabilidad y están convencidas de lo que creen llegarán a diferentes conclusiones sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto. Pero compartirán la creencia de que hay una manera de actuar como se debe y una manera de actuar como no se debe en lo concerniente a lo que es correcto y lo que es incorrecto. Una tercera persona tal vez cuestione la creencia compartida:

quizás estime que la existencia del desacuerdo entre las dos primeras indica que no hay una verdad que pueda alcanzarse. Pero esa es solo una tercera posición del mismo tipo, una tercera postura moral para evaluar. Tal vez el tercer contendiente no pueda convencer a los otros dos de abandonar la creencia que comparten. Se encuentra, en consecuencia, en la misma posición que ellos: no hay puerto filosófico seguro en la vecindad. Cada uno de nosotros debe creer lo que responsablemente cree. Todos estamos en algún limbo, aunque no sea el mismo para todos.

¿Por qué entonces hablar siquiera de la verdad? ¿Por qué no dejarla a un lado y hablar solo de la responsabilidad? Cuando se trata de una opinión moral, la gente parece más cómoda al decir no que es verdadera, sino que "es verdadera para mí" o "funciona para mí". A veces estas declaraciones se toman por confesiones escépticas, pero es mejor entender que reivindican la responsabilidad en lugar de la verdad. He dicho en este mismo capítulo que el valor de la filosofía moral depende más de su contribución a la responsabilidad que a la verdad. ¿Por qué, entonces, no abandonar por completo esta última? Podríamos limitarnos a hacer y criticar argumentos. Lo cual equivaldría a buscar y afirmar la verdad, pero sin crispar los nervios, como siempre parece hacerlo el vocabulario a ella referido.

El costo de obtener esa paz sería considerable, sin embargo. La declaración explícita de una falta de interés en la verdad pasaría por escepticismo, lo cual alentaría toda la confusión que revelamos en la primera parte. La insistencia en la verdad también tiene virtudes más positivas. Mantiene frente a nuestra vista el desafío filosófico más profundo de este dominio: entender la idea de que hay un éxito único que lograr en la indagación, aun cuando esa indagación sea interpretativa y no empírica o lógica, aun cuando esa indagación no admita demostración y no prometa convergencia. El escepticismo externo no es una amenaza para esa idea. El escepticismo interno la explota, como en el caso del vino, por ejemplo. Debemos no solo entender el éxito único en la indagación interpretativa, sino pugnar por conseguirlo.

Tal vez el vocabulario de la verdad parezca más apropiado en la ciencia, porque en ella es más razonable esperar una convergencia. Merece la pena señalarse, no obstante, que si somos realistas exhaustivos en materia de ciencia, estaremos bajo la amenaza de un tipo especialmente profundo de error que no es amenazante en la moral u otros géneros de interpretación. En la ciencia, si el mundo físico es como es haya o no razones para pensar que es así, podemos caer en un error irremediable. Nuestras creencias pueden ser incorrectas a pesar del hecho de no haber podido encontrar evidencias de que lo son. Podríamos incurrir en un error fundamental e incorregible sobre los acontecimientos en algún otro universo, por ejemplo, o sobre hechos tan remotos que su luz no podrá llegar a nosotros antes de que nuestro universo desaparezca. Pero como la verdad sobre la moral solo es lo que muestra la mejor alegación, nuestras convicciones morales no pueden estar irremediablemente equivocadas. Nuestra cultura, nuestra educación u otros factores de la historia personal quizá nos impidan apreciar aquella mejor alegación. Pero personas con otras historias personales bien podrían

descubrirla y apreciarla. La verdad moral siempre está al alcance de los hombres de un modo en que la verdad científica puede no estarlo.

Una observación final. Antes menosprecié la metaética arquimediana de segundo orden. Debo decir, por lo tanto, que, en sí mismas, veo estas observaciones preliminares sobre la verdad en la moral como parte de una teoría moral de primer orden, si bien constituyen su parte más abstracta. Mis afirmaciones sobre la verdad se extraen de la teoría sustantiva de la responsabilidad moral propuesta en este capítulo y también del principio de Hume, que es de por sí una tesis acerca de esa misma responsabilidad moral. Pero, en rigor, mis observaciones solo son preliminares. Tenemos que explorar la idea de la verdad en la moral de manera más profunda y sustantiva; lo hacemos en varios puntos en la discusión que sigue. En primer lugar —de inmediato—, como parte de una indagación más amplia para ver qué es la interpretación.

VII. LA INTERPRETACIÓN EN GENERAL

¿VERDAD INTERPRETATIVA?

A medida que lee este texto, usted me interpreta. Los historiadores interpretan acontecimientos y épocas; los psicoanalistas, sueños; los sociólogos y antropólogos, sociedades y culturas; los abogados, documentos; los críticos, poemas, obras y cuadros; los sacerdotes y rabinos, textos sagrados, y los filósofos, conceptos discutidos. Cada uno de estos géneros de interpretación encierra una gran variedad de actividades aparentemente diferentes. Los abogados interpretan contratos, testamentos, leyes, series de precedentes, la democracia y el espíritu de las constituciones, y discuten hasta qué punto los métodos apropiados para cada uno de estos ejercicios es válido para los otros. Los críticos artísticos y literarios consideran como interpretaciones afirmaciones tan distintas como la de que el valor del arte reside en la instrucción moral, la de que *La resurrección* de Piero della Francesca es una pintura más pagana que cristiana y la de que Jessica traiciona a su padre, Shylock, porque odia ser judía.

En este capítulo consideramos la interpretación en general. Sostengo que todos estos géneros y tipos de interpretación comparten rasgos importantes que hacen apropiado tratarla como uno de los dos grandes dominios de la actividad intelectual, en un pie de igualdad junto a la ciencia en lo que es un dualismo abarcador de la comprensión. Trato de responder a las siguientes preguntas. ¿Hay una verdad que deba ganarse con la interpretación? ¿Podemos razonablemente decir que la interpretación de la Primera Enmienda hecha por un abogado, la lectura de “Entre escolares” [“Among School Children”] de Yeats hecha por un crítico o la comprensión que un historiador tiene del significado de la Revolución Estadounidense son verdaderas y todas las interpretaciones rivales son falsas? (¿O, lo que viene a ser lo mismo, que las tres interpretaciones mencionadas son las más sólidas o exactas, mientras que sus rivales, cada una en cierta medida, lo son menos?)

¿O bien debemos decir que no hay interpretaciones verdaderas o falsas y ni siquiera más o menos exactas de esos objetos, sino únicamente diferentes interpretaciones de ellos? Si hay verdad (o éxito único) en la interpretación, ¿en qué consiste entonces esa verdad (o éxito único)? ¿Qué hace que una lectura del poema de Yeats o de la Constitución sea verdadera o sólida u otras falsas o enclenques? ¿Hay alguna diferencia importante entre la verdad en la interpretación y la verdad en la ciencia? ¿Estos grandes dominios de investigación son en su estructura lo bastante diferentes para justificar mi vasta afirmación de un dualismo omnímodo? ¿Puede la verdad acerca de la interpretación adoptar la forma del escepticismo interno? ¿Puede la única verdad ser que no hay una interpretación exclusivamente correcta, sino una familia de interpretaciones que están a la par entre sí?

Desde luego, el hecho de que usemos una sola palabra, “interpretación”, para describir todos los géneros aparentemente dispares que he mencionado dista de ser por sí mismo concluyente de que tienen algún rasgo importante en común. Tal vez solo estén relacionados por lo que Wittgenstein llama “aire de familia”: tal vez, digamos, el razonamiento jurídico comparta con la interpretación conversacional algún rasgo que hace apropiado decir que los abogados interpretan leyes, y el argumento histórico comparta con ella un rasgo distinto que hace apropiado decir que los historiadores interpretan acontecimientos históricos, pero pese a ello el razonamiento jurídico y el argumento histórico no comparten ningún rasgo en virtud del cual ambos sean ejemplos de interpretación.[1] En ese aspecto, el lenguaje suele ser engañoso: quizá no haya nada que podamos llamar con utilidad interpretación en general.[2]

Es indudable que el interpretar en general no existe, y me refiero a interpretar en abstracto y no en el marco de un género específico. Imaginemos que, mientras usted lee, aparecen de improviso puntos parpadeantes de colores en la pared que tiene enfrente, y alguien le pide que los interprete. Usted no podría siquiera empezar a hacerlo sin algunos supuestos operativos sobre cómo fueron creados tales puntos. Tendría que decidir si considerarlos como un mensaje codificado, tal vez de origen extraterrestre; como un espectáculo de luces diseñado por un artista; como un modelo para impartir lecciones de dibujo a un niño, o como algo creado de alguna otra manera y con un propósito diferente. Solo entonces podría usted empezar a construir una interpretación; vale decir que necesitaría inclinarse por un género interpretativo específico antes de poder esbozar siquiera una interpretación. Eso tal vez podría sugerir que los diferentes géneros tienen poco en común. Sin embargo, hay una importante indicación en contrario. Nos parece natural, en todos y cada uno de los géneros de la interpretación, dar a conocer nuestras conclusiones en el lenguaje de la intención o el propósito. Hablamos del sentido o la significación de un pasaje de un poema o una obra, del objetivo de una cláusula en una ley, de los motivos que produjeron un sueño, de las ambiciones o nociones que modelaron un acontecimiento o una era.

Ambivalencia

En la primera parte señalamos varias veces la ambivalencia característica de la gente en lo referido a sus juicios morales y otros juicios de valor. No podemos resistirnos a pensar que nuestras convicciones morales son verdaderas, pero muchos parecen también incapaces de resistirse a la idea contraria de que, *en realidad,* no pueden serlo. Encontramos el mismo fenómeno en todo el ámbito de la interpretación. Los intérpretes parecen típicamente suponer que una interpretación puede ser sólida o débil, correcta o incorrecta, verdadera o falsa. Acusamos a algunas personas de malinterpretarnos o de malinterpretar a Yeats, el Renacimiento o la ley de venta de bienes; suponemos que en relación con el significado de

cada uno de estos objetos de interpretación hay una verdad por encontrar o pasar por alto. Distinguimos entre una interpretación exacta y otra que, si bien admirable, lo es en algún otro sentido. Un músico podría sentir gran placer al escuchar a Glenn Gould tocar una sonata de Beethoven, por ejemplo, pero pensar no obstante que, como interpretación de la pieza, su ejecución es una parodia. Un abogado estadounidense podría desear que una interpretación apropiada de la cláusula de igual protección exigiera a los estados invertir tanto en la educación de los estudiantes de los barrios pobres como de los barrios ricos, pero sin dejar de reconocer, con todo, que no es posible interpretarla de ese modo.[3]

Es cierto que en algunos contextos sonaría tan curioso como poco común que un intérprete pretendiera que hay una única verdad. Un director o un actor que presentan una nueva interpretación de *Hamlet* no necesitan proclamar (y más vale que no lo hagan) que la suya es la única correcta y que todos los otros enfoques de la obra son incorrectos. (La idea de que no hay una manera de poner en escena *Hamlet* que sea mejor que todas las demás es, como aduciré más adelante en este mismo capítulo, un ejemplo de escepticismo interno exitoso en materia de producciones de un clásico.) Pero sería igualmente curioso que un crítico que ha dedicado la vida a tratar de entender esa pieza teatral agregara, en una coda a su gran obra, que su estudio es solo uno más entre muchos enfoques interesantes y que estos son de igual validez que el suyo. En ciertas circunstancias el escepticismo parecería no solo curioso sino escandaloso. Imaginemos a un juez que mandara a un delincuente acusado a la cárcel y tal vez a la muerte con una sentencia capital, o emitiera en una demanda civil un veredicto que implica una cuantiosa indemnización, y luego, al fundamentar su fallo, admitiera que otras interpretaciones de la ley, favorables a la decisión opuesta, son tan válidas como la suya. O a un amigo que insiste en que mantengamos una gravosa promesa pero reconoce que una interpretación diferente de lo que hemos dicho, según la cual no cabe promesa alguna, sería una versión igualmente pertinente de lo que hemos querido significar.

De modo que, al menos en la mayoría de los casos, la fenomenología de la interpretación —cómo la sienten los intérpretes— incluye la idea de que esta apunta a la verdad. Un crítico eminente de otrora, Frank Raymond Leavis, hizo hincapié en la exigencia de sinceridad en la actividad crítica y señaló que la búsqueda de la verdad era esencial: “Por su naturaleza misma, un verdadero juicio crítico siempre pretende ser algo más que meramente personal. […] En esencia, un juicio crítico tiene esta forma: ‘Esto es así, ¿no?’”.[4] Otro crítico, Cleanth Brooks, probablemente de tanta influencia como Leavis, dijo:

> Supongo que nunca puede recordarse lo suficiente al crítico profesional la brecha existente entre su lectura y la “verdadera” lectura del poema. […] Las alternativas son desesperadas: o bien decimos que la lectura de una persona es tan buena como la de otra […] o extraemos el mínimo común denominador de las diversas lecturas que se hayan hecho.[5]

No obstante, así como a algunos les resulta incómodo reivindicar lisa y llanamente la verdad para sus convicciones morales, para muchos es incómodo hacer afirmaciones irrestrictas de

verdad para sus juicios interpretativos. Muchos abogados, por ejemplo, que juzgarían chocante encontrar el lenguaje que acabo de imaginar en el fallo de un juez, también se sienten turbados, sin embargo, cuando los filósofos jurídicos sugieren que siempre hay una mejor interpretación de una disposición o un precedente legales, y que todas las demás interpretaciones son incorrectas. Prefieren locuciones que eviten esa afirmación sin matices. Un jurista podría decir, por ejemplo, que si bien una interpretación específica de la cláusula de la igual protección le parece la mejor, sabe que otros están en desacuerdo, y no puede sostener que hay una única interpretación correcta o que quienes discrepan de él están sencillamente equivocados.[6] Esa extraña construcción verbal no tiene absolutamente ningún sentido: si a su entender una interpretación es la mejor, también a su entender, entonces, las interpretaciones contrarias son inferiores, y el jurista en cuestión se contradice cuando asevera que algunas de ellas no lo son. Pero la popularidad de enunciados tan incoherentes pone de relieve la incertidumbre que mucha gente siente en lo que respecta al estatus de la interpretación como búsqueda de la verdad.

El escepticismo externo es, desde luego, una tentación constante: algunos críticos se complacen en decir que nunca hay una única lectura correcta de un poema o una obra, sino solo distintas lecturas que quiere el azar que atraigan a diferentes personas. Según quienes así opinan, su postura escéptica se justifica por el hecho de que los críticos eminentes suelen discrepar. Pero el escepticismo externo es tan confuso en el arte como lo es en el derecho y la moral. Una vez que tomamos la precaución de distinguir la incertidumbre de la indeterminación, comprobamos que una afirmación interpretativa escéptica —a saber, que no hay una única manera correcta de leer el poema o la cláusula— es en sí misma una afirmación interpretativa. El escepticismo interpretativo global debe ser interno: una afirmación dramáticamente ambiciosa que solo puede rescatar una teoría heroicamente ambiciosa. Este sorprendente paralelo entre la ambivalencia en la interpretación y en la convicción moral refuerza lo que sostuve en el capítulo VI: que el razonamiento moral es interpretativo. También plantea una amenaza inmediata para este capítulo. Debo intentar mostrar que la descripción de la verdad y la responsabilidad que propuse en el capítulo anterior no solo se ajusta a la interpretación moral sino a la interpretación en general y explica la ambivalencia que encontramos tanto en el dominio más grande como en el más limitado. Debo responder asimismo a las otras preguntas y desafíos que he señalado.

La mayoría de los intérpretes suponen, al menos cuando están de humor, que sus juicios interpretativos pueden ser verdaderos o falsos. Pero ¿en qué pueden consistir la verdad o la falsedad? ¿Y cómo puede deducirse de la verdad de uno que otro es falso, en vez de referirse simplemente a alguna otra cosa? En muchos géneros los intérpretes muestran llamativas diferencias no solo en las conclusiones a las que llegan sino en los métodos que utilizan para llegar a ellas. En la interpretación literaria, por ejemplo, día tras día aparecen nuevas tribus de críticos que proponen una manera del todo diferente —y mejor— de leer a Spencer o a

Kerouac: nos invitan a hacer lecturas psicodinámicas, lecturas en las que todo está dentro del texto, lecturas sobre las respuestas de los lectores, lecturas mítico culturales, lecturas marxistas y feministas. ¿Podemos encontrar algún sentido en la competencia entre estas tribus? ¿En la competencia no solo con motivos de promoción académica o poder, sino por la exactitud? ¿O deberíamos decir que cada una de las tribus persigue un proyecto distinto, de modo que no hay entre ellas más competencia que entre un médico y un asesor financiero? Los académicos solo pueden entrar en conflicto, después de todo, cuando tratan de responder a la misma pregunta, y aunque parezcan considerar que discrepan unos de otros, a menudo con ardor, también se proponen responder a preguntas muy diferentes.

La fenomenología de la interpretación plantea asimismo otros enigmas. Con frecuencia nos sorprende una lectura específica de un poema —que nos parece acertada—, pese a lo cual no tenemos nada que decir en favor de nuestra opinión a otras personas que opinan de otra manera. Aclaremos: nada que decir más allá de señalar algún pasaje y esperar que la conversión se produzca. En algunos géneros, la interpretación es característicamente inefable. Sentimos que determinada ejecución de una sonata o determinada puesta en escena de una obra son correctas y que sacan realmente a la luz lo que hay en ellas, pero esa sensación deja muy atrás nuestra capacidad de explicar por qué nos parecen correctas. En el caso de algunos géneros, por otra parte, sentimos que cualquier intento autoconsciente de justificación echaría a perder la interpretación. Para un músico podría ser tedioso tratar de explicar con algún detalle por qué una interpretación que parece correcta lo es. Tal vez deba limitarse a dejar que la música le hable y hable por él (sea cual fuere el significado de esto). A menudo recurrimos a metáforas y personificaciones farragosas como esa: decimos que la interpretación correcta salta de la página, que la propia sonata dicta cómo tocarla o —y esta es la más común— que un intérprete calificado y sensible no hace más que "ver" lo que una obra de arte significa o dice.

Sin embargo, a despecho de estas vacilaciones y opacas metáforas la fenomenología característica de la interpretación, argumentativa y buscadora de la verdad, sobrevive. La interpretación sería una actividad intelectual radicalmente diferente si los intérpretes no se destacaran por afirmar la verdad y asumir la discrepancia y no solo la diferencia. En consecuencia, la inefabilidad que sentimos es perturbadora: pobre pareja hace con la verdad. Si nuestros instintos aciertan y una lectura de Yeats o de la cláusula de igual protección es realmente mejor que otra, ¿por qué, entonces, no podemos explicar por qué lo es? Los juicios interpretativos, como los juicios morales, no pueden ser meramente verdaderos. El hecho de que Jessica traicione a su padre Shylock porque está avergonzada de ser judía no puede ser un mero hecho en bruto sin más explicación. Debe de haber algo más que explique por qué es verdadero, si lo es. ¿Qué diantres podría hacer que lo fuera?

Estados psicológicos

Algunos intérpretes han considerado convincente en toda la gama de géneros interpretativos una respuesta a esa intimidante pero ineludible pregunta. Me refiero a la conocida teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos. Esta teoría sostiene que las afirmaciones interpretativas son verdaderas, cuando lo son, en virtud de hechos reales o contrafácticos relacionados con los estados mentales de una o más personas. Si Jessica detestaba en efecto ser judía, solo se debía a la intención o el supuesto de Shakespeare al escribir los parlamentos que le corresponden. Si la cláusula de la igual protección prohíbe todos los cupos raciales, se debe a que sus autores decimonónicos, o el público para quien actuaban, creían que así lo haría. Si el ideal conductor de la Revolución Estadounidense fue el comercio y no la libertad, se debe a que una gran cantidad de personas que desempeñaron un papel protagónico en ese drama tenían, de algún modo, el comercio en mente.

Conforme a este punto de vista, no es necesario que los estados mentales que hacen verdadera una afirmación interpretativa sean simples y ni siquiera transparentes para las personas que los viven. La intención de Shakespeare bien podría haber sido subconsciente. Los congresistas que sancionaron la Decimocuarta Enmienda tal vez no pensaron en cupos raciales de acción afirmativa; acaso solo sea verdad que, de haber pensado en la cuestión, habrían querido que su disposición prohibiera esos cupos. Los pensamientos que hicieron del comercio el quid de una gran revolución podrían haber estado compuestos de muchos cientos de ideas muy diferentes de muchos miles de personas distintas, que no eran en absoluto conscientes de tener un pensamiento conjunto. Pero en definitiva, lo que hace que una afirmación interpretativa sea verdadera es algún tipo de estado psicológico, o nada.

Es fácil explicar la popularidad de esta teoría de los estados psicológicos. La teoría hace que la verdad de las afirmaciones interpretativas dependa de un tipo corriente de hechos; si se impone, por lo tanto, se disipará el misterio que parece rodear la idea de verdad interpretativa. No hay nada particularmente misterioso en el hecho de que los dramaturgos tengan intenciones: de uno u otro modo, todo el mundo las tiene. La tesis de los estados psicológicos también explica por qué nos parece natural hablar de significados y propósitos en todos los géneros de interpretación. Según esa perspectiva, los significados y propósitos en cuestión son los de las personas cuyos estados mentales hacen que las interpretaciones sean verdaderas.

Es bastante obvio, no obstante, que la tesis de los estados psicológicos resulta inválida si la tomamos como una teoría general de la interpretación apta para todos los géneros. De ordinario es correcta cuando se trata de la interpretación conversacional. Lo que hace que usted entienda correctamente lo que su amigo le ha dicho —si lo entiende correctamente— es en esencia lo que él pretendía que usted entendiera al hablarle como lo ha hecho. Pero en algunos géneros la teoría de los estados psicológicos es francamente incorrecta, y en otros es a

la vez controvertida en extremo y muy poco plausible. Parece del todo implausible en la interpretación histórica: es tonto pensar que la decisión sobre si la Revolución Estadounidense debe considerarse hoy dominada por intereses comerciales o ideales políticos gira en torno de los pensamientos que recorrían la mente o bien de los actores clave o bien de las poblaciones relevantes en general. Entre los abogados sofisticados hay un amplio consenso en juzgar descabellada la idea de que la interpretación correcta de una ley depende de los estados mentales de los legisladores que la promulgaron.[7] Es cierto, sí, que los abogados hablan de una "intención estatutaria" al explicar cómo piensan que debería leerse una promulgación en particular. Pero al referirse a la intención de la ley no pueden aludir a lo que los legisladores tenían en mente al votar. Muchos legisladores no entienden las leyes que votan, y quienes las entienden se mueven tan a menudo en función de sus propios motivos políticos —complacer a su electorado, a sus patrocinadores económicos o a sus dirigentes partidarios— como de cualquier principio o política que un abogado puede atribuir a lo que sancionan.

En los géneros literario y artístico, lo que se da en llamar teoría de la interpretación basada en la "intención del autor" ha gozado de popularidad en algunos momentos, pero se consideró pasada de moda en otros. Tuvo poco o ningún papel en las primeras descripciones del sentido o valor del arte: tanto Platón como Aristóteles, por ejemplo, suponían que ese valor, fuera cual fuese, residía en la imitación, de modo que la comprensión de una obra de arte consistía solo en identificar aquello que presuntamente copiaba. (Dos milenios después Hamlet dijo que el arte es el espejo de la naturaleza.) La teoría de la intención del autor fue popular en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, sobre todo entre los críticos que se autocalificaban de románticos. Pero desde entonces fue objeto de sostenidos ataques y en general hoy se la desestima por estar basada en lo que críticos muy influyentes consideraban la falacia "intencional".[8] Según la concepción más reciente, una vez que un autor ha puesto su obra en manos del público, ya no tiene más autoridad que otros sobre lo que debe entenderse como significado de la obra. El autor solo pasa a ser, como lo dice una inspirada frase de Paul Ricœur, el "primer lector".[9] Una teoría lograda de la interpretación debe explicar tanto la popularidad como los defectos de la teoría de los estados psicológicos; debe explicar por qué esa descripción de la interpretación parece tan natural en algunos géneros, familiar pero controvertida en otros e inaplicable en unos terceros. También debe explicar por qué, aun en géneros en los que la teoría de los estados psicológicos está excluida, todavía nos parece natural dar a conocer nuestras conclusiones interpretativas como afirmaciones sobre el significado de algo.

La teoría del valor

Una teoría lograda de la interpretación debe alcanzar un tenue equilibrio. Debe explicar el

sentido y la posibilidad de la verdad en la interpretación, pero también la inefabilidad de esa verdad y el conocido e irresoluble choque de opiniones en cuanto a dónde se encuentra. Ni el escepticismo ni la simplicidad serán de utilidad. Formularé ahora, si bien todavía de una manera aproximada y tal vez críptica, la teoría de la interpretación que trato de defender en este capítulo. La interpretación es un fenómeno social. Podemos interpretar como lo hacemos solo porque hay prácticas o tradiciones interpretativas a las que podemos adherir. Estas son las prácticas que dividen la interpretación en los géneros que he enumerado. Podemos hablar del significado de una ley, un poema o una época solo porque otros lo hacen: estos entienden lo que pretendemos afirmar cuando decimos que la cláusula de la igual protección permite la acción afirmativa, o que lady Macbeth ya había estado o no casada.

Esas prácticas sociales buscan la verdad. En cada caso, cuando proponemos una interpretación de algo, enunciamos y se entiende que enunciamos lo que tomamos como la verdad de un asunto. No tratamos esas prácticas interpretativas como ejercicios sin sentido: suponemos que se sirve y debe servirse a algo de valor al formar, exponer y defender opiniones sobre el alcance de la cláusula de la igual protección o la historia sexual de lady Macbeth. Aceptamos, como intérpretes, la responsabilidad de promover ese valor. Cuando interpretamos un objeto o acontecimiento específicos, en consecuencia, también interpretamos la práctica interpretativa en el género en el que estimamos habernos inscripto: interpretamos ese género al atribuirle lo que tomamos como su propósito pertinente, el valor que aporta y tiene el deber de aportar.

La interpretación es por lo tanto interpretativa, así como la moral es moral, hasta el final. Una interpretación específica tiene éxito —alcanza la verdad sobre el significado de un objeto — cuando mejor realiza, para ese objeto, los propósitos apropiadamente asignados a la práctica interpretativa apropiadamente identificada como pertinente. En términos analíticos puede entenderse, en consecuencia, que la interpretación implica tres etapas. Interpretamos las prácticas sociales, primero, cuando las individualizamos: cuando nos consideramos involucrados en una interpretación jurídica y no literaria. Interpretamos, segundo, cuando atribuimos un paquete de propósitos al género o subgénero que identificamos como pertinente, y, tercero, cuando tratamos de identificar la mejor realización de ese paquete de propósitos en alguna ocasión específica. En cada nivel, pero sobre todo en los dos últimos, hay lugar para una opinión escéptica, a saber, que no hay una respuesta correcta a la pregunta de a qué valor sirve un género o qué es lo que mejor sirve a ese valor en esta ocasión. Vuelvo a esa posibilidad más adelante en este mismo capítulo, pero es importante señalar desde ya que una opinión escéptica solo es una interpretación diferente. Se apoya en supuestos sobre el valor en la misma medida que cualquiera de las interpretaciones positivas que cuestiona.

El nivel de convergencia o divergencia que una comunidad interpretativa en particular exhibe en esos varios juicios determina si la interpretación prospera dentro de ella o se disipa en la mera diferencia. La convergencia requerida es más grande en la primera etapa. Si no hay

un acuerdo sustancial en torno de lo que se considera interpretación de carácter literario y no alguna otra forma de interpretación, no es posible ningún auténtico desacuerdo en la interpretación literaria. La convergencia es mayor en la segunda etapa que en la tercera: si los abogados no coincidieran en que la interpretación de una ley es un ejercicio político, no podría haber una interpretación estatutaria reconocible. La magnitud del acuerdo que se necesita en cada etapa para sostener la práctica no está fijada de antemano. Solo descubrimos *ex post* cuánto y qué tipo de desacuerdo puede tolerarse: solo al juzgar si una práctica específica de acuerdo y desacuerdo sigue siendo fructífera o se empantana en un arenal argumentativo.

Advertí que esta descripción esquelética de la teoría del valor de la interpretación podría parecer críptica. Pero creo que ha de demostrarse la utilidad de tener al menos ese esqueleto a mano antes de desplegar la teoría por medio de ejemplos. Es preciso hacer de inmediato dos aclaraciones. Primero, pocos intérpretes tienen una teoría articulada y autoconsciente de los límites o el sentido de un género interpretativo, aunque hay algunos intérpretes académicos que sí las tienen. En su mayor parte, los intérpretes reúnen sin pensarlo, en y a través de su experiencia interpretativa, una serie de supuestos inarticulados; estos tal vez reflejen simplemente los supuestos paralelos e incuestionados de una subcultura de la interpretación a la cual aquellos pertenecen debido a la educación y la formación que los distinguen. Eso contribuye a explicar la inefabilidad que he señalado: por qué una interpretación puede parecerle convincente a alguien, por el mero hecho de lo que "ve" en el objeto interpretado, aun cuando sea incapaz de dar una explicación extensa del porqué.

No supongo que los intérpretes adopten una estrategia del valor autoconsciente o sepan que están interpretando una práctica más amplia cuando interpretan una ley o un poema. Propongo la estrategia del valor como una reconstrucción y no como un informe psicológico de su manera de pensar. Esa descripción expone, podríamos decir, los supuestos sumergidos que cabe razonablemente atribuir a los intérpretes para explicar cómo respaldan o se oponen a afirmaciones interpretativas: supuestos que rescatan su sensación intuitiva de que de esas afirmaciones puede extraerse una verdad.

Segundo, ninguna reconstrucción sensata del juicio de ningún intérprete podría reducir a una sola máxima tajante la percepción que este, gracias a la formación y la experiencia, se ha forjado del sentido de la interpretación en su género. Por eso he hablado, para describir los supuestos del intérprete, de un paquete inarticulado. Si un intérprete de cualquier género tratara de hacer en concreto una alegación articulada y razonablemente completa a favor de alguna afirmación interpretativa en particular, recurriría a una compleja red de convicciones antecedentes que no podría haber expuesto de antemano y que, antes bien, desarrolla a medida que explica. Tal vez seríamos capaces de exhibir un solo supuesto antecedente al que adhirieran todos los intérpretes del género. Podríamos decir, por ejemplo, que una ejecución musical sirve para recrear una obra de arte y darle vida. Pero ese anodino nivel descriptivo

anula la complejidad de lo que trata de captar. El juicio de que una interpretación específica de un objeto o acontecimiento específico es la que mejor realiza el valor de una práctica siempre es, en consecuencia, una afirmación muy compleja, que aumenta, desde luego, su carácter intrínsecamente polémico.

Esto sigue siendo muy abstracto. Puedo dar un rápido ejemplo de la práctica jurídica porque la estructura de la interpretación en ese género es relativamente transparente.[10] La interpretación estatutaria apunta a hacer que la gobernanza de la comunidad pertinente sea más equitativa, sabia y justa. Esa descripción se ajusta a lo que hacen abogados y jueces cuando interpretan leyes; justifica de manera general esa práctica y sugiere, también en términos muy generales, qué estándares son apropiados para decidir cuál de las interpretaciones de una ley determinada es la más lograda. Pero es demasiado abstracta para ser útil en la práctica. Los abogados deben apoyarse en enunciados más sutiles y complejos del valor de su práctica para decidir realmente entre interpretaciones rivales.

Deben decidir, por ejemplo, qué división de la autoridad política entre ramas diferentes del gobierno y la sociedad civil es, si se toma todo en consideración, la mejor. A su vez, esa cuestión obliga a los abogados estadounidenses, al menos, a hacerse nuevas preguntas más generales sobre la teoría democrática; tienen que suponer o decidir, por ejemplo, sobre la base de la teoría o el instinto, hasta qué punto los jueces no electos deben atribuirse la facultad de resolver por su cuenta cuál de las interpretaciones semánticamente accesibles de una ley controvertida producirá el mejor derecho. Cada una de estas preguntas adicionales, a su turno, implica otras más que exigirían, de plantearse, incursiones más profundas en la teoría política y moral que llevarían a los abogados aún más lejos de la ley que representó su desafío inicial. Los desacuerdos entre abogados acerca de la mejor interpretación de leyes específicas son, por lo tanto, los síntomas de discrepancias subyacentes y a menudo no reconocidas en torno de esas ampliaciones y refinamientos. Los abogados que discrepan sobre la mejor concepción de la democracia discreparán probablemente, por esa razón, sobre la mejor interpretación de la cláusula de la igual protección e incluso del Código Comercial Uniforme.

A continuación, otro ejemplo para tener presente, bastante distinto y más concreto. Un número de 2009 de la *New York Review of Books* reseñó la cambiante historia de las interpretaciones críticas dedicadas a Antoine Watteau, pintor francés del siglo XVIII.[11] Los cambios sufridos en la visión de los críticos sobre la obra de Watteau con el paso de los siglos es sorprendente. En un comienzo se lo celebró (y más adelante se lo desestimó) como ligero, gozoso, frívolo y hasta afeminado, una expresión de los parisinos amigos de los placeres y su exultante emancipación de la opresión cultural del riguroso Rey Sol, un puente hacia el rococó. Luego, en un siglo XIX más severo, se afianzó una nueva ortodoxia: Watteau distaba de ser frívolo; al contrario, sus "robustas y viriles" pinturas, en palabras de un prominente crítico del siglo XX, estaban impregnadas de aislamiento y melancolía. En su último libro, reseñado en el artículo, el crítico

> quiere empapar las pinturas en el mundo que habita actualmente, y viceversa; al hacerlo, el momento de novedad del propio Watteau queda cubierto por las muchas versiones de lo moderno que sobrevinieron […] [su pintura del pierrot Gilles] nos da acceso a una reviviscencia del teatro de pantomima del París de la década de 1830 y su resurrección en *Les Enfants du paradis*, el gran filme de Marcel Carné de 1945, para no mencionar los regodeos pictóricos de Cézanne con los pierrots en la década de 1880 y los de Picasso luego de la Gran Guerra. Y estos nos permiten hacernos una idea más amplia de lo que Watteau era capaz de hacer. […] *Gilles* sugiere una angustia típicamente moderna.[12]

Este caleidoscopio de interpretaciones contradictorias no refleja descubrimientos revolucionarios sobre las intenciones artísticas de Watteau. Tampoco ayuda limitarse a decir que críticos ulteriores vieron en las pinturas cosas que críticos anteriores habían pasado por alto; al contrario, el hecho de que distintos críticos vieran distintas cosas forma parte de lo que es necesario explicar. Si pretendemos comprender lo que parece innegable —a saber, que cada uno de los integrantes de la larga sucesión de críticos creyó acertar y consideró que los otros se equivocaban gravemente en cuanto a "lo que Watteau era capaz de hacer"—, debemos estudiar no la indagación de los críticos en los pensamientos y ambiciones del pintor, sino su idea del lugar donde reside el valor en el arte y su propio papel en la creación de ese valor.

Distinciones importantes

Interpretación colaborativa, explicativa y conceptual

El ejemplo jurídico ilustra con agudeza la descripción esquelética que propuse en la explicación del valor. Para reconstruir una interpretación distinguimos tres elementos explícitos o inmersos en ella: primero, la identificación antecedente de una práctica o tradición a la cual pertenece la interpretación (interpretación estatutaria o constitucional); segundo, una serie de supuestos sobre el propósito de esa práctica (una teoría de la democracia que divide la autoridad entre parlamentos y jueces), y tercero, la afirmación de que la interpretación pronunciada realiza esos supuestos sobre los propósitos mejor que cualquier concepción alternativa. Todavía esquelética, esta descripción es artificial en varios aspectos: hace caso omiso, por ejemplo, de la interacción entre los distintos pasos. Mi idea de lo que significa y requiere la cláusula de la igual protección no solo procede de mi idea del papel de las restricciones constitucionales en una democracia, sino que a la vez la colorea. La interpretación es holística: así como un filósofo moral apunta a mantener unidos las opiniones morales concretas y los principios justificativos abstractos, reinterpretando cada uno de ellos como necesario para lograr esa integración, un intérprete busca, aunque por lo común de manera inadvertida, una integración de los valores antecedentes y las percepciones interpretativas concretas. Una lectura sorprendente de una obra —por ejemplo, que el asesinato del rey Hamlet fue un acto desesperado de defensa propia cometido por amantes

desenmascarados en sus amores ilícitos—[13] tal vez parezca tan repentinamente esclarecedora a un intérprete que este llegue a rechazar cualquier tratamiento interpretativo abstracto de carácter literario que excluya esa lectura.

Con todo, el esqueleto es importante porque nos permite concentrarnos en la crucial conexión entre el valor en la interpretación y los estándares de la interpretación. La explicación del valor desdibuja los límites entre dos preguntas que acaso habríamos considerado muy diferentes. ¿Qué significa un objeto: una ley, un poema o una pintura? ¿Qué tipo de valor tiene el objeto, en sí mismo o para nosotros? La explicación del valor hace que las respuestas a la primera de estas preguntas sean sensibles a las respuestas a la segunda. Supone que al cambiar la concepción que un intérprete tiene de una mezcla diversa de valores, otro tanto harán sus opiniones interpretativas concretas en un número cualquiera de géneros. Los varios autores de una reciente y exhaustiva antología de teoría y crítica literarias, al resumir sus más de dos mil quinientas páginas de lecturas, se refieren a esta conexión entre las teorías del carácter y el valor de la literatura y las teorías sobre la manera de leerla.

> Las teorías de la literatura y las teorías de la lectura tienen afinidades entre sí. Aquí tenemos cuatro ejemplos. Primero, la idea formalista de la literatura como un objeto artístico bien hecho corresponde a la noción de la lectura como una explicación y evaluación cuidadosas de denso estilo poético. Segundo, cuando se la ve como la expresión espiritual de un vidente dotado, la poesía produce un enfoque biográfico de la crítica concentrado en el desarrollo interno del poeta. Tercero, las obras históricas simbólicas y densas presuponen una teoría de la lectura como exégesis o desciframiento. Cuarto, la literatura concebida como texto o discurso social exige una crítica cultural. Si bien podemos separar las teorías de la literatura de las teorías de la interpretación, con frecuencia unas y otras trabajan codo a codo.[14]

La explicación de la interpretación basada en el valor amplía esta tesis a los diferentes géneros interpretativos. Alienta a trazar nuevas y cruciales distinciones entre los diferentes tipos de valor que pueden estimarse expuestos por un género o una ocasión de interpretación. Nos permite distinguir, por ejemplo, oportunidades colaborativas, explicativas y conceptuales de interpretación. La interpretación colaborativa supone que el objeto de la interpretación tiene un autor o creador, y que este ha puesto en marcha un proyecto que el intérprete trata de llevar adelante. La interpretación conversacional es casi siempre colaborativa, y gran parte de la interpretación literaria y artística también lo es. Los oyentes o lectores suelen verse como socios de un proyecto iniciado por un hablante o un escritor: aspiran a una comunicación exitosa de lo que estos últimos pretenden comunicar. Sartre decía que “la creación solo puede encontrar su cumplimiento en la lectura, dado que el artista debe confiar a otro la tarea de llevar a cabo lo que él ha iniciado”.[15] El derecho también es colaborativo: un juez estima apuntar a la misma meta —la justicia— que los hombres de Estado creadores de las leyes que él interpreta. Aun cuando considere que su papel está enteramente subordinado al de aquellos, la subordinación misma está, a su entender, justificada por la meta general de justicia compartida por uno y otros.

La interpretación explicativa presupone algo diferente: no que los intérpretes estén asociados con quienes han creado un objeto o acontecimiento, sino que un acontecimiento tiene alguna significación específica para la audiencia a la que el intérprete se dirige. Las interpretaciones históricas, sociológicas y psicodinámicas son de ordinario casos de interpretación explicativa. Un historiador que construye una teoría sobre el significado de la Revolución Francesa o el Holocausto no está asociado con los jacobinos o los nazis. Antes bien, trata de encontrar la significación de esas épocas y acontecimientos para aquellos a quienes se dirige. Otro supuesto diferente estructura la interpretación conceptual: que el intérprete busca el significado de un concepto, como justicia o verdad, que ha sido creado y recreado no por autores singulares sino por la comunidad que lo tiene como concepto, una comunidad que también incluye al intérprete como creador. Vale decir que en la interpretación conceptual la distinción entre creador e intérprete que caracteriza la interpretación colaborativa y explicativa desaparece, no porque un intérprete tenga la libertad de utilizar esos conceptos como quiera, sino porque su uso del concepto, en respuesta a lo que cree la interpretación correcta, modificará al menos de manera imperceptible el problema interpretativo que han de enfrentar futuros intérpretes. En este libro ya he señalado la interpretación conceptual, al explicar el concepto de un agente que tiene una razón. En el capítulo VIII nos ocupamos de ella con mucho más detalle.

En la interpretación colaborativa hay una conexión directa entre el valor que un agente asigna a la clase de objetos que interpreta y el valor que atribuye a la interpretación de dichos objetos. El agente se ve a sí mismo como alguien que se ha unido a un autor en un intento de realizar, en una conversación, una ley, un poema o un cuadro, el valor que a su juicio estos pueden y deben tener; su manera de interpretar depende de ese último juicio. Un crítico negativo lleva ese proceso un paso más allá. Sostiene que no puede hacer de la colaboración un éxito. El autor no ha producido nada que pueda interpretarse como la realización del tipo de valor al que debería aspirar: el orador ha ocultado su significado en una sintaxis mutilada, el texto del redactor parlamentario impone lisa y llanamente una injusticia, el poema no puede ser rescatado de la banalidad. Esos juicios suponen que el intérprete ha hecho con el objeto que interpreta lo mejor posible y que, a su modo de ver, con eso no alcanza.

Los críticos literarios más influyentes concentran sus aptitudes, comprensiblemente, en el éxito y no en el fracaso —en obras maestras que merecen la aclamación universal— y se apoyan de manera explícita en estándares específicos de excelencia literaria para justificar ese título. Consideremos las similitudes y diferencias entre los dos críticos que mencioné, quienes insistieron con tanto vigor en la verdad en la interpretación. Leavis y Brooks eran igualmente directos en su rechazo de la teoría de los estados psicológicos y su explicación de dónde reside esa verdad; hacían hincapié en que el significado y el valor de un poema debe encontrarse en su texto, sin ayudarse con la biografía o las palabras del propio autor acerca de lo que intentaba conseguir. En ese sentido, por lo tanto, ambos eran formalistas, pero mientras

que Brooks desestimaba toda distinción entre contenido y forma y repudiaba la idea de que la literatura deba ceder ante la "paráfrasis", Leavis insistía en la necesidad de lo que llamaba seriedad moral en el arte. Esa insistencia es evidente tanto en su clasificación de los logros de los novelistas (consideraba a Austen, Eliot, James, Conrad y Lawrence como los únicos "grandes" novelistas ingleses, porque eran los mejores representantes de lo que él denominaba la "tradición moral" especial de esa lengua) como en su lectura interpretativa de sus novelas: en su caracterización general de *El retrato de una dama* como "fábula moral", por ejemplo, y su confianza en observaciones tan nimias como aquella según la cual lord Warburton no habría ofrecido a una chica inglesa, con su "ética" diferente, lo que ofreció a Isabel Archer: "encender tu vela".[16]

La diferencia entre Brooks y Leavis y sus visiones de la grandeza en la literatura palpita en sus diferentes lecturas de Yeats. Leavis consideraba grandes pocos de los poemas de este, porque le parecían moralmente inexactos; Brooks veía a Yeats como un maestro de la poesía porque encontraba a Nietzsche en él. Compárese el tratamiento que Leavis da a "Entre escolares", a su juicio uno de los pocos grandes poemas de Yeats porque "tiene la fuerza de una verdad convencida e irresistible",[17] con el abordaje que Brooks dedica a ese mismo poema.[18] Compárense luego las lecturas de ambos con la del biógrafo de Yeats, Roy Foster, que comienza su estudio refiriéndose al impacto que la visita del poeta a la St. Otteran's School de Waterford tuvo sobre sus teorías de la educación. Yeats mencionó la visita "más de una vez" en sus discursos senatoriales consagrados al tema, y escribió "Entre escolares" algunas semanas después de hacerla. Foster no tiene dudas de que el "cuerpo lédico" que evoca en aquel una de las niñas de la escuela era el de su primera amante, Maud Gonne, que había vivido una infancia desdichada y tenía ahora, como él mismo, las "mejillas hundidas", y señala que el poema "contiene un alegato político" y se ocupa de "los enfoques inadecuados de una concepción filosófica del mundo que representan las teorías clásicas de la educación".[19]

Brooks, algunas décadas antes, previó ambas ideas y advirtió contra ellas. A su modo de ver, distaba de valer la pena decir que el poema no es una "proposición abstracta" sobre la educación, y calificó la identificación del cuerpo lédico con Gonne como un error corruptor, que él atribuía a "los peligros del sesgo biográfico".[20] Consideremos ahora un tipo muy diferente de crítico, Northrop Frye, que rechazó por completo el himno que los "nuevos críticos" como Brooks elevaban a la autonomía del valor y el significado de una obra de arte. Frye subrayaba que la grandeza de la literatura exigía acceder efectivamente a los mitos culturales arquetípicos. (A su entender, la escena del sepulturero en *Hamlet* era un recuerdo del mito del *Liebestod*, el vínculo operístico entre el amor y la muerte.)[21] Leavis leía "Navegando hacia Bizancio", el poema de Yeats, como una meditación en la que se acoplaban el optimismo y el pesimismo con respecto a la muerte; Foster entendía que no se preocupaba "tanto por una ciudad celeste en la Tierra" como por "la absorción artística en el acto de

creación", y Frye, por su parte, lo veía como un soberbio ejemplo de la visión "cómica".[22]

Cuando pasamos de la interpretación colaborativa a la explicativa, notamos que las atribuciones de valor actúan en varios niveles. Un historiador tal vez explique un acontecimiento atribuyendo propósitos a determinados actores históricos: a los diplomáticos austríacos que reaccionan ante el asesinato del archiduque en Sarajevo, por ejemplo. O, cosa muy diferente, mediante la atribución de una intención colectiva a una gran masa de personas que no podría ser reemplazada por ninguna descripción de las intenciones independientes de los individuos: que fueron las ambiciones económicas y no políticas las que impulsaron a los estadounidenses a la independencia, por ejemplo. Pero el enfoque general que un historiador tiene de la historia —qué atribuciones de propósito considera importantes o relevantes, si considera en efecto que hay algunas que lo son— depende de su propia idea del sentido y el valor de la interpretación histórica. Los historiadores procuran hacer inteligible el pasado para el presente, pero difieren en su discernimiento de las dimensiones informativas o narrativas que mejor sirven a ese propósito.[23]

La polémica de Herbert Butterfield contra lo que llamaba interpretación *whig* de la historia ilustra de mil maravillas esa discrepancia.[24] "El historiador *whig*", afirmaba Butterfield,

> puede decir que los acontecimientos asumen sus debidas proporciones cuando se los observa a través del paso del tiempo. Puede decir que los acontecimientos deben juzgarse conforme a sus resultados últimos, y estos, dado que no podemos llevar más lejos nuestra exploración, debemos seguirlos al menos hasta el presente. Puede decir que uno u otro suceso del pasado solo tiene relevancia o significación para nosotros en relación con el siglo XX.[25]

Butterfield le contrapone su propia opinión:

> Es fácil ver la lucha entre el cristianismo y el paganismo como un juego de fuerzas y examinarla, por así decirlo, en abstracto; pero es mucho más esclarecedor observarla como la interacción de personalidades y pueblos […] es mucho más interesante si podemos tomar el enunciado general con el que comenzamos […] y perseguirlo en su incidencia concreta hasta descubrir los múltiples detalles en que se diferencia. El historiador nos lleva por este camino, alejándonos del mundo de las ideas generales.[26]

Las diferencias entre lo que dos historiadores consideran como "esclarecedor" o "interesante" —entre la fascinación de Thomas Macaulay por las grandes ideas como lecciones morales y la de Butterfield por los detalles nimios que le parecían interesantes en sí mismos— dan forma a lo que cada uno de ellos encuentra en la historia; lo que a su juicio es el "significado" de épocas y acontecimientos. Butterfield dice que los historiadores *whigs* ignoraban el sufrimiento causado por las guerras religiosas. Esto es casi sin lugar a dudas falso —¿cómo podían ignorarlo?—, pero esos historiadores bien pueden haber pensado que el sufrimiento, aunque lamentable, no contribuiría en nada a instruirnos en cuanto al carácter valioso que la historia de dichas guerras tiene hoy para nosotros. Los historiadores marxistas son aún más diferentes; escriben lo que los marxistas británicos llamaron "historia desde abajo": desde el

punto de vista de los pobres y oprimidos. Ningún supuesto del materialismo histórico puede explicar esa perspectiva; es indudable, al menos, que no puede hacerlo en su totalidad. La explica más adecuadamente el supuesto de que la focalización en la historia de la opresión será una ayuda en la batalla por una sociedad mejor. Si un historiador estima que la historia puede ser un arma en manos de las masas, esa idea le enseñará qué considerar importante en la historia.

Independencia, complementariedad y competencia

Necesitamos un grupo más de distinciones, sin embargo, antes de hacer siquiera limitada justicia a las prácticas y actitudes de la interpretación. Debemos distinguir entre las oportunidades en que dos interpretaciones diferentes del mismo objeto o acontecimiento son independientes entre sí, porque cada una puede aceptar o negar la otra; o complementarias entre sí, porque cada una juzga que agrega discernimiento a la otra sin cuestionar su exactitud o importancia, o rivales entre sí, porque cada una hace afirmaciones que suponen que la otra es defectuosa en algún aspecto. Una descripción causal de la génesis de una obra de arte —que el artista recibió el encargo de pintar un retrato del donante como devoto y utilizar una buena cantidad de costoso azul cobalto en la composición— sería en sí misma independiente de cualquier lectura interpretativa de la obra: que esta es de carácter religioso o irónico, por ejemplo.

Carl Gustav Jung creía que las explicaciones psicológicas del por qué un artista escribe o pinta como lo hace son independientes de la interpretación de la misma manera: “Aunque el material con que trabaja y su tratamiento individual pueda rastrearse con facilidad en las relaciones personales del poeta con sus padres, esto no nos permite entender su poesía”.[27] El *Hamlet* de Laurence Olivier, sin embargo, reflejaba una interpretación psicodinámica en cada gesto y entonación: el famoso actor, como tantos otros en su época, utilizaba a Freud no solo para conjeturar por qué Shakespeare había escrito como lo había hecho la escena del gabinete de la reina, sino para establecer el significado de esta escena, y si bien la interpretación de Olivier podría considerarse complementaria y no antagónica (examino esa posibilidad más adelante), pretendía sin lugar a dudas enseñar al público algo sobre la obra, no simplemente sobre su autor.

¿Cómo sabremos si dos interpretaciones diferentes de una obra son independientes, complementarias o antagónicas? ¿Si la lectura que hace Foster de “Entre escolares” solo pretende sumar información a lecturas no biográficas como las de Brooks o Leavis, o más bien proponer una mejor que cualquiera de las otras dos? Esta es de por sí una cuestión de interpretación: no de Yeats, por supuesto, sino de aquellos distintos críticos. Consideremos este otro ejemplo. El popular crítico shakespeariano John Dover Wilson estimaba indiscutible

“que Shakespeare y su audiencia veían a Bolingbroke como un usurpador”.[28] Sostenía que, en consecuencia, *Ricardo II* debía leerse como una defensa del orden legítimo, y que esta lectura “se desprende con evidencia del tono y el énfasis de la totalidad” de la obra. Stephen Greenblatt, que hablaba en nombre de un movimiento caracterizado por él como “nuevo historicismo”, criticó la lectura de Dover Wilson, no porque dudara de su comprensión de la opinión política de los Tudor (aunque señaló que Isabel I parecía adoptar un punto de vista diferente), sino porque —aunque aquel no era un miembro de la Nueva Crítica— suponía que la interpretación correcta de un clásico permanece inmutable a lo largo del tiempo: es lo que el artista produjo en un momento determinado y no un artefacto social que cambia cuando cambian las circunstancias. Greenblatt no está de acuerdo. Las interpretaciones, cree, “no son inherentes a los textos; antes bien, son forjadas y constantemente reelaboradas por artistas, públicos y lectores. […] Bajo esta luz, el estudio de género es una exploración de la poética de la cultura”.[29] Menciona así la importancia del hecho de que la conferencia de Dover Wilson sobre la obra se hubiera dictado en Weimar en 1939, cuando la defensa de un gobierno legítimo pero débil podía aún parecer oportuna.

Tal vez nos sintamos tentados de pensar que, en realidad, Greenblatt no está en desacuerdo con Dover Wilson en lo concerniente a la mejor interpretación de *Ricardo II:* que aborda, antes bien, un proyecto diferente, de modo que su obra es independiente o acaso complementaria, pero no antagónica. Eric Donald Hirsch, otro crítico destacado que en materia de interpretación literaria adhiere a la escuela de los estados psicológicos, distingue lo que llama significación de una obra de arte para su audiencia, que cambia desde luego con el tiempo y los lugares, del significado que a su juicio permanece sin cambios.[30] Podríamos decir que Dover Wilson conferenció sobre el significado de *Ricardo II* y Greenblatt sobre su significación, incluyendo la que tenía para aquel y su público de Weimar, de manera tal que los dos críticos no estaban realmente en desacuerdo. La idea, empero, no funcionará. Quizá sea tentadora, pero no podemos leer a Greenblatt de esa manera: su opinión es, sin lugar a dudas, que los métodos interpretativos antaño en boga, y que ahora es preciso reemplazar por el nuevo historicismo que él propugna, no solo están en cierto modo limitados *a* la interpretación en cuanto se diferencia de la historia social, sino que son incorrectos *como* interpretación, por no estar suficientemente impregnados de historia social. Pasa lo mismo con el posmodernismo, el deconstruccionismo, la interpretación feminista crítica y todo el resto del nuevo comadreo trivial. Buscan pleitos cuando podrían contentarse con una cómoda compatibilidad.

¿De qué se tratan esos pleitos? ¿Qué cree Greenblatt que su nueva tribu de críticos puede hacer que no sea solo diferente de lo hecho antes, sino mejor? La pregunta es ardua y no se le ha prestado atención: para responderla necesitamos la teoría de la interpretación basada en el valor. Los proyectos anunciados por Brooks, Leavis, Foster, Hirsch, Dover Wilson o Greenblatt se diferencian demasiado entre sí para permitirnos decir que siguen los mismos métodos interpretativos pero llegan a diferentes conclusiones. Mediante la mera comparación

de los métodos utilizados por estos críticos no podemos generar más conflicto que el que Jung veía entre su psicología y la interpretación de cualquier crítico. Necesitamos concentrarnos en lo que he llamado la segunda etapa de una interpretación reconstruida —en los valores que los críticos atribuyen a una práctica que ellos mismos consideran compartir— a fin de encontrar lugar para el desacuerdo.

Una escuela interpretativa es una interpretación compartida del sentido de la práctica más amplia a la que un grupo de intérpretes estima haber adherido. Puesto que hay una tradición en la crítica tanto como en la creación: lo que T. S. Eliot dijo de los poetas —que solo pueden escribir poesía como parte de una tradición que interpretan y que, por medio de la interpretación, modelan retrospectivamente— también es cierto de los críticos.[31] Los críticos literarios ven su oficio como una tradición imbuida de valor y, por ende, de responsabilidad. Discrepan en cuanto a cuál es ese valor y, por lo tanto, respecto de su responsabilidad. Los miembros de la Nueva Crítica no se limitaron a escoger una nueva ocupación a la cual dedicarse, como un médico que pasa de una especialidad a otra. Vieron una responsabilidad definitoria en las tradiciones de la crítica literaria: la responsabilidad de hacer de la literatura y sobre todo de la poesía algo más imponente de lo que podían hacer otras técnicas. Consideraban sus métodos más adecuados a una mejor comprensión de lo que la extensa práctica de la crítica exige de quienes la ejercen. Los críticos marxistas ven una responsabilidad muy diferente en la misma tradición. Fredric Jameson dijo que en la interpretación marxista

> el texto individual conserva su estructura formal como acto simbólico: el valor y el carácter de esa acción simbólica, empero, sufren ahora una modificación y una ampliación significativas. Según esta reescritura, el enunciado o texto individual se comprende como una movida simbólica en una confrontación ideológica esencialmente polémica y estratégica entre las clases.[32]

Esta es una dinámica profunda que explica los grandes y pequeños cambios entre escuelas y modas interpretativas: el supuesto compartido de la responsabilidad con una práctica junto con supuestos diferentes sobre lo que esa responsabilidad exige ahora. Jueces, historiadores y críticos literarios, todos consideran tener responsabilidades, papeles que cumplir asignados por las tradiciones de un género. Sus teorías sobre esas responsabilidades son tan creativas e incluso están más notoriamente en conflicto que las interpretaciones independientes que ellos proponen a la luz de aquellas. Cotéjese la afirmación de Terry Eagleton, un crítico marxista, en el sentido de que “la crítica moderna nació de una lucha contra el Estado absolutista”, con las historias de la tradición crítica propuestas por representantes de casi todos los otros estilos interpretativos.[33] Podemos encontrar cabida para el desacuerdo, y no una mera diferencia entre escuelas interpretativas, solo cuando retrocedemos hasta ese punto en una reconstrucción interpretativa de sus argumentos. Solo al tomar en serio lo que los propios críticos dicen, cuando señalan a los otros críticos con quienes se consideran en desacuerdo,

podemos, al interpretarlos, decidir qué independencia y qué conflicto hay en sus distintos proyectos y estilos. Únicamente entonces podemos ver la independencia de una explicación junguiana con respecto a una interpretación freudiana de *Hamlet*, o el conflicto genuino entre las concepciones *whigs* y marxistas de las guerras religiosas y las interpretaciones tradicionales y revisionistas de *Ricardo II*.

Cotéjense los profundos conflictos entre escuelas interpretativas en el derecho. Los paralelos se advierten con la mayor nitidez cuando nos concentramos en los jueces, no porque estos sean los únicos intérpretes del derecho —es evidente que no lo son— sino porque tanto la responsabilidad como la tradición son más claras en su caso que en el de los abogados, los profesores o los ciudadanos. La historia de la decisión judicial en Occidente, desde Justiniano hasta la Corte Penal Internacional, muestra una considerable diversidad en la interpretación que los jueces hacen de sus propias responsabilidades. Lo que ahora llamamos jurisprudencia "mecánica" o "conceptual" forma parte de esa historia, y otro tanto ocurre con escuelas interpretativas más modernas como las de la deferencia judicial, el realismo jurídico, la política social, la eficiencia económica, el análisis interpretativo y todo lo que venga tras ellas. Es más fácil ver cómo compiten estas escuelas de la decisión judicial que ver la competencia en otros géneros interpretativos, porque las exigencias y consecuencias institucionales de los fallos se mantienen constantes, en tanto que las escuelas de interpretación jurídica cambian. Pero los cambios en las concepciones de otros papeles interpretativos, aun en nuestro tiempo —los de los historiadores, de Hugh Trevor-Roper a Eric Hobsbawm; los periodistas, de Walter Lippman a Edward R. Murrow y Hunter Thompson; los críticos de arte, de Bernard Berenson a Svetlana Alpers y Michael Freed—, muestran una interpretación y reinterpretación paralelas de la responsabilidad.

No debo exagerar la importancia de esas diversas distinciones entre tipos de interpretación y relaciones entre ellos. Rara vez importa en qué casillero o casilleros ponemos la obra de un crítico. Podemos beneficiarnos con lo que parece esclarecedor sin distraernos en problemas de categorías o en decidir hasta qué punto diferentes críticos realmente discrepan unos de otros. Pero en ocasiones las distinciones son esenciales, sea para evitar la confusión o para identificar discrepancias auténticas e importantes que tal vez hayamos pasado por alto. En años recientes, en las universidades y sobre todo en las facultades de Derecho, florecieron y se marchitaron diversas autotituladas escuelas interpretativas "críticas". Las interpretaciones feministas críticas de la obra de Walt Disney apuntan a la presentación estereotipada de Minnie y su indiscutida subordinación a Mickey.[34] A primera vista, parece tratarse de ejercicios de interpretación explicativa, no colaborativa. Es indudable que las críticas feministas no se ven como socias de Disney en alguna aventura estética. Procuran sacar a la luz lo que a su juicio es un aspecto significativo y maligno de la cultura popular: sus raíces sexistas y sus influencias ocultas. No podemos ignorar, empero, la ira que estas autoras sienten frente a una crítica más convencional que descubre encanto en la ingenuidad de los animales

antropomorfizados. En opinión de esas críticas, ignorar el sexismo implica hacer caso omiso de una importante y tradicional responsabilidad crítica y contribuye a perpetuar lo que ignora.

El ascenso y la caída de lo que se dio en llamar "estudios jurídicos críticos" en las facultades de Derecho estadounidenses representa un ejemplo aún mejor del mismo fenómeno. Los "*crits*", como se autodenominaban, ansiaban derribar de su pedestal el extendido supuesto de que el derecho es el producto de funcionarios jurídicos que tratan de elaborar un conjunto coherente de principios de moral personal y política para la regulación de la interacción social y comercial. Su aspiración era exponer las contradicciones de la doctrina jurídica generadas por grupos poderosos que perseguían sus propios intereses en vez de buscar el efecto del principio moral y político. Eso es interpretación explicativa: afirma la significación contemporánea de una descripción específica del modo en que se ha desarrollado el derecho. No hay razón por la que los estudios jurídicos críticos, así entendidos, deban considerarse en competencia con la interpretación colaborativa convencional que apunta a mejorar el derecho mediante la imposición de un mayor grado de integridad y principio a la doctrina, cuyas raíces causales bien pueden haber sido las que los *crits* aducen. Al contrario, bien podría pensarse que las dos empresas son complementarias: apuntan a mejorar el derecho desmitificando los orígenes de la doctrina y aplicando luego esta a mejores fines por medio de una interpretación ilustrada. No hay conflicto en encontrar las causas de la legislación en la codicia e interpretar la una de manera de obstaculizar la otra; hay que ver la vida solo en color de rosa para negar la primera pero no destacar la segunda.

Sin embargo, los estudios jurídicos críticos se consideraron, y ruidosamente, en competencia con lo que sus acólitos llamaban "liberalismo jurídico". Este combate puede haber reflejado una tosca confusión entre interpretación y explicación, como lo sugerí alguna vez, quizá con poca benevolencia.[35] No obstante, la postura de antagonismo adoptada por esos estudiosos reflejaba tal vez un juicio más profundo sobre las responsabilidades propias de la academia jurídica. Si la meta propia de una interpretación explicativa desmitificadora es modificar radicalmente la opinión y la práctica, quizá la mejor manera de alcanzarla sea cubrirse con ropajes colaborativos. Esa interpretación podría tratar de interpretar la práctica que espera cambiar bajo la peor luz posible, para lo cual deberá insistir, desde luego, en que es la mejor posible, y oponerse así a cualquier intento de describirla mejor. Esa lectura hace de los estudios jurídicos críticos el enemigo del liberalismo jurídico.

Escepticismo interpretativo

Estos son ejemplos de competencia real disimulada por una independencia o complementariedad aparentes. A menudo es más tranquilizador suponer, en sentido contrario, que las interpretaciones aparentemente contradictorias son en realidad complementarias o

independientes. De esa manera quizá podamos disipar la tensión entre nuestra sensación ineludible de que de la interpretación hay que extraer una verdad única y nuestro desasosiego al proclamar efectivamente esa verdad en casos polémicos. Nos decimos que la única verdad es que no hay una única verdad; que una obra de arte es más grande cuando puede tolerar lecturas extremadamente diferentes, e invocamos la gastada metáfora de un diamante multifacético. Pero las oportunidades en que esta estrategia tiene éxito son relativamente escasas.

Un intento de evitar la competencia directa es el relativismo: la tesis de que los estándares correctos de interpretación son relativos a las diferentes escuelas o comunidades de intérpretes. De ser así, diferentes interpretaciones que parecen contradecirse entre sí en realidad no lo hacen, porque es preciso juzgarlas en función de diferentes estándares. Consideremos las diversas formulaciones de este punto de vista hechas por el crítico y columnista Stanley Fish. Este sostuvo una vez que ciertos aspectos cruciales de un poema solo pueden ser apreciados de manera temporal, por un lector que tenga una serie de reacciones, algunas de las cuales quedan invalidadas o modificadas a medida que él avanza.

> Así, en el caso de tres sonetos de Milton, lo que realmente sucede depende de un momento de vacilación o deslizamiento sintáctico […]. En un análisis formalista, ese momento desaparecerá, sea porque se lo ha aplanado hasta convertirlo en un enigma (insoluble), sea que se lo ha eliminado en el transcurso de un procedimiento que es incapaz de encontrar valor en los fenómenos temporarios.[36]

En este argumento no hay nada de escéptico: al contrario, insiste en que cualquier análisis que niegue fuerza a los “fenómenos temporarios” como un “desliz sintáctico” omite inevitablemente algo de valor objetivo.

Pero más adelante, en ese mismo artículo (tal como se lo publicó), Fish, en lo que califica de acto “autodevorador”, se retracta de todo eso. “Debo renunciar a las afirmaciones implícitamente planteadas en la primera parte del artículo. Allí sostengo que un mal modelo (malo por ser espacial) había eliminado lo que realmente sucedía, pero conforme con mis propios principios la idea de ‘suceder realmente’ es solo una interpretación más.” Es solo una interpretación más, qué duda cabe. Pero aún no está claro por qué no es una interpretación mejor. O peor. No sirve decir, como dice Fish, que un poema es creado por una lectura y que, en consecuencia, no hay un texto independiente de una lectura específica ni una lectura independiente de un lector específico. Si esa manera de plantear la cuestión —hay otras— nos atrae, nuestra pregunta pasa entonces a ser: ¿por qué una lectura no crea un mejor poema y muestra, por lo tanto, que el lector es un mejor lector?

Siempre en el mismo artículo, Fish parece dar más adelante una respuesta rotundamente escéptica. Califica de “ficción” ese modo de leer y afirma: “Mi ficción es liberadora. Me libera de la obligación de tener razón (un estándar que sencillamente cae) y solo exige que sea interesante (un estándar que puede cumplirse sin referencia alguna a una objetividad

ilusoria)". Pero unas páginas después considera esta última oración como "el enunciado más desafortunado que escribí en mi vida" y lo repudia porque implica un "relativismo".[37] Sin embargo, acto seguido afirma que los estándares de lo correcto y lo incorrecto en la interpretación son en verdad relativos: relativos a "las metas y los supuestos de la comunidad". Esa declaración de relativismo también es solo una interpretación más, y debemos preguntar por qué *es* verdadera. ¿Por qué las metas y supuestos de una comunidad no son mejores que los de otra? ¿Por qué no son los mejores posibles? Si son los mejores, no solo son correctos en relación con esa comunidad. Son simplemente correctos, y las metas y supuestos de otras comunidades son erróneos. Fish niega esta posibilidad; insiste en el relativismo. Pero necesita un argumento positivo para esa muestra de escepticismo interno, y yo no puedo encontrar ninguno. No podemos encontrar ninguno en el mero dato conocido de la diversidad de escuelas interpretativas. O en la falta de una plataforma arquimediana desde la cual las interpretaciones puedan juzgarse sin ningún supuesto interpretativo. Eso solo nos devolvería a los argumentos fallidos en favor del escepticismo externo que examinamos en la primera parte.

No niego, sin embargo, que haya buenos argumentos positivos en respaldo del escepticismo interno en la interpretación literaria. Un crítico puede pensar que muestra un poema más admirable, y por lo tanto que cumple mejor su responsabilidad crítica, cuando insiste en que no hay una única manera correcta de leerlo. Mencioné antes a Leavis y su lectura de "Navegando hacia Bizancio", donde se dice lo siguiente:

> El alma se interroga con intensidad e interroga sus imágenes de realización y no encuentra respuesta que no mude en ironía […] la ambigüedad es esencial e innegable: ¿de qué nostalgia se trata: la nostalgia por el país que no es para viejos o la que se siente por lo eterno postulado como la antítesis? El poeta, me parece, no podría haberlo dicho, y de todos modos el interrogante no es suyo sino nuestro.[38]

En este caso, al leer el poema, Leavis cree que la mejor manera de servir a la seriedad moral consiste en una comprensión que, más que resolver la ambigüedad, dependa de ella. Dos filmes de Michael Haneke, *Caché* y *La cinta blanca*, proponen más ejemplos, aunque muy diferentes. En ambos hay un crimen, pero no se identifica al criminal; la mejor interpretación de estos filmes podría ser (pero no necesariamente) que no hay, de hecho, respuesta a la pregunta de quiénes son los criminales y que, en *este* caso, el mundo de la ficción es incompleto como no puede serlo, para un realista en materia histórica, el mundo real.

Ya he mencionado un ejemplo más, también diferente. La representación pública de un clásico ya interpretado antes en muchas ocasiones es en sí misma un subgénero de la interpretación, y un aspecto que forma decididamente parte de ese subgénero es que cada representación proponga alguna idea nueva sobre la obra. Esta concepción no autoriza, desde luego, una lectura marcadamente inferior de una pieza teatral o musical reverenciada. Pero, como he dicho, el director de una nueva puesta en escena de *Hamlet* no necesita pensar que su

interpretación compite con todas las otras o es superior a ellas. Basta con que exhiba alguna marca de carácter, de poesía, de conexión con otras muestras de arte literario o pictórico, o de significación política o social contemporánea que las restantes no tengan, y que el texto pueda razonablemente sostener esa interpretación. Este desafío es, de por sí, bastante intimidante, y entre los directores que lo enfrentan son muy pocos los que alcanzan un verdadero éxito. Pero, comoquiera que sea, en este subgénero se presume una complementariedad: la exigencia de una originalidad razonable, como virtud distintiva del género, justifica nuestra sensación de que cometería un error el director que reclamara una verdad única para su lectura.

Estos son solo ejemplos: hay muchos otros de escepticismo exitoso en las formas, literarias u otras, de la interpretación del arte. Pero se trata en todos los casos de escepticismo interno y no externo, y no hay ejemplo alguno que justifique un escepticismo general o por defecto. Cuando las interpretaciones de una obra de arte divergen, ver un conflicto es con frecuencia un diagnóstico más adecuado e instructivo que ver las facetas de un diamante resplandeciente: más instructivo, porque nos exige rastrear las raíces del conflicto en nociones divergentes más profundas sobre las responsabilidades críticas en juego.

TRADUCCIÓN RADICAL

Debo mencionar un ejemplo más de presunto escepticismo interpretativo: un ejemplo mucho más estudiado por los filósofos que los otros que he considerado.[39] No pertenece al arte ni al derecho sino a un género interpretativo poco frecuente en la práctica pero tópico en filosofía: la traducción a partir de una lengua de la que en un comienzo no tenemos siquiera una comprensión parcial. Si encontramos personas que la hablen, podemos intentar la traducción mediante un estudio extensivo de su comportamiento. Para atribuir sentido a las palabras que usan, asignamos a esas personas diferentes paquetes de creencias y deseos y tratamos de comprender lo que dicen contra ese telón de fondo. Pero el mismo comportamiento será casi siempre explicable por medio de una gran variedad de paquetes muy diferentes: si cambiamos de opinión acerca de lo que esa gente considera verdadero o de lo que desea que suceda, atribuiremos significados muy distintos a lo que dice. Tomado en su conjunto, cada uno de una gran cantidad de paquetes diferentes podría ajustarse con igual pertinencia a su comportamiento. Willard Quine, cuyo estudio del problema ejerció gran influencia sobre la filosofía del lenguaje, expresó así la cuestión:

> Los manuales para traducir un lenguaje a otro pueden configurarse de maneras divergentes, todas ellas compatibles con la totalidad de las disposiciones del habla, pero incompatibles entre sí. En innumerables lugares divergirán al proponer, como sus traducciones respectivas de una oración de un lenguaje, oraciones del otro lenguaje que no guardan unas con otras ningún tipo posible de equivalencia, por vaga que sea.[40]

Podríamos sentir, en consecuencia, la tentación de adoptar una conclusión escéptica: no hay una respuesta correcta a las cuestiones de traducción radical, sino únicamente respuestas diferentes. En esencia, los filósofos lo han dicho de distintas maneras: que los significados no existen, por ejemplo, o que la traducción es esencialmente indeterminada. Esas afirmaciones escépticas suponen, sin embargo, que para juzgar cuál es el mejor sentido que puede adjudicarse a un comportamiento, solo debemos preguntarnos qué paquete de atributos se ajusta a los hechos comportamentales en bruto; se reivindica así la indeterminación, porque muchos paquetes se ajustan en la misma medida a esos hechos en bruto. Pero la mejor manera de entender la traducción radical es verla como un tipo de interpretación colaborativa: nos imaginamos en conversación con hablantes del lenguaje por la gran variedad de propósitos que habitualmente generan una conversación. Es sensato, por tanto, adoptar con respecto al lenguaje y sus hablantes los supuestos que parecen necesarios para alcanzar cualquiera de esos propósitos: supuestos tales que, de no ser válidos, condenarán de todas maneras cualquier proyecto de comunicación o transacción útil.

Podemos entender bajo esa luz los principios de caridad y coherencia sugeridos por Donald Davidson.[41] Suponemos que los hablantes a quienes aspiramos a comprender utilizan la misma lógica que nosotros y que sus creencias son en general verdaderas, sin que lo sean necesariamente en cada caso. Como los propósitos de la traducción no tendrían sentido salvo de conformidad con esos supuestos, procedemos sobre esta base. Supongamos que aun entonces, aceptando estas limitaciones, producimos dos traducciones radicales marcadamente diferentes del mismo lenguaje: dos paquetes de creencia, deseo y significado, cada uno de los cuales se ajusta a todas las evidencias. Estos paquetes están en competencia; si rotulamos a uno como “correcto”, debemos suponer que el otro no lo es. Pero, a fin de cuentas, ¿es mejor uno de ellos?

Debemos tomar la precaución, como siempre que nos hacemos una pregunta semejante, de distinguir la incertidumbre de la indeterminación. Solo tendríamos derecho a la muy fuerte conclusión positiva de esta última si descubriéramos alguna razón positiva para suponer que no hay nada que escoger entre traducciones divergentes, dada la vasta gama de propósitos a los que una interpretación debe servir. De hecho, diferentes traductores han llegado a un alto grado de uniformidad al enfrentar desafíos reales en materia de traducción radical; esto podría sugerir que la indeterminación, en cuanto se diferencia de la incertidumbre, es poco habitual.[42] Pensaríamos de otra manera, desde luego, si supusiéramos que en este tipo de interpretación el éxito solo significa ajustarse a los hechos relativos al comportamiento en bruto.

Tal vez Davidson hizo esta última suposición al decir: “La totalidad de las evidencias al alcance del intérprete no determina ninguna teoría única de la verdad para un hablante dado […], porque ninguna evidencia posible puede limitar las teorías aceptables a una sola”. Pero, como insistía, en la interpretación hay algo más que ajuste. Si bien admitía la posibilidad de “decir, si nos agrada, que la interpretación o la traducción son indeterminadas”, también

comparaba esa indeterminación con el hecho de que la temperatura de un baño pueda medirse en grados Farenheit o grados Celsius.[43] Davidson debe de haber considerado que, aunque una enorme cantidad de paquetes diferentes de atribución se ajustaran a los datos relativos a los comportamientos, las estrategias interpretativas que sirven a nuestros propósitos reales reducirían normalmente dichos paquetes a unos pocos, cuyas diferencias fueran solo terminológicas. Si esto es verdad, tal vez haya entonces poca indeterminación en el sentido en que la veía Quine. Quizá no nos enfrentemos con frecuencia a interpretaciones igualmente buenas que "no guardan unas con otras ningún tipo posible de equivalencia".

La explicación del valor: un resumen

¿Cumple la explicación del valor en la interpretación las condiciones —antes expuestas en este capítulo— de una teoría exitosa de la interpretación? Esta explicación es adecuadamente general: afirma ser aplicable a todos los géneros interpretativos que he enumerado. También explica por qué no hay nada que pueda denominarse interpretar en general, al margen de un género determinado. Si el éxito de cualquier afirmación interpretativa específica depende de una explicación exitosa del valor de interpretar en el marco de algún género, está claro entonces que la interpretación no puede comenzar hasta no especificar o suponer ese género en lo que he llamado primera etapa de la interpretación. La interpretación de destellos de luz como un mensaje tiene un sentido drásticamente diferente de su interpretación como una expresión artística.

La explicación del valor también aclara, como he dicho que debe hacerlo cualquier teoría general de la interpretación, por qué tan a menudo el papel del estado psicológico de un creador es controvertido. Los estados de ánimo de los autores son pertinentes cuando y de la manera como los torna pertinentes la mejor explicación del valor entregada por la interpretación en el marco del género en cuestión. Las intenciones de los hablantes dominan la interpretación conversacional, porque en la conversación el sentido de interpretar está casi siempre en la comunicación de esas intenciones. La interpretación jurídica no está dominada por los estados mentales reales de los legisladores y otros funcionarios, porque la mejor comprensión del propósito de interpretar leyes y otros elementos jurídicos hace que sea irrelevante la mayor parte de lo que esos funcionarios concretamente piensan o pretenden. El papel de la intención de un autor es controvertido en la interpretación de la literatura, y la importancia que los críticos le atribuyen es fluctuante, porque entre ellos suscita controversias la cuestión de hasta qué punto el valor de una obra de arte depende de la inspiración de un autor y su realización en la obra.

A comienzos del siglo XIX, cuando la tradición de las intenciones del autor disfrutaba de especial vigor, sus partidarios sostenían que ellas debían controlar la interpretación, porque

solo de esa manera cobraría realidad el verdadero valor de la literatura. Aquí, Coleridge:

> Preguntar qué es la poesía es tan análogo a inquirir qué es un poeta que la respuesta a un interrogante está implícita en la solución de otro. Puesto que es una distinción resultante del genio poético mismo, que sustenta y modifica las imágenes, los pensamientos y las emociones del entendimiento del poeta. […] [El poeta] difunde un tono y espíritu de unidad que mezcla y (por así decirlo) *funde* unas en otras [las facultades], mediante ese poder sintético y mágico al cual hemos asignado con exclusividad el nombre de imaginación.[44]

¿Cómo podría quien adhiriera a esa visión romántica del poeta y el poema como el bailarín y la danza no suponer que el sentido de la crítica es poner a la vista como corresponde ese genio de la imaginación? Cotéjese la muy diferente concepción que Tom Stoppard tiene del papel del crítico: a su juicio, este es como un inspector de aduana que encuentra en una obra muchas cosas cuya presencia en ella el autor debe admitir, aunque sostenga, verazmente, que él no las ha puesto.[45] Otras concepciones del papel y la importancia del "primer lector" reflejan más supuestos diferentes acerca del valor de la empresa crítica. Muchas de ellas subordinan todo presunto genio autoral a algo muy distinto: a la obra de arte juzgada por sí misma, como huérfana u *objet trouvé*; a las oportunidades de sorpresa brindadas a un lector contemporáneo, o a la instrucción moral o la conciencia social o política de una nueva era. La autoridad del autor sube y baja, muere y renace al ritmo de los cambios de la opinión sobre el objetivo de la interpretación.

La explicación del valor responde a otras preguntas que he planteado. Como dije, explica la ambivalencia que encontramos por doquier en lo tocante a la verdad en la interpretación. El desacuerdo es patente, pero su origen casi siempre es oscuro y está sepultado en una gran variedad de supuestos no enunciados sobre el derecho, el arte, la literatura o la historia que contadas veces salen a la superficie, y que solo pueden explicarse como el resultado de alguna combinación de gusto intrínseco, formación, aculturación, lealtad y hábito. No es de sorprender que hablemos con tanta naturalidad de "ver" de una manera u otra un poema o una imagen: a menudo, así es como lo percibe ineludiblemente nuestro discernimiento. Desde luego, a las personas reflexivas les parece arrogante insistir en que hay entonces una verdad exclusiva sobre el asunto interpretativo en cuestión, y en que quienes no ven así la ley o la pintura están sencillamente equivocados. Al parecer es más realista y modesto decir que no hay una única interpretación correcta: solo hay diferentes interpretaciones aceptables o responsables.

Y sin embargo, eso es exactamente lo que no debemos decir si somos honestos, porque no es lo que creemos o podemos creer. Lo reitero: un académico que dedica años y años a una nueva lectura de *Hamlet* no puede creer que sus diversas conclusiones interpretativas no sean más válidas que las conclusiones contradictorias de otros eruditos; un juez que enviara a una persona a la cárcel conforme a una interpretación de la ley que él no cree mejor que interpretaciones rivales, sino solo diferente de ellas, debería ser encarcelado él también. La

explicación del valor rescata nuestra convicción de la verdad frente a toda la complejidad, la controversia y la inefabilidad. Si los intérpretes aceptan que alguna red compleja de valores define el éxito de su empresa, podrán razonablemente creer entonces que esos valores pueden, en cualquier oportunidad interpretativa, ser identificados y mejor servidos por una interpretación específica que por otras. A la inversa, si han llegado a pensar que una interpretación de algo es la mejor, también pueden razonablemente pensar que esa interpretación cumple con el test de lo que define el éxito en la empresa, aun cuando no puedan enunciar ese test con mucho o ningún detalle. De modo que pueden pensar que hay una verdad objetiva en la interpretación. Pero solo, claro está, si creen que hay una verdad objetiva en el valor. El argumento de la primera parte de este libro es un fundamento necesario para el argumento de esta parte.

Ya hemos señalado una maniobra que ayuda a la gente a pensar que no es arrogante insistir en sus interpretaciones preferidas. La gente dice que si bien las afirmaciones científicas son verdaderas o falsas, los juicios interpretativos son un asunto diferente. Son sólidos o débiles, o más o menos razonables o algo por el estilo. Estas distinciones son huecas. Podemos estipular, por supuesto, que "verdadero" se utilizará como el operador confirmatorio de los juicios científicos y "sumamente razonable" como el operador confirmatorio de los juicios interpretativos. Pero esa estipulación carecería de sentido, porque no podemos reivindicar ninguna utilidad para ella.[46] No podemos hacer corresponder la distinción a alguna más conocida y explicar, por ejemplo, que "verdadero" indica objetividad, en tanto que "sumamente razonable" solo indica subjetividad, o que "verdadero" señala un juicio cognitivo, mientras que "sumamente razonable" señala alguna forma de expresión no cognitiva. Al contrario, cualquier término confirmatorio alternativo para los juicios interpretativos tendría que significar, si va a ajustarse a lo que pensamos, exactamente lo que significa "verdadero": un éxito único. Las importantes diferencias entre los juicios científicos y los juicios interpretativos reflejan diferencias en el contenido de los dos tipos de juicios más que la aptitud de uno y no de otro para la verdad.

Ciencia e interpretación

¿Cuáles son esas diferencias? Entre los interrogantes que planteé al comienzo de este capítulo me pregunté de qué manera la interpretación difiere de la ciencia. Filósofos, historiadores y científicos sociales han propuesto una gran distinción entre dos tipos de investigación: lo que algunos filósofos han llamado explicación y comprensión.[47] Quienes consideran fundamental la distinción sostienen que las ciencias naturales buscan explicaciones que no supongan propósitos, en tanto que la historia y la sociología, entre otras disciplinas humanas, buscan la comprensión a través del propósito. Este capítulo ha propuesto una versión un tanto diferente

de la misma distinción. A mi juicio, comprender significa interpretar. La interpretación difiere de la ciencia porque implica un propósito, no solo en el vocabulario de sus afirmaciones sino en los estándares de su éxito.

Empezamos por distinguir entre las metas intrínsecas y las metas justificativas de cualquier indagación. Cada vez que investigamos una cosa —los agujeros negros, las causas de la Primera Guerra Mundial, la demografía de las islas Caimán o las ambigüedades en la poesía de Yeats—, nuestra meta intrínseca es encontrar la verdad de algo. Si no tuviéramos esa meta, no indagaríamos. Pero también podemos identificar metas justificativas de la indagación: las metas o propósitos que a nuestro entender justifican tratar de encontrar esa verdad. Creemos que la investigación médica está justificada, por ejemplo, porque previene y cura las enfermedades. En la ciencia, muchas de las metas que consideramos justificativas son, en ese aspecto, prácticas: la investigación en biología agrícola se justifica porque promete alimentar a más personas; la investigación en bienes de consumo electrónicos, porque proporcionará el entretenimiento y la prosperidad deseados.

Las metas justificativas de la ciencia no siempre tienen, sin embargo, un carácter práctico tan inmediato. Estudiamos la cosmología a raíz de nuestra fascinación por sus misterios, emocionados por el cabal drama de la historia de nuestro universo. Sin ser práctica, esa meta es no obstante de índole justificativa, porque contiene una ambición no solo por la verdad, sino por la verdad de algo cuyo conocimiento consideramos de fundamental importancia para nosotros. No tratamos de descubrir cuántas rocas hay en África que pesen un kilo o más. Si lo hiciéramos, la meta intrínseca del estudio consistiría en determinar la verdad de esa cuestión, pero no lo hacemos porque el estudio no atendería a ninguna meta justificativa, práctica o teórica.

Las metas justificativas tienen un papel de evidente importancia en la ciencia. Ellas explican no solo cuáles son las preguntas que los científicos procuran responder y qué estudios son financiados por gobiernos o fundaciones, sino también cuándo estimamos correcto conformarnos con alguna afirmación de verdad que, como sucede con muchas trascendentes afirmaciones científicas, está bastante lejos de la certeza. No obstante, a pesar de estos importantes efectos, nunca debemos fusionar las metas justificativas con las metas intrínsecas de la ciencia; en particular, no debemos suponer que las primeras se incluyen en algún test de éxito en la búsqueda de la verdad.[48] Acaso estudiemos cosmología porque nos fascina la vastedad del espacio, pero la verdad de la teoría del *big bang* no gira en torno de la fascinación que puede despertarnos. El hecho de que queramos cruzar ríos no forma parte de la alegación en respaldo de la verdad de los principios que predicen cuándo caerán o se mantendrán en pie los puentes. Si pensáramos de otro modo provocaríamos el desplome de la indispensable distinción entre la verdad científica y nuestras razones para querer la verdad. El hecho de que las metas justificativas no tengan nada que ver con la verdad forma parte de la estructura organizadora de nuestra ciencia: forma parte de lo que es esencial entender si

pretendemos alcanzar nuestras metas justificativas. Puede ser, como lo han señalado algunos grandes filósofos, que esa crucial separación entre la verdad y el propósito en la ciencia refleje y sirva a propósitos humanos en algún nivel más elevado de abstracción. (Me refiero a esa posibilidad en el capítulo siguiente.) Pero la especulación, más que cuestionar la importancia de la distinción, la confirma.

La interpretación es drásticamente diferente. En ese ámbito, el propósito justificativo es el núcleo del éxito. En efecto, si la explicación del valor es correcta, nuestros estándares de éxito en un género interpretativo dependen —de la manera que traté de indicar— de lo que consideremos como la mejor idea del sentido de interpretar en ese género. En la interpretación, cabría decir, las metas justificativas e intrínsecas se fusionan. Los intérpretes hacen o simplemente tienen supuestos sobre estos propósitos y los valores que los respaldan, y estos supuestos, aunque a menudo no articulados ni reconocidos, son determinantes de qué afirmaciones interpretativas aceptar y cuáles rechazar.

Esa gran diferencia entre los dos vastos mundos de la indagación, la ciencia y la interpretación, explica y coincide con varias de las diferencias que señalamos en capítulos anteriores entre la ciencia y la moral. Al contrario de lo que sucede con las afirmaciones científicas, las proposiciones interpretativas no pueden ser meramente verdaderas: solo pueden ser verdaderas en virtud de una justificación interpretativa que se base en un complejo de valores, ninguno de los cuales puede tampoco ser meramente verdadero. No es posible que la mejor interpretación de la cláusula de la igual protección haga que sea inconstitucional para los Estados negar la licencia de conducir a las criaturas, por el mero hecho de que así son realmente las cosas, aunque ningún abogado tenga alguna razón para pensar tal cosa, o que "Navegando hacia Bizancio" sea en realidad un ataque contra el imperialismo británico, aunque no pueda haber una explicación más profunda de por qué es así. Una interpretación no es una evidencia de algún hecho adicional. Una afirmación interpretativa verdadera lo es porque las razones para aceptarla son mejores que las razones para aceptar cualquier afirmación interpretativa rival. Por eso, cuando reconstruimos el razonamiento de un gran crítico, debemos hablar de una red y no de una cadena de valor.

La interpretación es ubicuamente holística. Una interpretación entrelaza multitudes de valores y supuestos de tipos muy diferentes, extraídos de tipos muy diferentes de juicios o experiencias, y la red de valores presente en una alegación interpretativa no acepta jerarquía alguna de dominación y subordinación. La red enfrenta el desafío de la convicción en su conjunto; si se cambia una sola brizna, el resultado puede ser sísmico en el plano local. La segunda mejor interpretación que alguien ha hecho de un poema o una pintura puede ser radicalmente diferente de la mejor de todas; una tercera interpretación que solo tenga leves diferencias con la primera quizá parezca mucho peor. Es cierto, algunos persuasivos filósofos sostienen que la ciencia también es holística: que nuestra ciencia, como lo expresó Quine, también enfrenta el tribunal de la experiencia en su conjunto.[49] Esos filósofos dicen que no hay

creencia sobre el mundo físico, por establecida e indudable que hoy parezca, que no podamos abandonar si también renunciamos a todas las otras creencias que hoy tenemos y volvemos a describir y explicar ese mundo físico en un vocabulario completamente diferente.

Pero el holismo en la ciencia, si es que llegamos a aceptarlo, es casi en su totalidad académico y pasivo: no puede tener papel alguno en la vida práctica de casi nadie. En la práctica corriente pensamos en la física y la ecología vegetal y en la magnitud en que la personalidad depende de los genes de una manera directamente lineal. Por la razón deducimos nuevas creencias de la misma masa incalculablemente grande de todo lo que damos por sentado, y razonamos sobre la base de evidencias cuya fuerza y límites todos reconocemos en mayor o menor medida. Casi todas nuestras adquisiciones y modificaciones de creencias son acumulativas: sometemos a examen las hipótesis con el supuesto de que ellas, y nada más que ellas, están en riesgo en el examen. Esto no siempre es cierto. No lo es en las regiones más especulativas de la física teórica o, tal vez, en la biología básica. Nueva evidencia puede poner en cuestión buena parte de lo que parecía zanjado. Dejemos que Stephen Hawking diga que, después de todo, los agujeros negros no destruyen la información, y se evaporarán de improviso teorías antes enigmáticas sobre universos alternativos.[50] Pero la diferencia entre lo que un científico responsable piensa del mundo con el que nos encontramos realmente y lo que otros piensan, porque aquel acepta alguna opinión controvertida que estos rechazan, es en general pequeña si se la compara con las ideas que todos comparten. Las cosas son muy distintas en la interpretación: es probable que críticos literarios o abogados constitucionalistas cuyos valores difieren de manera llamativa en algún aspecto pertinente estén en desacuerdo en una gama muy amplia de convicciones interpretativas. Hemos visto abundantes evidencias de ese tipo de potenciación en este capítulo. En la interpretación el holismo no es pasivo: es muy activo.

El reconocimiento de estas diferencias entre la ciencia y la interpretación nos brinda aún más ayuda para explicar el desasosiego que sentimos ante la perspectiva de reivindicar la verdad de nuestras interpretaciones. Aquello de que carece la interpretación es exactamente lo que da a la ciencia una sensación de solidez. La permisibilidad de la mera verdad nos da una enorme inyección de confianza metafísica. No, por supuesto, la confianza en que tenemos la verdad sobre el mundo —en rigor, hemos advertido que la idea de la mera verdad hace posible un tipo muy profundo e irremediable de error—, sino en que hay una verdad por conquistar. Cuando ninguna verdad puede ser mera verdad, esa comodidad desaparece. Cualquier duda que tengamos sobre la solidez de nuestra alegación interpretativa nos recuerda la posibilidad, que no podemos excluir automáticamente, de un profundo escepticismo interno: a saber, que no hay una alegación que sea la mejor y, por lo tanto, tampoco una respuesta correcta. El hecho de que las metas justificativas de la ciencia sean irrelevantes para la verdad es otra fuente de solidez científica. Saber que las diferencias de la gente en lo que toma como las metas justificativas de la ciencia no pueden desempeñar papel alguno en la

determinación de lo que considera como la verdad científica hace que nos resulte provechoso esperar una convergencia de opiniones en ese dominio.

En la interpretación, al contrario, las diferencias en el propósito y la ambición justificativos son automáticamente diferencias en el método; el argumento no está protegido de ellas: antes bien, esas diferencias le dan forma. La convergencia, por lo tanto, parece problemática y, siempre que la haya, accidental. El carácter lineal de la ciencia es otra fuente de comodidad: la controversia sobre las afirmaciones o hipótesis novedosas no es amenazante porque, aun en las regiones especulativas, los castillos de arena se construyen sobre lo que parece un terreno innegablemente firme. El holismo activo de la interpretación implica, por el contrario, que no hay terreno firme en absoluto; que aun cuando nuestras conclusiones interpretativas parecen ineludibles, aun cuando pensamos que no hay realmente nada más que pensar, todavía nos ronda la inefabilidad de esa convicción.

No podemos escapar a la sensación de que nuestras convicciones interpretativas son insustanciales y contingentes porque sabemos que otras personas piensan efectivamente lo que nosotros no podemos pensar y que no hay una palanca argumentativa que podamos mover para convencerlas. O ellas a nosotros. No hay un experimento que deba conciliar nuestras certezas dispares. Aun así, y pese a todo ello, no nos invade el nihilismo sino la incertidumbre. Si quieren más —si quieren el quietismo de un escepticismo interpretativo—, deben argumentar por ello, y sus argumentos serán tan insustanciales, tan controvertidos, tan inconvincentes para otros como los argumentos positivos que ustedes encuentran ahora insatisfactorios. Así que —una vez más— todo depende en definitiva de lo que ustedes piensen real y responsablemente. No porque el hecho de pensarlo lo torne correcto, sino porque, al pensarlo correcto, lo piensan *correctamente*.

VIII. LA INTERPRETACIÓN CONCEPTUAL

¿CÓMO ES POSIBLE EL DESACUERDO?

El razonamiento moral es interpretación, pero no es interpretación colaborativa o explicativa. Corresponde al tercer tipo que distinguí en el capítulo anterior: la interpretación conceptual. Hay una gran variedad de conceptos morales que son el producto de una elaboración colectiva: los conceptos, por ejemplo, de razonabilidad, honestidad, confiabilidad, discreción, decencia, responsabilidad, crueldad, ruindad, insensibilidad, engaño y brutalidad, así como los conceptos políticos especiales de legitimidad, justicia, libertad, igualdad, democracia y derecho. Desarrollamos nuestra personalidad moral cuando interpretamos qué es ser honesto, razonable o cruel, qué acciones del gobierno son legítimas o cuándo se ha transgredido el Estado de derecho. En la interpretación conceptual, la distinción entre autor e intérprete desaparece: hemos creado juntos lo que juntos y cada uno por su lado interpretamos. Gran parte de la larga historia de la filosofía es una historia de interpretación conceptual. Los filósofos interpretan los conceptos que estudian de manera mucho más autoconsciente y profesional, pero también contribuyen a crear lo que interpretan.

El título de esta sección debe parecer extraño. En materia de moral y política tenemos coincidencias y discrepancias, claro está. Participamos en campañas porque coincidimos y libramos guerras porque discrepamos. Pero detengámonos a considerar qué es lo que hace esto posible. Muchas palabras suenan igual pero tienen significados diferentes, y este hecho lingüístico puede generar acuerdos cómicamente espurios. Si usted y yo estamos de acuerdo en reunirnos mañana en el banco y usted se refiere a un asiento de la plaza y yo a una entidad bancaria, nuestro acuerdo es ilusorio, como no tardaremos en comprobarlo. También parecemos asociar significados diferentes a las palabras que usamos para expresar conceptos morales. Cuando creemos discrepar sobre si un impuesto progresivo a los ingresos es injusto, por ejemplo, tal vez resulte —probablemente resultará— que nuestros tests de injusticia son muy distintos. Yo puedo estimar que una ley es injusta si menoscaba los frutos de un mercado económico libre, y usted, si incrementa el sufrimiento general. ¿Por qué, entonces, nuestro aparente desacuerdo no es ilusorio como nuestro presunto acuerdo en el caso del banco?

TIPOS DE CONCEPTOS

En este capítulo sostengo que podemos explicar el acuerdo y el desacuerdo genuinos en cuestiones morales solo si distinguimos entre los tipos de conceptos que utilizamos y, para

separarlos, identificamos las diferentes maneras que tiene la gente de compartirlos. Todos los conceptos morales y políticos que enumeré unos párrafos antes son ejemplos de un tipo que llamaré "interpretativo". Compartimos un concepto interpretativo cuando la mejor explicación que podemos dar de nuestro comportamiento colectivo al utilizarlo consiste en hacer que su uso correcto dependa de la mejor justificación del papel que cumple para nosotros. La mejor manera que tengo de desarrollar esa compleja idea pasa por tratar en primer lugar de explicar cómo compartimos conceptos que no son interpretativos: el concepto de banco, por ejemplo, o los de libro, triángulo equilátero o león.

Algunos de nuestros conceptos son *criteriales* en este sentido: compartimos el concepto cuando pero solo en la medida en que usamos los mismos criterios para identificar ejemplos. La gente comparte el concepto de triángulo equilátero, pongamos por caso, cuando todos usan un test específico —las figuras cuyos tres lados son iguales son triángulos equiláteros— para identificar especímenes. En algunas circunstancias, las personas que comparten un concepto de esta manera caen, no obstante, en un desacuerdo ilusorio sobre su uso apropiado. Los criterios que compartimos en lo concerniente a un triángulo equilátero son precisos, pero los que compartimos para aplicar otros conceptos criteriales no lo son. Si discrepamos en apariencia acerca de si nuestro común amigo que está perdiendo el pelo ya está calvo, aun cuando coincidamos en nuestra apreciación de la cantidad de pelo que efectivamente tiene, nuestro aparente desacuerdo es espurio o, como a veces decimos, solo verbal. Nuestro aparente desacuerdo sobre la cantidad de libros que hay sobre la mesa es ilusorio si usted cuenta como libros los folletos grandes y yo no. Tal vez podamos decir que los conceptos de calvicie y libro son conceptos criteriales vagos porque, si bien la gente coincide mayormente en cuanto a los criterios correctos para su aplicación, difiere en lo tocante al campo de aplicación que cada uno considera marginal. Es razonable decir o bien que en esas circunstancias compartimos el concepto porque utilizamos los mismos criterios en casos normales o que los conceptos que utilizamos tienen una diferencia tan leve que deberíamos tratarlos como si fueran uno solo. El quid es el mismo: la identidad de nuestros criterios hace que el desacuerdo sea genuino cuando lo es.

Sin embargo, si tratamos todos nuestros conceptos como criteriales no podemos explicar el modo en que hacen posible el acuerdo y el desacuerdo. Digamos que usted y yo discrepamos en cuanto a si un animal con que nos topamos en Piccadilly es un león, y resulta que yo identifico a los leones por el tamaño y la forma, y usted, solo por lo que considera su comportamiento distintivo. Yo digo que el animal que hemos visto es un león porque se asemeja a un león, y usted lo niega porque, en vez de rugir, el animal habla un inglés con acento. Estamos utilizando criterios muy diferentes y aun así estamos realmente en desacuerdo. No hablamos, como en el caso del "banco", de cosas por completo diferentes. Nuestro desacuerdo tampoco es ficticio porque el concepto de león es vago. En el caso de la calvicie, una vez que entendemos que nuestros criterios difieren en cierto campo y aceptamos que este

es para ambos de carácter fronterizo, coincidimos en que no estamos realmente en desacuerdo.[1] Pero en el caso del león, aun después de entender que utilizamos criterios identificadores muy diferentes, insistimos en calificar de genuino nuestro desacuerdo. Aún discrepamos en cuanto a si la bestia que está cerca del Ritz es realmente, como parece ser, un león.

Debemos decir que algunos conceptos no son criteriales sino más bien (como ahora los llaman muchos filósofos) de "clase natural".[2] No hace falta que nos demoremos en el carácter exacto de estos conceptos, sobre los cuales los filósofos discrepan, pero podemos decir (de manera muy aproximada, aunque adecuada para nosotros en este punto) que las clases naturales son cosas que tienen una identidad fija en la naturaleza, como un compuesto químico o una especie animal, y que las personas comparten un concepto de clase natural cuando lo usan para referirse a la misma clase natural. La gente puede referirse a la misma clase natural aun cuando use, y sepa que usa, diferentes criterios para identificar ejemplos. Usted y yo suponemos que "león" denomina una clase biológica distintiva y que la bestia que vimos es un león si tiene la esencia biológica de un león, sea cual fuere y cumpla o no con los criterios que uno u otro utilizamos normalmente para identificar a los leones. Si usted entendiera el ADN, y los exámenes mostraran que la criatura que vimos tiene el ADN de un león, probablemente cambiaría su opinión para admitir a los leones parlantes. Los conceptos criteriales no funcionan de esa manera: nada que usted descubriera acerca de la estructura molecular de mi ejemplar de *Moby Dick* podría convencerlo de que no se trata de un libro.

No podemos considerar que los conceptos criteriales o los conceptos de clase natural son solo un caso especial unos de otros. No hay una naturaleza esencial de la calvicie que determine definitivamente quién es calvo a pesar de las apariencias. Debemos aceptar lo señalado por Wittgenstein: que los conceptos son herramientas y que tenemos diferentes tipos de estas en nuestra caja de herramientas conceptuales. Sin embargo, los conceptos criteriales y de clase natural sí tienen algo importante en común. La gente no comparte un concepto de uno u otro tipo si no acepta una prueba decisiva —una especie de procedimiento decisorio— para decidir finalmente cuándo aplicarlo (excepto en los casos que coincide en considerar marginales). El desacuerdo genuino sobre la aplicación queda excluido una vez que se llega a un acuerdo en lo concerniente a todos los hechos pertinentes. No compartiríamos el concepto de león si discrepáramos acerca de la leonidad de un animal, aun cuando coincidiéramos en la pertenencia o no pertenencia de este a la especie biológica históricamente designada como leones.

¿Es válida esta condición para compartir un concepto —a saber, que compartimos un procedimiento decisorio idealizado para aplicarlo— para todos los conceptos que compartimos? El supuesto de que lo es ha dominado —y en mi opinión, arruinado— gran parte de la reciente filosofía del derecho.[3] De hecho, debemos reconocer al menos una familia más de conceptos: una familia que compartimos pese a no ponernos de acuerdo sobre una prueba

decisiva. Me refiero a nuestros conceptos interpretativos.[4] Compartimos estos conceptos, como he dicho, no porque concordemos en su aplicación una vez que llegamos a un acuerdo sobre todos los otros hechos pertinentes, sino más bien al expresar el entendimiento de que su correcta aplicación es establecida por la mejor interpretación de las prácticas en las que esos conceptos figuran. Debo explayarme un poco más en la explicación de esto.

Conceptos interpretativos

Paradigmas

Las personas participan en prácticas sociales en las cuales tratan ciertos conceptos como identificatorios de un valor o un disvalor, pero discrepan acerca de cómo debe caracterizárselo o identificárselo. El concepto de justicia y otros conceptos morales funcionan de ese modo para nosotros. Coincidimos —mayormente— en que son valores, pero no nos ponemos de acuerdo sobre su carácter preciso. No nos ponemos de acuerdo sobre lo que hace que un acto sea justo o injusto, correcto o incorrecto, una usurpación de la libertad o un ejemplo de falta de tacto. Tampoco nos ponemos de acuerdo en cuanto a la respuesta —si la hay— que exigiría o justificaría una correcta atribución del concepto. Pero sobre lo que tomamos como instancias paradigmáticas del concepto y casos paradigmáticos de reacciones apropiadas a ellas coincidimos lo suficiente para permitirnos sostener, de una manera inteligible para otros que comparten el concepto con nosotros, que una caracterización particular del valor o disvalor justifica mejor esos paradigmas compartidos.[5]

A despecho de un amplio desacuerdo en otras áreas, estamos de acuerdo, por ejemplo, en que sería injusto que el gobierno impusiera tributos a la riqueza producida por los pobres industriosos para beneficio exclusivo de los ricos perezosos, o condenara y castigara a una persona a la que se sabe inocente de todo delito. En relación con esos paradigmas, coincidimos lo suficiente para permitir que cada uno de nosotros proponga una teoría o concepción de la justicia que justifique los juicios que hacemos en tales paradigmas, y que los otros puedan reconocer como teoría o concepción de ese concepto. Como las teorías son diferentes, y pueden serlo en sorprendente medida, las atribuciones que autorizan más allá de los paradigmas también lo son. El compartir un concepto interpretativo depende, como depende el compartir conceptos criteriales y de clase natural, de un acuerdo. Pero el tipo de acuerdo requerido en el caso de un concepto interpretativo es muy diferente: no es un acuerdo sobre un procedimiento decisorio como una prueba decisiva de los ejemplos. Al contrario, el hecho de compartir un concepto interpretativo es compatible con diferencias muy grandes y completamente irreconciliables de opinión sobre los ejemplos. También es compatible con el hecho de que algunas personas que comparten el concepto nieguen rotundamente que este

exprese valor alguno. Quien declara que no hay ningún valor en lo que expresa cierto concepto —la castidad, tal vez, o la etiqueta o el patriotismo— debe suponer un amplio acuerdo con respecto a los paradigmas de ese concepto entre quienes sí lo consideran valioso. De lo contrario, su argumento desacreditador no podría prosperar.

Sería un error tratar de hacer que esta descripción general de los conceptos interpretativos fuera más precisa: no podemos decir cuál es la magnitud o el detalle del acuerdo sobre los paradigmas que se necesita en una comunidad determinada para justificar en ella el tratamiento de un concepto como interpretativo. En cada caso, es en sí mismo un interrogante interpretativo el que planteamos a la hora de decidir si nos explicamos mejor el funcionamiento del concepto en dicha comunidad sobre la base de ese supuesto que sobre la base de cualquier supuesto antagónico que declare espurio el acuerdo o el desacuerdo. (Estamos al menos frente a un interrogante interpretativo abierto cuando nos preguntamos, por ejemplo, si el concepto de democracia vigente en la retórica de las sociedades liberales es el mismo que se despliega en las llamadas democracias populares.) A pesar de un desacuerdo incluso muy radical, persiste siempre el interrogante de si el patrón de ese desacuerdo se explica mejor por medio de la hipótesis de que quienes discrepan comparten un único concepto interpretativo y no llegan a un acuerdo sobre su carácter, o por medio de la hipótesis alternativa de que el desacuerdo es ilusorio, como lo es nuestro acuerdo de encontrarnos en el banco. Hemos señalado en el capítulo VII que la primera etapa de la interpretación colaborativa o explicativa es la identificación de un género de pertenencia de la cuestión interpretativa. En la interpretación conceptual hay una etapa básica paralela: el tratamiento de un concepto como interpretativo supone que esta manera de entender una práctica la interpreta mejor que una interpretación rival que considere espurio el aparente acuerdo o desacuerdo. También aquí la interpretación es interpretativa hasta el final.

No parece haber dudas acerca de cuál de los supuestos alternativos —el concepto interpretativo compartido o el desacuerdo espurio— es más convincente en el caso de la justicia. Libramos campañas y hasta guerras en torno de la justicia, y es obviamente falso que, con reflexionar tan solo sobre lo que queremos decir con ese término, veríamos que en realidad no hay ningún motivo de discrepancia. Porque compartimos el concepto interpretativo de justicia, podemos reconocer que las teorías de una gran variedad de filósofos políticos son concepciones rivales entre sí de ese concepto. Al interpretar las prácticas en las que se incluyen afirmaciones de justicia, los filósofos utilitaristas y otros filósofos consecuencialistas suponen que ellas apuntan a la felicidad general o alguna otra meta deseable. Los filósofos políticos de la tradición kantiana proponen interpretaciones muy diferentes. Pocos de los políticos que discuten sobre la atención médica universal son filósofos políticos sofisticados, y sus argumentos tampoco son autoconscientemente interpretativos. Pero podemos reconstruir estos últimos si identificamos las teorías de la justicia que, mediante un escrutinio, vemos que expone cada uno, y las tratamos como interpretaciones de las prácticas compartidas de

calificar instituciones, personas y acciones de justas e injustas. Si no pudiéramos hacer esto, tendríamos que aceptar algo que parece ridículo: que las más fervorosas y apasionadas de nuestras discusiones políticas no son otra cosa que malentendidos estúpidos.

Pero ¿pueden los argumentos interpretativos sobre la justicia escapar a una circularidad estrecha? Fue relativamente fácil ilustrar la explicación de la interpretación basada en el valor en el capítulo VII porque los objetos de interpretación que consideramos en él —un poema, una ley o una época— no son valores en sí mismos. No hay circularidad cuando se interpreta una ley suponiendo que sirve al valor de la igualdad. Pero los conceptos morales mismos designan valores. ¿Cómo puede alguien identificar el valor latente en las prácticas de la justicia sin apelar, inútilmente, al propio concepto de justicia? Anticipé una respuesta en el examen de la responsabilidad moral del capítulo VI. Defendemos una concepción de la justicia poniendo las prácticas y paradigmas de ese concepto en una red más grande de *otros* valores que sostienen nuestra concepción. Podemos en principio continuar con esta expansión de nuestro argumento, explorando otros valores hasta que, como he dicho, el argumento se responde a sí mismo. La circularidad, si la hay, es global en todo el dominio del valor. Ese es el método de la filosofía moral y política formal: el método del contrato social o del observador ideal, por ejemplo. Al final de este capítulo propongo un ejemplo más extenso en las teorías morales y políticas de Platón y Aristóteles. Pero la que demostrará ser, según espero, la ilustración más convincente está más adelante, en partes ulteriores del libro y, sobre todo, en el análisis de los conceptos morales que comienza en el capítulo XI y el de los conceptos políticos, a partir del capítulo XV. Vale decir que la idea de los conceptos interpretativos tiene un papel importante y evidente en el tema general de este libro: la unidad del valor.

Conceptos y uso

Si bien el uso —la manera en que la gente utiliza los conceptos y responde a ellos— justifica las distinciones que trazamos entre conceptos criteriales, de clase natural e interpretativos, esas distinciones son interpretaciones del uso y en sí mismas no forman parte de él. Pocas de las personas que utilizan el concepto de democracia estarían de acuerdo en que lo que la democracia es depende de la teoría política que proporcione la mejor justificación de los paradigmas del concepto. La mayoría destacaría que se apoya en una descripción criterial o de sentido común de la cuestión, o en ninguna en absoluto. Pero necesitamos, no obstante, la idea de un concepto interpretativo para explicar su comportamiento: por qué respaldan o se oponen a las teorías de la democracia de la manera como lo hacen, y por qué sus acuerdos y desacuerdos sobre si determinados gobiernos son democracias son genuinos, como sin duda esas personas suponen que lo son. La gente no siempre —y ni siquiera a menudo— es

consciente de la estructura teórica subyacente que es necesaria para justificar el resto de lo que piensa.

Tampoco supongo que las personas que hablan de libros, leones y justicia entienden que están usando diferentes tipos de conceptos. No necesitan tener —y en su mayor parte no tienen — el concepto de concepto; menos aún el concepto de tipo de concepto, y ni hablar del concepto de concepto criterial, de clase natural o interpretativo. Estas son ideas de los filósofos: no se las reconoce en la práctica, pero están justificadas por su papel en la comprensión de la práctica. Nuestra explicación de los conceptos que estructuran un dominio intelectual es en sí misma una interpretación de este, un dispositivo para comprender la indagación, la reflexión, los argumentos y las estrategias que lo marcan. De modo que, en cierto sentido, todos los conceptos son interpretativos: como debemos interpretar la práctica de la "calvicie" para decidir que ese concepto es a la vez criterial y vago, podríamos decir que el hecho de que sea ambas cosas es un hecho interpretativo.[6] Sin embargo, los conceptos que llamo interpretativos lo son no solo en ese sentido sino, además, en el sentido de que la mejor manera de entender a las personas que los usan es decir que interpretan las prácticas en las que ellos aparecen. Como ya dije, en esta descripción hay margen suficiente para tener en cuenta casos difíciles en los que tal vez se considere incierto e incluso indeterminado si, en materia de paradigmas, un grupo concuerda lo bastante para permitirnos decir que sus miembros comparten un concepto interpretativo en particular.

Si la mayoría de la gente no entiende qué es un concepto interpretativo, ¿por qué es importante, empero, insistir en que los conceptos que usa son interpretativos? Parte de la respuesta está explícita en lo que hasta aquí he dicho muchas veces: queremos entender y a la vez describir cómo y por qué la gente discrepa y discute. Queremos ver si sus desacuerdos son genuinos. Pero también necesitamos reconocer conceptos interpretativos que guíen nuestros propios argumentos. En su mayor parte, el resto de este libro explora los conceptos interpretativos. Entender qué tipos de conceptos son y, en consecuencia, qué tipos de argumentos necesitamos, nos ayudará a construir y someter a prueba concepciones de la responsabilidad de juicio, la vida buena, la obligación moral, los derechos humanos, la libertad, la igualdad, la democracia y el derecho. También nos ayudará a explicar por qué la mejor concepción de cada uno de estos conceptos debe servirse de las concepciones de los restantes y contribuir a construirlas.

Cuando los conceptos migran

Como la atribución de cualquier concepto en particular a uno de los tipos que hemos distinguido es una conclusión interpretativa, no es menester que sea válida para todos los usos de lo que parece ser el mismo concepto. En la mayoría de las circunstancias sería extraño

considerar que el concepto de libro es otra cosa que un concepto criterial. Por caldeados que fueran, consideraríamos tontos y de carácter verbal casi todos los desacuerdos sobre si contar como libro un folleto de lomo plano, y no veríamos en ellos un desacuerdo profundo sobre la mejor interpretación de las prácticas en las que aparece el concepto de libro. En algunas circunstancias, no obstante, sería apropiada y hasta necesaria una interpretación novedosa de un concepto habitualmente criterial, porque en dichas circunstancias este no actúa en ese carácter sino como interpretativo. Imaginemos una ley que proclamara que los calvos tienen derecho a una exención especial al impuesto a los ingresos. Esa ridícula ley convertiría la cuestión de la calvicie en un auténtico problema interpretativo: funcionarios, abogados y jueces tendrían que idear para ella alguna definición muy artificial (no necesariamente una basada en la cantidad de pelo) y preguntarse, con ese fin, cuál sería la que atribuye el mayor sentido político a la exención. Ejemplos menos ridículos son más verosímiles: una ley que exima a los libros de los impuestos a las ventas o al valor agregado pero no defina "libro", por ejemplo. Los conceptos habitualmente criteriales con frecuencia se vuelven interpretativos cuando están así insertados en el derecho.[7]

En algunos casos, por lo demás, debemos tratar los conceptos que habitualmente funcionan como de clase natural no como interpretativos, porque no contienen valores, sino, antes bien, considerarlos a nuestra disposición de otra manera. Hoy parece cuestión resuelta —ningún otro supuesto permite comprender nuestras prácticas— que las especies animales y minerales se establecen por las propiedades biológicas o químicas más básicas de estas clases naturales: el ADN del animal y la estructura molecular del metal. Si insisto en que el animal que tenemos frente a nosotros es un leoncito y no un minino muy grande, aun después de haber tomado conocimiento de su genética y enterarme de que tiene el ADN de un gato, mi actitud mostraría o bien que he malentendido lo que es un león o bien que usted y yo apelamos a diferentes conceptos cuando hablamos de un "león". Pero los supuestos de que el ADN y la composición molecular son factores decisivos en una clase animal o metálica representan una conquista científica, por otra parte relativamente reciente en el caso del ADN. Los expertos consideran que estas propiedades zanjan los problemas de aplicación porque el ADN o la estructura molecular proporcionan la explicación más exhaustiva a nuestra disposición de los otros rasgos de una clase natural, incluida su apariencia.[8] De esa manera, explican por qué los distintos criterios que usa la gente para identificar ejemplos disciernen los mismos animales o metales.

Pero es dable imaginar nuevos descubrimientos científicos que puedan llegar a afectar ese supuesto. Imaginemos que una forma de radiación recién inventada modifica las células de un animal y no lo hace de manera aleatoria, sino que las convierte en las producidas por el ADN de un animal diferente. En ese caso, los zoólogos tendrían que escoger entre dos maneras de dar a conocer este fenómeno: podrían suponer que la especie de pertenencia de un animal está fijada por el ADN que este hereda de sus progenitores, de modo que esa forma de radiación

modifica el ADN de un león, o que la fija su ADN de tanto en tanto, de modo que la radiación convierte a los leones en gatos. Al menos por un tiempo, los científicos podrían dividirse en sus elecciones y, por ende, en sus opiniones sobre qué animales son leones. Si sus argumentos adoptaran luego la forma de un debate en torno de la manera más útil de continuar con las prácticas clasificatorias establecidas de la zoología, bien cabría decir que el concepto de león se convierte por un tiempo en algo parecido a un concepto interpretativo y no de clase natural.

Los conceptos criteriales también pueden estar a disposición de quien quiera tomarlos. Considérese la reciente reformulación del concepto de planeta en un congreso mundial de astrónomos.[9] De ordinario, ese concepto es criterial: los planetas no son clases naturales. De modo que la cuestión de si considerar que Plutón es un planeta debería abordarse como un problema fronterizo a resolver mediante un decreto arbitrario, y quizá resuelto de diferentes maneras por diferentes astrónomos. Pero la práctica establecida de llamarlo planeta chocaba con el descubrimiento de que la coherencia habría de exigir entonces llamar también planetas a muchos residentes insignificantes del sistema solar. En consecuencia, los astrónomos asumieron una actitud legislativa —¿qué concepción de la planetidad se ajustaría mejor a los usos que los astrónomos dan a la distinción entre los planetas y otros cuerpos?— y dedicaron una semana a debatir el problema bajo la mirada del mundo, con titulares que todos los días anunciaban cambios de posición y, qué duda cabe, corredores de apuestas que fijaban las probabilidades de los distintos destinos de Plutón. Finalmente, el planeta fue degradado, y entre las derivaciones de la decisión se incluye mi consecuente degradación como astrónomo a los ojos de mi nieto. Una serie resplandeciente de nuevos criterios hace que el concepto de planeta haya vuelto a ser hoy un concepto criterial. Pero atravesó, podríamos decir, una breve fase diferente.

Conceptos morales

Los conceptos morales son conceptos interpretativos. Esta afirmación tiene gran significación para la filosofía moral y política. Se ofrece a explicar, por ejemplo, por qué es errónea la idea popular de que los filósofos pueden proveer un “análisis” de la justicia, la libertad, la moral, el coraje o el derecho que sea neutral en cuanto al valor o la importancia sustantivos de estos ideales. Y respalda la opinión que sostuve en el sentido de que la “metaética” es un proyecto mal concebido. Sería prudente, por lo tanto, considerar con cierta extensión cómo podría oponerse resistencia a esta fuerte afirmación.

Políticos y filósofos discrepan acerca de los ejemplos de injusticia. No piensan que cuestiones como la de si un impuesto progresivo a los ingresos es injusto sean periféricas o fronterizas como puede serlo la de si un hombre que está perdiendo el pelo ya es o no calvo. Un bando estima que el impuesto progresivo a los ingresos es una firme exigencia de justicia,

mientras que el otro lo califica lisa y llanamente de injusto. Una vez que advierten lo diferentes que son sus criterios, ninguno de los dos siente la tentación de aceptar que su desacuerdo no es genuino. Así pues, parece plausible, como conclusión interpretativa, suponer que la justicia y otros conceptos morales son interpretativos.

Podría objetarse, sin embargo, que a pesar de estos hechos superficiales la justicia es, no obstante, un concepto criterial, porque en algún nivel elevado de abstracción la gente sí concuerda en torno de los criterios correctos. Pero ¿cuán elevado es ese nivel? En su tratado, John Rawls dice que quienes discrepan acerca de la justicia coinciden empero "en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social".[10] Dista de ser evidente, empero, que las personas se pongan de acuerdo sobre los criterios incluso en ese nivel muy abstracto. En algunos lugares del mundo, por ejemplo, es popular la idea de que las instituciones políticas son injustas cuando, al no investir de autoridad y preferencia a los sacerdotes, omiten el respeto debido a Dios. Esa opinión no objeta que se hagan distinciones arbitrarias sino que no se hagan las necesarias, y la queja no contiene ninguna afirmación sobre la distribución apropiada de las ventajas creadas por la vida social.

No es obvio que podamos encontrar alguna forma verbal, por abstracta que sea, que describa un consenso entre aquellos que a nuestro entender comparten el concepto de justicia. Pero aun cuando pudiéramos, ese consenso no describiría un procedimiento decisorio para identificar la justicia o la injusticia. Al contrario, se limitaría a señalar nuevos desacuerdos aparentes, cuya naturaleza de desacuerdos genuinos tendría entonces que explicarse. Si aceptáramos, por ejemplo, la sugerencia de Rawls, tendríamos que identificar criterios que todas las personas que discrepan acerca de la justicia aceptaran para determinar qué distinciones son "arbitrarias" y qué es un equilibrio "debido" de ventajas. Esos criterios no existen.

Podríamos intentar por otro camino, y decir que las personas que discrepan acerca de la justicia comparten en realidad criterios de aplicación, porque están de acuerdo en las conexiones entre aquella y un juicio moral más básico. Los desacuerdos sobre lo que es justo e injusto, cabría decir, son en realidad desacuerdos sobre qué tipos de instituciones políticas son buenos o malos, o sobre cómo deben o no deben comportarse los funcionarios u otras personas. Conforme a este punto de vista, podríamos en rigor prescindir del concepto de justicia y argumentar directamente sobre las instituciones que deben o no establecerse o, de ser ya existentes, deben o no desmantelarse. Esta solución tiene una dificultad evidente: la gente tiene razones para pensar que las instituciones deben o no existir que no son razones de justicia. De modo que no podemos tratar todos los argumentos sobre si los funcionarios deben abolir el impuesto progresivo a los ingresos como argumentos sobre la justicia de esa institución, y dista de ser obvio que podamos explicar qué elementos distintivos tienen los

argumentos específicos en los que pensamos sin reintroducir el concepto de justicia. Al contrario, parece imposible hacerlo. Pero hay una dificultad aún más fundamental y pertinente: la estrategia da por resuelta la cuestión central, porque supone que los muy abstractos conceptos morales de bondad, maldad, deber y lo que debe o no debe hacerse son en sí mismos conceptos criteriales.

Hagamos a un lado por el momento, entonces, conceptos morales complejos como el de justicia y preguntémonos si *algunos* de nuestros conceptos morales, incluidos los más generales y abstractos, pueden ser entendidos como criteriales. A primera vista, ninguno puede verse así. Es palmario que las personas que están en desacuerdo sobre lo que es bueno o lo que debe suceder no comparten criterios decisivos para zanjar esos desacuerdos.[11] ¿Podemos decir que, pese a todo, esos conceptos son criteriales porque la gente está efectivamente de acuerdo en que algo debería hacerse cada vez que hay una razón autoritativa o categórica para hacerlo? No, con esto solo alejamos un poco más el problema; no mucho más, por otra parte. Las personas discrepan sobre los criterios correctos para decidir cuándo algo es una razón categórica o autoritativa para la acción. Tampoco serviría tratar de especificar criterios compartidos por medio de las consecuencias: decir, por ejemplo, que la gente comparte el concepto de bondad porque está de acuerdo en que algo que es bueno debe promoverse o protegerse. O que si una acción es incorrecta, quien actúe de esa manera debería ser criticado o castigado. La gente ni siquiera concuerda con respecto a esas proposiciones —cualquier acuerdo aparente desaparece cuando preguntamos qué tipo de promoción, protección, crítica o castigo se requiere— y, desde luego, no comparte los criterios para decidir qué cosas deben protegerse, promoverse o castigarse. Por lo demás, hay muchas razones para promover algo al margen de su bondad y para criticar a alguien al margen de su maldad; como en el caso de la justicia, no hay manera de especificar qué tienen de distintivo las razones morales de la promoción o la crítica sin utilizar un vocabulario moral.

Parece una causa perdida, entonces, el intento de explicar el acuerdo o desacuerdo sobre lo que es correcto o bueno mediante el tratamiento de esos conceptos como criteriales. Sin embargo, hemos señalado otra posibilidad: tal vez podamos tratar estos conceptos abstractos como conceptos de clase natural y no como criteriales. Voy a explicarme. Algunos filósofos morales creen que hay una propiedad distintiva de la bondad —una propiedad que aparece en lo que ellos llaman inventario real del universo— y que el argumento moral, en consecuencia, tiene que ver con dónde encontrarla. Algunos de ellos suponen que se trata de una propiedad "no natural" —un asunto de "morones"— que al menos ciertos seres humanos pueden percibir gracias a una facultad de intuición. Otros suponen que es una propiedad "natural" que percibimos a la manera común y corriente. En el capítulo IV expuse mis razones para rechazar ambos puntos de vista y la hipótesis del impacto causal sobre la que se basan, pero acaso sería útil volver a los problemas que plantean.

En sustancia, ambas versiones abordan los conceptos morales como conceptos de clase

natural. Conforme a esa perspectiva, la bondad es como la leonidad. Decimos que un animal es (o no es) un león porque tiene (o no tiene) la propiedad (sea cual fuere) que define la naturaleza esencial del león. La mayoría de la gente que lo dice no tiene idea de cuál es la propiedad y, por lo tanto, tal vez discrepe en cuanto a si tal o cual animal es un león. Así, según este nuevo relato, la gente puede razonablemente decir que el capitalismo es (o no es) bueno porque tiene (o no tiene) la propiedad (sea cual fuere) que define la esencia de la propiedad natural o no natural de la bondad. Quienes lo dicen no se pondrán de acuerdo en cuál es esa esencia. Discrepan en torno de si es una propiedad natural o no natural y, de ser lo primero, qué propiedad natural es. Pero, de conformidad con esta nueva estrategia, eso no significa que su desacuerdo sobre la bondad del capitalismo no sea genuino.

La nueva estrategia fracasa, sin embargo, porque las personas solo pueden compartir un concepto de clase natural cuando tienen una amplia coincidencia sobre los objetos que se incluyen en él. Supongamos que usted y yo estamos de acuerdo en que hay alguna propiedad esencial que define qué animal es un león, pero discrepamos no solo en lo referido a cuál es esa propiedad esencial sino también, y de manera consistente, en lo concerniente a cuáles de los animales de nuestros zoológicos y libros ilustrados son leones. Eso sugeriría que usamos "león" para referirnos a animales completamente diferentes y que nuestro desacuerdo sobre la bestia de Piccadilly es, después de todo, espurio. Nuestro desacuerdo alrededor de un caso particular solo es real si en otros aspectos concordamos, en líneas generales, cuando se nos convoca a identificar leones. Los filósofos del lenguaje explican este fenómeno en términos históricos: la historia ha asociado el nombre "león" a una clase zoológica específica, de manera que cuando la gente supone que "eso" tiene una naturaleza esencial, se refiere al tipo de animal al que se ha llamado por ese nombre.[12] Esta explicación presupone una convergencia, no en los criterios sino en los ejemplos: aunque las personas puedan usar criterios diferentes para decidir qué es un león, concuerdan mayormente, al menos una vez que se conocen los otros hechos pertinentes, acerca de qué animales son leones. Pero no concordamos coherente y mayormente sobre qué objetos o personas son buenos o qué actos son incorrectos. Estamos lejos de hacerlo. El acuerdo sobre los paradigmas es lo bastante grande para permitirnos decir que estos conceptos morales se comparten. Pero ese acuerdo mínimo deja al margen una multitud de casos cruciales en los cuales el desacuerdo persiste aun después de haberse alcanzado una coincidencia en todos los demás hechos pertinentes.

Debemos aceptar, entonces, que los conceptos morales son interpretativos. Pero aquí hay un último intento de evitar esa conclusión. "Deberíamos aceptar el muy abstracto vocabulario de la moral —los conceptos de bondad y de lo que tenemos el deber de hacer— como conceptos primitivos, conceptos que no pueden definirse en términos de otra cosa. Todos sabemos muy bien lo que significa decir que algo es bueno o correcto o que alguien debe hacer algo, aun cuando no podamos definir esos conceptos mediante la fijación de tests en los que todos estemos de acuerdo. Así como todos sabemos lo que queremos decir con 'amarillo', y

podemos en consecuencia discrepar sobre qué frutas son de ese color, todos sabemos lo que queremos decir cuando decimos que algo es bueno, y podemos en consecuencia discrepar sobre si el triunfo del capitalismo es bueno." Este argumento final también fracasa. Todos sabemos, desde luego, lo que queremos decir cuando decimos que algo es bueno o debe hacerse. Nuestra pregunta es: ¿qué hace que sea verdad que todos queremos decir lo mismo? No basta con decir que todos creemos que es así. Debemos explicar cómo podemos tener razón. Supongamos que queremos decir lo mismo con "amarillo" porque los objetos que identificamos como de ese color son los mismos, y cuando discrepamos creemos poder explicar por qué con la referencia a la luz o el aparato perceptivo. Pero eso no es cierto en el caso de los conceptos morales. Debería agregar que como los conceptos morales son interpretativos, es un error decir que no pueden definirse. Como ya veremos, la filosofía moral y política es en gran parte un esfuerzo por definirlos. Deberíamos decir, antes bien, que como cualquier definición de un concepto moral es un fragmento de interpretación moral, cualquier definición útil será inevitablemente controvertida.

¿Relativismo?

¿Representan estos argumentos la amenaza de un nuevo relativismo? Las prácticas que utilizan los conceptos de justicia, honestidad y los restantes que califiqué de interpretativos varían de lugar en lugar. Consideramos la discriminación racial o de género como un ejemplo paradigmático de injusticia; otras culturas estiman que la justicia permite o, en verdad, hasta exige esa discriminación. ¿No se deduce de ello que la mejor interpretación de esas prácticas variaría en consonancia, de manera tal que la mejor concepción de lo exigido por la justicia en Toledo podrá no ser la mejor concepción en Teherán? Acaso nos inquiete la posibilidad de que, si la justicia es interpretativa, una persona perteneciente a una cultura que practica la discriminación sistemática contra las mujeres no cometa un error cuando dice que esa discriminación no es injusta. Quizá pensemos que su interpretación es correcta para las prácticas de su comunidad. Los paralelos con la práctica jurídica parecerían tal vez sugerirlo así. La práctica jurídica es diferente en diferentes comunidades políticas, y también lo son, por supuesto, los derechos y deberes jurídicos de las personas. Si la justicia es un concepto interpretativo, ¿por qué no habría de ser la afirmación anterior también cierta con respecto a ella?

Tenemos un problema antecedente aun en la comprensión de esa amenaza. ¿Por qué deberíamos suponer que las diversas prácticas que difieren tanto alrededor del mundo son en su totalidad prácticas construidas en torno del mismo concepto: el de justicia? En la mayoría de esos lugares, la palabra inglesa *justice* no se usa; suponemos que entre las prácticas de la gente hay prácticas de justicia porque suponemos que alguna de las palabras utilizadas por

ella invoca el valor que nosotros invocamos con aquel término. (Aunque esas personas usen efectivamente una palabra parecida a “justicia” hacemos, desde luego, el mismo supuesto.) Pero si estas prácticas son en realidad tan diferentes, ¿cuál es la justificación de la traducción? ¿Por qué no deberíamos decir, más bien, que esas personas carecen por completo del concepto de justicia?

De modo que la amenaza presupone una similitud estructural lo bastante grande para justificar el supuesto de que su concepto es nuestro concepto. Las personas en cuestión deben llamar muchos de los actos que nosotros juzgamos injustos mediante la palabra que traducimos como “injusto”, y deben suponer que su designación tiene consecuencias bastante similares a las que nosotros reconocemos cuando calificamos algo de injusto. De lo contrario, nuestra traducción estaría equivocada. (Cotéjese con el examen de la traducción radical en el capítulo VII.) Esas similitudes estructurales, que nos es menester advertir aun para plantear la amenaza, también la disuelven. Podemos considerar como errores una gran proporción de las afirmaciones sustantivas que otras culturas hacen sobre la justicia; lo hacemos cuando suponemos que la mejor justificación asequible de los paradigmas de atribución y respuesta que compartimos justifica el rechazo de dichas afirmaciones. Debemos juzgar por nuestra cuenta qué justificación de esos paradigmas y estructuras compartidos es adecuada, y no lo será ninguna que apruebe la discriminación de género. Aquellas otras culturas comparten el concepto de justicia con nosotros, pero —es al menos razonable que lo supongamos así— lo malinterpretan profundamente. No hay relativismo en esta historia: solo error de parte de aquellas.

¿Qué pasa si nuestro ejercicio de traducción fracasa? No encontramos en una comunidad lingüística una palabra que podamos traducir sensatamente por “justicia”, y llegamos a la conclusión de que esa comunidad carece del concepto. Sigue siendo cierto que el comportamiento de sus miembros puede ser profundamente injusto: para actuar injustamente no hace falta tener el concepto de justicia. Tampoco hay relativismo en esta otra historia.

¿Por qué es diferente el derecho? ¿Por qué no decimos que las naciones que han sancionado regulaciones de zonificación diferentes de las nuestras han malentendido el concepto de derecho, de manera que, en contra de lo que creen, en realidad es tan ilegal demoler edificios georgianos allí como aquí? Porque cualquier concepción plausible del derecho y la justicia debe suponer que las decisiones locales tienen para establecer lo que exige el derecho una fuerza de la que carecen para establecer lo que es justo o injusto. Diferentes teorías jurídicas entienden la fuerza de las decisiones locales de diferente manera, pero cualquier teoría competente atribuye a esas decisiones mucha mayor fuerza en el derecho que en la moral. Aun cuando entendamos que el derecho es una rama de la moral —como lo sostendré en el capítulo XIX—, debemos aceptar esta distinción indispensable entre esa rama y el resto del dominio.

Desacuerdo sobre la verdad

He sugerido que la mejor manera de abordar muchos de los conceptos que ocupan a los filósofos —no solo los conceptos morales y políticos, sino los que son para ellos un desafío en otros aspectos— es considerarlos interpretativos. Las disputas en torno del concepto de verdad parecen perennes entre los filósofos. ¿Es este concepto, tal como aparece en sus teorías y controversias, un concepto interpretativo? Discrepamos, sin ninguna duda, acerca de lo que es la verdad y lo que es verdadero. Algunas de esas discrepancias son filosóficas: estoy en desacuerdo con algunos escépticos externos en cuanto a la posibilidad de verdad de los juicios morales. Y está claro que la gente discrepa acerca de la verdad en miles de aspectos más mundanos, y todo el tiempo: sobre si es cierto que Cleopatra durmió con César, o que el universo comenzó con un gran estallido, o que Glendower era un simplón, o que la invasión de Iraq fue inmoral. Si estas diversas discrepancias filosóficas y más mundanas son genuinas, como en rigor parecen serlo, la gente, filósofos incluidos, debe compartir entonces un concepto de la verdad. Pero ¿lo comparte? ¿Cómo?

Era hora de que planteara estas preguntas. En la primera parte sostuve que las afirmaciones morales pueden ser objetivamente verdaderas. En esta parte he sostenido, en líneas más generales, que los juicios interpretativos pueden ser verdaderos. He intentado enunciar las condiciones de verdad de esos juicios y las diferencias que las separan de las condiciones de verdad de las afirmaciones científicas. Mi tema ha sido todo el tiempo la verdad. Pero si los escépticos externos y yo no compartimos un concepto de verdad, estas prolongadas discusiones han sido una tontería, tan ilusorias como el seudoacuerdo que teníamos en lo referido al banco. En el capítulo VII dije que quienes se rehúsan a calificar de “verdaderos” los juicios interpretativos podrían utilizar en su reemplazo algún otro término, quizá “sumamente razonables” o “sumamente aceptables”. Pero ¿tengo derecho a decir que en ese caso estarían usando el mismo concepto?

Un punto de vista hoy popular argumenta que la verdad es una idea primitiva que no puede definirse.[13] Pero (como vimos en el caso de la bondad) así no se da una respuesta útil a las preguntas recién formuladas. Es preciso que nos preguntemos si los filósofos y otras personas comparten el mismo concepto primitivo. No comparten los criterios para aplicarlo: para decidir si “verdadero” puede utilizarse con propiedad para calificar proposiciones en algún dominio específico, como la moral o la matemática. Tal vez se pongan de acuerdo en lo que Crispin Wright ha llamado “perogrulladas” sobre la verdad: que la proposición de que la nieve es blanca solo es verdadera si la nieve es blanca, por ejemplo, o que una proposición es verdadera si informa con exactitud “la verdad verdadera” de los hechos.[14] Pero estas perogrulladas no resultan en procedimientos decisorios para responder a las preguntas que

plantean. Los filósofos no se ponen de acuerdo acerca de qué tipos de hechos hay.

Hace un momento distinguí los usos mundanos de los usos filosóficos del concepto de verdad. Si observamos solo los primeros, tal vez nos tiente lo que se ha dado en llamar teoría "deflacionaria" de la verdad.[15] En términos aproximados, esta sostiene que afirmar que una proposición es verdadera no es más que repetir la proposición. Calificar de verdadero que Sam es calvo, que el agua corre cuesta bajo o que la tortura gratuita es mala es solo decir que Sam es calvo, que el agua corre cuesta abajo o que la tortura gratuita es mala. Podríamos decir, por tanto, que en tales contextos la verdad funciona como un concepto criterial, porque todos concordamos en un procedimiento decisorio: que si las cosas son como un enunciado afirma que son, es correcto entonces calificar de verdadero ese enunciado. Los conceptos mismos que utilizamos para enunciar cómo son las cosas pueden ser criteriales, interpretativos o de clase natural: los tres tipos aparecen en estos ejemplos. Pero cabría pensar que la verdad misma sigue siendo criterial.

No podemos, sin embargo, tomar esta visión del concepto de verdad tal como se lo expone en las controversias filosóficas sobre la verdad: por ejemplo, en la que debate si las afirmaciones morales pueden ser verdaderas (o, en rigor, si la teoría deflacionaria de la verdad es correcta). En el uso mundano, cualquier preocupación por la naturaleza de la verdad desaparece tan pronto como entendemos su redundancia. No hace falta que nos preocupemos por lo que la verdad es: solo nos interesan el cuero cabelludo de Sam, el comportamiento del agua y si la tortura gratuita es mala. Pero en los contextos filosóficos la verdad sigue siendo el centro de la atención: no podemos transferir nuestra inquietud por su naturaleza a la inquietud por alguna otra cosa. Es correcto, pero completamente inútil, decir que la frase "los juicios morales pueden ser verdaderos" es verdadera si y solo si los juicios morales pueden ser verdaderos. Lo cierto es que los filósofos discrepan sobre si los juicios morales pueden ser verdaderos porque discrepan sobre lo que es la verdad.

Podemos rescatar los argumentos filosóficos acerca de la naturaleza de la verdad si somos capaces de entender esta última como un concepto interpretativo. En la medida de lo posible, deberíamos reformular las diferentes teorías de la verdad propuestas por los filósofos y tratarlas como afirmaciones interpretativas. Compartimos una enorme variedad de prácticas en las que la búsqueda y la obtención de la verdad se tratan como valores. No consideramos invariablemente bueno decir la verdad y ni siquiera conocerla, pero nuestro supuesto estándar es que ambas cosas son buenas. En esas prácticas, el valor de verdad se entrelaza con varios otros que Bernard Williams llamó en general valores de la veracidad.[16] Entre ellos se incluyen la exactitud, la responsabilidad, la sinceridad y la autenticidad. La verdad también se entrelaza con varios otros tipos de conceptos: notoriamente, el de realidad, pero también los de creencia, investigación, indagación, aserción, argumento, cognición, proposición, enunciado y oración. Debemos interpretar en conjunto todos estos conceptos —la totalidad de la familia de conceptos de verdad—, y tratar de encontrar una concepción de cada uno de

ellos que tenga sentido en función de sus relaciones con los demás y de los supuestos estándar sobre los valores de verdad y veracidad.

Para juzgar las teorías filosóficas conocidas de la verdad habría que preguntar, en consecuencia, hasta qué punto interpretan bien esa gran red de conceptos y prácticas tomados en conjunto. La otrora popular teoría de la correspondencia, por ejemplo, debería verse como un intento de construir concepciones entrelazadas de la correspondencia y la realidad, de manera tal que haya un sentido interpretativo sustancial —no solo perogrullesco— en el tratamiento de la verdad como correspondencia con la realidad. De ser exitosa, esa interpretación de estos conceptos propondría una interpretación también exitosa de los otros conceptos de veracidad: respaldaría las descripciones de Williams del valor de la sinceridad, por ejemplo. De elaborársela de la manera adecuada, explicaría bien, asimismo, la conocida conexión intuitiva entre la verdad y la causación en los dominios a los que se aplicara: a saber, que la proposición de que Júpiter es el planeta más grande es verdadera no solo si, sino porque, Júpiter es el planeta más grande.

Sin embargo, el proyecto de conectar la verdad con la correspondencia ha demostrado ser arduo. Hace falta ingenio, por ejemplo, para mostrar que en la realidad hay algo a lo cual podría considerarse que corresponden una proposición negativa (que César no cenó con Casca en su última noche) o una proposición compleja (si César hubiera cenado con Casca, habría descubierto la conjura). También demostró ser difícil, por otra parte, especificar algún sentido sustancial y apropiado de la correspondencia. ¿Cómo puede considerarse que las proposiciones *corresponden* a algo?

Pero por ahora supongamos (como una mera ilustración, y no porque lo creamos) que estos problemas han sido solucionados o pueden solucionarse.[17] Supongamos que los filósofos pueden producir concepciones de la correspondencia y la realidad que generan en esta algo a lo cual es posible estimar que las proposiciones, incluidas las negativas y las complejas, corresponden. Enfrentamos entonces la siguiente e importante cuestión interpretativa. ¿Debemos considerar que la mejor teoría de la correspondencia (sea cual fuere la que resulte serlo) agota el concepto de verdad? ¿O debemos considerar que la mejor de esas teorías es el producto de aplicar a la ciencia (o a algún otro dominio específico de indagación) una interpretación aún más abstracta de los conceptos y prácticas de la verdad? ¿Una interpretación aún más abstracta cuya aplicación a otros dominios, como la matemática o la moral, pueda producir no una teoría de la correspondencia sino una teoría muy diferente para ese dominio?

Hicimos frente a una cuestión paralela en el capítulo VII, cuando examinamos la popular teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos. Distinguí allí dos puntos de vista. El primero sostiene que esta popular teoría agota la interpretación, de manera tal que en esta última la verdad es siempre un mero asunto de correspondencia con algún estado psicológico, como la intención de un poeta o un legislador. Se deduciría de ello que ninguna

afirmación podría calificarse de verdadera cuando, como ocurre con frecuencia en géneros interpretativos como el derecho y la historia, no hay un estado psicológico que pueda hacerla tal. El segundo punto de vista, rival del primero, sostiene que la teoría de los estados psicológicos solo es válida para ciertos géneros específicos de la interpretación colaborativa, como la interpretación conversacional; es válida para dichos géneros en virtud de la aplicación a ellos de una descripción más abstracta —la llamé explicación del valor— que también se ajusta a una gama más amplia de géneros. Me incliné por este segundo punto de vista. La descripción basada en los estados psicológicos es esclarecedora para algunos géneros pero está fuera de lugar en otros, y la explicación del valor, más abstracta, aclara en cuáles y por qué.

Quiero ahora destacar la misma distinción en relación con las teorías de la verdad. Podríamos, en primer lugar, juzgar que la teoría de la verdad como correspondencia (o alguna rival de ella, como la teoría de la coherencia) agota el concepto de verdad: enuncia las condiciones que cualquier tipo de juicio debe cumplir en cualquier dominio para que se lo considere verdadero. Degradaríamos luego como "no apto para la verdad" cualquier dominio de actividad intelectual aparente en el cual la concepción excluyente elegida de la verdad no tuviera aplicación; ese dominio podría ser, por ejemplo, la matemática o la moral. O podríamos, en segundo lugar, intentar formular algún concepto muy abstracto de la verdad y de las ideas asociadas de realidad, objetividad, responsabilidad, sinceridad y el resto, que nos permitiera construir teorías diferentes y menos abstractas como candidatas a explicar la verdad en los distintos dominios donde las afirmaciones de verdad cumplen algún papel.

Si adoptamos la segunda estrategia, trataríamos las diversas teorías de la verdad propuestas por los filósofos, incluidas la pragmatista y las de la redundancia, la correspondencia y la coherencia, como intentos de aplicar alguna descripción más abstracta de la verdad a un dominio o dominios específicos, al igual que tratamos la teoría de la intención del autor como candidata a ser una teoría de la verdad interpretativa en algunos géneros de la interpretación, y no en todos. Un teórico de la verdad podría entonces afirmar que su teoría favorita propone la mejor aplicación de esta teoría más abstracta a un dominio en particular, como la ciencia, sin pretender con ello que la misma teoría también es exitosa como aplicación de aquella idea abstracta de la verdad a otros dominios.

La primera estrategia, de carácter monolítico, ha disfrutado de popularidad. Los filósofos han propuesto teorías de la verdad que parecen ajustarse bien a la ciencia, y declarado luego que la moral, por ejemplo, no es apta para la verdad porque de acuerdo con dicha teoría no lo es. En la primera parte descubrimos una dificultad fatal de esa estrategia. No podemos entender la tesis según la cual no es verdad que la tortura sea incorrecta salvo como una negación de que la tortura es incorrecta, y de por sí esto significa reivindicar para un juicio moral no solo la aptitud para la verdad, sino la verdad misma. Tampoco podemos entender la más retorcida y misteriosa tesis de que no es verdadero ni falso que la tortura sea incorrecta,

salvo como una reivindicación de la verdad del juicio moral según el cual quienes creen que la tortura es incorrecta están equivocados. Consideramos y desechamos diversas maneras de evitar esa paradoja. Señalamos versiones aparentemente más sofisticadas del escepticismo, incluido lo que llamé estrategia de los dos juegos de lenguaje. Pero estas versiones se van a pique porque no dejan espacio para negar que ningún discurso sea en realidad (o en lo fundamental, o en el nivel explicativo o filosófico) adecuado para la verdad. De modo que la primera de las dos estrategias para las teorías de la verdad termina en un fracaso.

Debemos tomar la segunda estrategia, que tiene ventajas iniciales evidentes. Se ajusta a una gama mucho más amplia de prácticas en las cuales los conceptos de verdad y veracidad desempeñan hoy un papel importante. El regimiento de virtudes reunidas en la idea de veracidad —sinceridad, autenticidad, responsabilidad intelectual y todo el resto— no se limita a los dominios de la ciencia física y la psicología. Estas virtudes son igualmente importantes en la moral, el derecho y otros géneros de interpretación. La primera estrategia está empeñada, en consecuencia, en lo que parece un mal proceder interpretativo: buscar una interpretación que ignore desde el inicio vastos sectores de los datos interpretativos. La segunda estrategia, al contrario, empieza por tomar nota de todos los datos.

Plantearíamos una alegación más convincente en favor de esa segunda estrategia, sin embargo, si pudiéramos presentar una descripción de la verdad de carácter muy abstracto y del nivel más elevado, que fuera posible considerar válida para todos los géneros —de la ciencia, la matemática, la filosofía y el valor— en que las afirmaciones de verdad son habituales. Aunque tal vez eso no fuera absolutamente necesario. Para estudiar la verdad como un concepto interpretativo de vasto alcance quizá bastara con prestar atención a sus diversos paradigmas en diferentes dominios, sin ninguna formulación abstracta general. En este mismo capítulo defendí esa posibilidad en el caso de la justicia. Aun así, sería útil encontrar algún enunciado muy abstracto del concepto de verdad, alguna formulación que fuera independiente de cualquier dominio intelectual y explicara por qué los diferentes criterios para la búsqueda de la verdad en distintos dominios son en su conjunto, con todo, criterios para buscar la verdad.

Ese enunciado tendría que ser aún más abstracto que la teoría del valor de la interpretación discutida en el capítulo VII, porque esta última, que es una teoría de la verdad en la interpretación, tendría entonces que ser vista ella misma como la aplicación de una teoría aún más abstracta de la verdad a todo el dominio interpretativo. Esa teoría extremadamente abstracta de la verdad no podría, empero, ser del todo formal o perogrullesca. Si existe alguna posibilidad de formular una teoría así, tendrá trabajo que hacer: tendrá que ajustarse a nuestras prácticas de búsqueda de la verdad y las prácticas asociadas de veracidad a través de todos los dominios, y justificarlas. Magna tarea, que no sé cómo llevar a cabo.

A continuación, una sugerencia tentativa e incompleta. Podríamos construir una teoría adecuada y de máxima abstracción si tomáramos la indagación y la verdad como conceptos

apareados y entrelazados, de manera que la segunda pudiera caracterizarse provechosamente, tal cual hice en el capítulo anterior, como la meta intrínseca de la primera. Como caracterización más abstracta, podríamos sostener que la verdad es lo que cuenta como la solución excluyentemente exitosa a un desafío de la indagación. Podríamos luego construir especificaciones más concretas de la verdad para diferentes dominios, buscando descripciones más concretas del éxito hechas a la medida de cada uno de ellos.[18] Estas diferentes descripciones encajarían unas en otras. La teoría del valor podría aspirar a ser la descripción del éxito en todo el dominio de la interpretación, mientras que la teoría de la responsabilidad moral que describí en el capítulo VI podría aspirar a ser una aplicación de la teoría del valor al dominio interpretativo más específico de la moral. En el caso de la ciencia se propondría una descripción diferente del éxito y, por lo tanto, de la verdad. La distinción trazada en el capítulo VII —que el éxito investigativo debe definirse por el propósito en la interpretación, pero estar divorciado del propósito en la ciencia— diferenciaría concepciones de la verdad en un nivel muy abstracto, pero estas dos serían concepciones de la verdad vistas desde el nivel de mayor abstracción.

Estas observaciones esquemáticas recuerdan, al menos, gran parte de lo que Charles Sanders Peirce dijo de la verdad.[19] Pero no debemos decir, como dijo Peirce una vez, que la verdad es siempre, o solo, lo que nos permite satisfacer algún deseo que tenemos.[20] Así sucede en algunos casos —cuando la cuestión que nos absorbe es la de qué nos satisfará—, pero no en general. La declaración de Peirce es desatinada porque identifica mal el nivel de su pragmatismo. Lo trata como una teoría de la verdad en competencia con una teoría interpretativa, de la correspondencia, de la coherencia o de algún otro tipo; su pragmatismo parece entenderse mejor como una directiva más abstracta sobre el modo de decidir qué otra teoría más específica es la pertinente para un dominio en particular. Esa lectura extrae el aguijón de una vieja broma, a saber, que el inconveniente del pragmatismo es que no funciona. En manos de Peirce, al menos, estaba destinado a "funcionar" no por sí mismo, sino solo al recomendarnos alguna otra teoría menos abstracta, característicamente no pragmática. Sea como fuere, las prácticas que hacen que los conceptos de verdad sean valiosos en la ciencia excluyen, de manera decisiva, cualquier sugerencia en el sentido de que lo verdadero es en ella lo útil, o lo encantador, o lo intrigante, o lo irónico. Haberlo reconocido representa un importante logro humano.

El escepticismo otra vez

Si vamos a seguir alguna de esas sugerencias, debemos ser capaces de tratar las varias formas de escepticismo interno, incluidas las indeterminaciones que describí en el capítulo V, también como soluciones excluyentemente exitosas a los desafíos presentados por la indagación. Dije

en ese capítulo que (en mi opinión tentativa) las afirmaciones sobre la superioridad relativa de los grandes artistas que trabajan en géneros y épocas muy diferentes representan un error de juicio; según la mejor explicación del valor artístico, señalé, ninguna de esas afirmaciones, incluida la de que dichos grandes artistas son de igual valía, puede sostenerse. Esto es escepticismo interno porque se apoya en una teoría positiva del valor artístico. Podríamos tomar parte de ese mismo punto de vista en relación con el concepto de humor.[21] Tal vez nos parezca descabellado que algo pueda ser realmente gracioso sin haber producido jamás ni siquiera un vestigio de diversión. Y podríamos llegar a la conclusión de que sería un error pretender una verdad objetiva para las atribuciones de humor.

Debemos ver ahora cómo se las arregla ese escepticismo interno con la teoría extremadamente abstracta de la verdad que acabo de esbozar. Tomamos al pie de la letra las afirmaciones de verdad en todos los dominios en que son habituales, y luego preguntamos, como interrogante inicial, si puede entenderse que un dominio en particular está organizado en torno de la indagación. Si lo está, consideramos a renglón seguido si la mejor teoría del éxito en esa indagación respalda, sea en general o en lo que se refiere a algún sector o aspecto de la práctica, el supuesto de que no hay ninguna culminación excluyentemente exitosa de la indagación. Tratamos la cuestión como de carácter sustantivo en el marco de la indagación, razón por la cual el escepticismo en juego solo es interno. Propuse este ejemplo en el capítulo anterior. Un director presencia una nueva puesta en escena de *Hamlet*. Quizá se pregunte: ¿qué interpretación de la obra en su conjunto y de cada parlamento debe servir de guía a cualquier puesta en escena de la pieza, en cualquier momento y cualquier lugar? O acaso se pregunte: dadas mis reacciones a la obra, el reparto y los fondos que tengo a mi disposición, la época y el lugar en que trabajo y las puestas en escena recientes de la pieza por aquí, ¿qué interpretación debe servirme de guía hoy? Según mi punto de vista, por razones que expuse en el capítulo mencionado, la mejor teoría sobre las metas pertinentes de una nueva puesta en escena de un clásico muestra que no hay una respuesta excluyentemente correcta a la primera de estas preguntas. Pero la misma teoría podría sostener que hay, en efecto, una respuesta excluyentemente correcta a la segunda pregunta, aun cuando nuestro director no tenga certeza alguna acerca de cuál es. Puedo estar equivocado, desde luego, con respecto a las metas pertinentes de una nueva puesta en escena de un clásico, en cuyo caso mis puntos de vista sobre las respuestas correctas también lo estarían. Aquí todo es sustantivo y, por tanto, todo está en juego.

Verdad y método

Nuestro enfoque es diferente en otro aspecto crucial. Las descripciones más convencionales trazan una nítida línea entre las teorías de la verdad, que se pretenden válidas en todos los

dominios, y las teorías de la metodología investigativa apropiada, que deben diferir, claro está, en función del tema. Nuestro enfoque, al contrario, solo reconoce diferencias de grado en la abstracción entre los dos tipos de teorías. Comenzamos con una descripción casi formal y sumamente abstracta del concepto de verdad: el éxito único en la indagación, por ejemplo. Cuando aplicamos esa descripción casi formal de la verdad a dominios específicos, producimos teorías más concretas que, en virtud de una mayor especificación, se funden para constituir manuales metodológicos independientes para cada dominio y subdominio. Por ejemplo, si tomamos alguna forma de la teoría de la correspondencia como el fruto más concreto de la aplicación de esta muy abstracta formulación a las ciencias físicas, esa teoría más concreta ya propondría los rudimentos de una teoría del método científico: limitar las evidencias de las proposiciones sobre el mundo físico a lo que es plausible considerar directa o indirectamente causado por hechos que hagan verdaderas esas proposiciones, por ejemplo. Cada descripción o especificación más detallada del método científico —una teoría especial para la física de las partículas o para las ciencias biológicas, pongamos por caso— también sería una especificación más detallada de una teoría de la verdad.

Esa progresión de la verdad al método es igualmente válida para los dominios de la interpretación. No hay una ruptura nítida, sino únicamente una diferencia en el grado de abstracción, entre una teoría de la verdad para un género interpretativo y una teoría más detallada que defienda alguna afirmación sobre la solidez del método en ese género. En la interpretación literaria, una teoría de la verdad basada en los estados psicológicos es una versión más abstracta del punto de vista particular de algún crítico sobre la manera de leer "Entre escolares". En el capítulo VI destaqué la distinción entre verdad moral y responsabilidad moral. Pero también dije que el razonamiento interpretativo exigido por la responsabilidad moral es nuestra mayor esperanza de alcanzar la verdad moral. Puedo ahora expresar de manera un tanto diferente la conexión. Nuestra teoría de la responsabilidad moral debe ser una especificación adecuadamente concreta de nuestra teoría de la verdad moral, y cualquier escepticismo acerca de la posibilidad de la verdad en alguna clase de juicio moral debe ser el fruto del ejercicio de la responsabilidad moral. Esto es solo otra manera de volver a entonar lo que a esta altura es una canción familiar en estas páginas. Cualquier escepticismo moral genuino debe ser un escepticismo interno. Pero ahora llegamos a esa conclusión por otro camino: por medio de un estudio de la mejor concepción de lo que es la verdad para la moral.

Nada en este argumento insinúa siquiera que la verdad dependa jamás de nosotros, posibilidad ya excluida por la formulación más abstracta de la verdad como éxito en la indagación. No hay nada opcional, descolorido, mínimo o quietista en el tipo de verdad que afirmamos para uno y otro dominio. Tampoco mantenemos un diálogo de sordos en nuestras discusiones filosóficas sobre la verdad. Realmente discrepamos.

Al menos desde que Platón identificó el problema en el *Menón*, los filósofos se han

preocupado por lo que llaman la paradoja del análisis. Para analizar conceptos familiares —verdad, causación, justicia y el resto—, se proponen decirnos lo que significa cada uno de ellos. Pero si lo logran, como se trata de nuestros conceptos, solo nos dicen entonces lo que ya sabemos. De ello se sigue que si un análisis es correcto, no es informativo. La idea de los conceptos interpretativos disipa la paradoja. Una concepción exitosa de un concepto interpretativo es, en efecto, algo nuevo.[22]

Conceptos ligeros y conceptos densos

Volvemos al argumento principal. He dicho que conceptos morales como los de justicia, honestidad, traición y amistad son interpretativos: para explicar el acuerdo y el desacuerdo en los distintos casos, no buscamos los criterios compartidos de aplicación, sino que suponemos prácticas compartidas en las que figuran esos conceptos. Elaboramos concepciones de estos por medio de la interpretación. Suponemos que aun los conceptos morales más abstractos —el de lo que es bueno y el de lo que debemos hacer— son interpretativos: no tenemos otro modo de explicar cómo es que son genuinas las disputas sobre lo bueno o lo correcto.

Pero quizá la idea de interpretación no se ajuste con facilidad a estos conceptos morales muy abstractos. Tiene evidente sentido tratar nuestros desacuerdos sobre la amistad —si hay que criticar a una persona por dar a la policía pruebas que incriminan a un amigo— como reflejos de diferentes interpretaciones de esta. Sin embargo, parece extraño pensar de esa manera la bondad y el deber: extraño pensar que un argumento sobre si tenemos la obligación de ayudar a las personas sumidas en la pobreza es un argumento sobre la mejor interpretación de lo que es la obligación. La diferencia refleja el hecho de que cuando estamos en desacuerdo acerca de la aplicación de conceptos morales muy abstractos —acerca de lo que alguien debería hacer en ciertas circunstancias, por ejemplo—, interpretamos un gran conjunto abierto de prácticas y no una práctica más reducida y concentrada.

Bernard Williams dio los calificativos de “denso” y “ligero” a dos familias de conceptos morales y consideró fundamental la diferencia entre ellas. Caracterizó como conceptos ligeros las ideas de corrección e incorrección moral y de lo que se debe y no se debe hacer, porque son vehículos muy abstractos de encomio o desdoro que pueden asociarse a una gama casi ilimitada de acciones o estados de cosas. De casi todas las acciones humanas podemos inteligiblemente decir que, desde el punto de vista moral, son obligatorias o incorrectas. Los conceptos morales densos, por su parte, mezclan el elogio o el desdoro que proponen con descripciones fácticas más concretas. “Valiente”, “generoso”, “cruel” y “confiable” son conceptos densos: cada uno de ellos elogia o condena un tipo particular de comportamiento, al tiempo que lo describe. De modo que cada uno de los conceptos densos solo puede razonablemente aplicarse a cierto tipo de acto, un acto, cabría decir, que es candidato a ese

tipo específico de encomio o condena. Es al menos inteligible, aunque descabellado, decir que los actos caritativos son moralmente incorrectos. Ni siquiera es inteligible (excepto, tal vez, en un contexto muy especial) decir que los actos caritativos son cobardes.

Algunos filósofos han malinterpretado la distinción entre conceptos morales ligeros y densos: unos subestimaron su importancia y otros la exageraron. Ciertos filósofos han hecho hincapié en un análisis para desestimarla. Dicen que un concepto denso como el de cobardía debería entenderse como un híbrido: combina un concepto criterial directo, solo compartido por quienes siguen los mismos criterios para identificar actos de cobardía, con una carga emocional, a saber, que una conducta así es incorrecta.[23] Este es un grave error. Los conceptos densos no pueden diseccionarse para revelar un concepto criterial de base.

No es cierto que todos estemos de acuerdo en la conducta que fácticamente se describe como "cobardía" y solo discrepemos respecto de si la desaprobamos y cuánto. Tampoco es posible diseccionar esos conceptos suponiendo que la "cobardía" es un compuesto de algún otro concepto descriptivo (¿cuál podría ser?) y una carga emocional negativa. El hecho de que a alguien se lo califique con propiedad de valiente —o de falto de tacto, cruel o generoso— no depende simplemente de cómo ha actuado sino también de un juicio acerca de la valencia moral de su acto. Para decidir qué significan la valentía, el tacto, la crueldad o la generosidad —qué actos se describen con propiedad en estos términos—, es menester la interpretación: lo que una persona considera valentía o tacto otra lo llama temeridad o deshonestidad.[24]

Otros filósofos estiman que la distinción marca divisiones importantes dentro de la teoría moral. Williams, por ejemplo, sostuvo que solo es posible el conocimiento moral de los conceptos densos, porque solo ellos están lo bastante inmersos en las prácticas de una comunidad y abrevan en ellas su significado, para permitir a sus miembros afirmar que los conocen.[25] Muchos filósofos contemporáneos se autocalifican de "teóricos de la virtud" porque hacen hincapié en la importancia de ciertos conceptos densos. De esa manera esperan distinguir su enfoque general de la perspectiva de los filósofos morales, más numerosos, que proponen teorías generales de los conceptos ligeros: los kantianos, por ejemplo, que defienden una descripción formal del deber moral, y los consecuencialistas consagrados a definir lo bueno que la moral siempre nos exige perseguir. De hecho, sin embargo, ambos tipos de conceptos están tan interrelacionados y son tan interdependientes en sus funciones que ninguno de los dos puede considerarse más fundamental, más central o más vinculado al conocimiento que el otro. Difícilmente podríamos tener uno sin otro. Utilizamos los conceptos ligeros como conclusiones, para informar sobre juicios morales globales, pero proponemos poco y nada en lo que se refiere a alegaciones para fundar esos juicios. Los conceptos más densos a menudo proporcionan la alegación que los conceptos ligeros presuponen pero no hacen.

La distinción no es polar sino de grado: los conceptos morales tienen diferentes grados de densidad y cada uno tiene diferentes grados en diferentes contextos. En muchas circunstancias, el hecho de recordarle a una persona una promesa que hizo significaría mucho más en calidad

de alegación sustantiva que acusarla de traición, pero en otras circunstancias significaría menos. Los conceptos de virtud se cuentan entre los más densos de los conceptos morales, pero también difieren en densidad. Decir que alguien es generoso o está lleno de tacto es sin duda más informativo que decir que es una persona buena o virtuosa, pero menos informativo que decir que es puntilloso. De ordinario se atribuye el carácter de ligeros a los conceptos de deber y obligación, pero son más densos que el concepto de lo bueno o lo no permisible; el hecho de declarar que alguien tiene un deber o una obligación señala al menos un tipo general de alegación en favor de la exigencia que encarna: sugiere una promesa, un compromiso o alguna responsabilidad especial de rol o estatus. Los conocidos conceptos de la moral política también varían en densidad. La caracterización de un sistema impositivo como injusto dice más que la mera declaración de que es moralmente objetable, pero menos que la calificación de opresivo.

Ni los conceptos densos ni los conceptos ligeros son más centrales o importantes unos que otros para la moral: los dos tipos forman parte de un único sistema que sería irreconocible sin ambos. En algunas oportunidades, el lenguaje, la práctica o el contexto hacen más natural decir que un acto es lisa y llanamente incorrecto en vez de decir que es traicionero, desconsiderado, cruel, deshonesto, indecente, mezquino, irrazonable, vil, indigno, inequitativo o despectivo, o que una persona tiene buen carácter en vez de calificarla de generosa, valerosa, noble o abnegada. En otras oportunidades parecerían más naturales las acusaciones o afirmaciones más concretas. En uno u otro caso, juicios más concretos o más abstractos esperan entre bastidores, aunque quizá nunca hagan su aparición. De ordinario es inútil calificar un acto de irrazonable o falto de tacto sin sugerir que por esa razón, al menos hasta cierto punto y en algún aspecto, también es incorrecto. Habitualmente es engañoso decir que algo es incorrecto o alguien es malo sin suponer que hay alguna descripción más informativa que empiece al menos a decir por qué es incorrecto o es malo. Los conceptos concretos y abstractos tienen en su totalidad papeles que cumplir e intercambiar en el repertorio de la moral.

La flexibilidad aportada por conceptos morales de diferente densidad es útil en diversos aspectos. Los conceptos cuya densidad difiere nos permiten, *pro tanto*, distinguir consideraciones parciales de juicios globales, por ejemplo. Podríamos decir que si bien una persona actuó con crueldad en una ocasión, era correcto hacerlo así en ese momento. O que si bien lo que hizo fue egoísta, tenía derecho a hacerlo, de modo que nadie tiene derecho a quejarse. (En el capítulo VI examiné si el conflicto en materia de valor que estas afirmaciones podrían sugerir es genuino.) Los conceptos más ligeros son particularmente apropiados cuando queremos enunciar conclusiones morales acerca de casos difíciles o en un equilibrio casi perfecto. Tal vez quisiéramos decir, por ejemplo, que si bien la persona que no denuncia un delito grave cometido por un amigo hace lo correcto, no sería traicionera si lo denunciara. Los conceptos ligeros también son útiles cuando queremos contrastar las razones morales con otros tipos de razones que podemos llegar a aducir en alguna oportunidad. En tales circunstancias no

es necesario especificar nuestras razones morales con mayor detalle: "¡Sé que esto es incorrecto, pero no puedo resistirme!".[26] En todos estos aspectos, y muchos otros, las distinciones que trazamos entre conceptos morales más o menos concluyentes y más o menos informativos reflejan y facilitan nuestra experiencia moral.

Así las cosas, no es un obstáculo para una comprensión interpretativa de la moral y el razonamiento moral el hecho de que algunos de los conceptos más ligeros en que los filósofos morales modernos han centrado con más insistencia la atención —los de corrección o bondad — no sean tan patentemente interpretativos como los conceptos más densos. Funcionan, en efecto, como interpretativos —de otra manera no podríamos usar su vocabulario en nuestros desacuerdos, como claramente lo hacemos—, pero la interpretación que exigen debe concentrarse, al menos en primera instancia, en otros conceptos, porque los conceptos más ligeros extraen conclusiones pero por sí mismos no sugieren mucho en términos de argumentos. Cuando hace falta un argumento, interpretamos los conceptos más densos, incluidos los que entre ellos son relativamente más ligeros, como las ideas de lo que es razonable y lo que es justo, con el fin de encontrar fundamentos para rescatar las conclusiones menos guarnecidas que proponemos en los conceptos muy ligeros que usamos en primer término.

Platón y Aristóteles

Como los conceptos morales son interpretativos, tanto el razonamiento moral cotidiano como la alta filosofía moral son ejercicios de interpretación. ¿Nos ayuda esta hipótesis a entender mejor a los influyentes filósofos morales del pasado? Para tratar de responder a esta pregunta, más adelante examinaré los argumentos de ciertos filósofos de distintos períodos. Comienzo aquí con los que creo ejemplos clásicos, obvios y particularmente instructivos de filosofía moral interpretativa.

Platón y Aristóteles construyeron sus teorías morales y políticas alrededor de interpretaciones de las virtudes y los vicios, desde los que consideramos característicamente personales, como la sabiduría, hasta la gran virtud política de la justicia. Sus argumentos eran activamente holísticos. Uno y otro proponían un elaborado argumento interpretativo que se desplegaba en dos etapas significativamente diferentes. Primero, analizaban cada una de las virtudes y los vicios que abordaban, para lo cual construían concepciones de cada uno de ellos que reforzaban y se servían de las concepciones que propiciaban de los otros. Vale decir que mostraban esas virtudes dentro de una red de valores morales que se apoyaban mutuamente. Luego, en una segunda etapa, encontraban interconexiones entre esa red de conceptos morales y la ética.[27] Sostenían que sus concepciones de los valores morales eran correctas porque una vida que exhibe estos últimos entendidos a través de aquellas

concepciones es la mejor calculada para generar un estado del ser, la "eudemonía", que los traductores modernos al inglés suelen llamar *happiness* [felicidad], pero que sería preferible traducir como "una vida buena", la vida que la gente, en su mejor interés, debería tratar de vivir.

Terence Irwin ha sostenido que los argumentos de Sócrates en los primeros diálogos de Platón no eran interpretativos.[28] El primer método socrático supone que una definición exitosa de las virtudes individuales sería reductiva: esto es, que caracterizaría una virtud solo de manera descriptiva. En uno de los diálogos más antiguos, uno de los interlocutores que da pie a las réplicas de Sócrates propone, por ejemplo, una definición reductiva de la valentía: la valentía, dice, es mantenerse firme frente al peligro.[29] El primer Sócrates muestra que todos los intentos de proponerle definiciones reductivas son inadecuados, pero no proporciona una definición reductiva propia. Al contrario, dice reiteradas veces que es incapaz de construirla. El Sócrates de la *República*, por su parte, está muy dispuesto a proponer concepciones de cada una de las virtudes, pero ha abandonado la restricción reductiva para adoptar el estilo interpretativo.

Propone concepciones de la valentía, la templanza, la sabiduría y la justicia según las cuales cada una de estas virtudes es distinta de las demás —rechaza así la anterior idea socrática de que todas son una sola porque el conocimiento las abarca en su totalidad—, pese a lo cual son interdependientes, de manera tal que la definición de cada una incorpora una apelación al valor de otras virtudes. La valentía, por ejemplo, no es lo mismo que la templanza, pero no se la puede definir independientemente de esta. Sin embargo, el gran desafío de la *República*, expresado de diferentes maneras por Trasímaco, en primer lugar, y después por Glaucón y Adimanto, lleva a Sócrates a la segunda etapa de la interpretación que he señalado. Se le pide que encuentre conexiones entre la justicia y la felicidad —entre las virtudes morales reunidas en la primera y la ambición ética de la segunda—, de modo tal que cualquier persona justa deba ser más feliz que cualquier persona injusta.

Platón no se formó sus ideas de justicia y de la vida buena de manera independiente, para descubrir luego su interdependencia. No sostenía que la justicia, como se la entendía de ordinario por entonces, trae la felicidad. Al contrario, negaba que lo que Trasímaco consideraba como felicidad fuera la auténtica felicidad. La concepción platónica de la justicia es asombrosamente contraintuitiva: Platón analiza el concepto para incluir una condición psíquica del agente. Busca una descripción no solo de las acciones sino de la persona justa y, en primera instancia, identifica a esta no como alguien que se preocupa por los otros sino como alguien que vela por la bondad de su propio ser. Es cierto, como debe hacerlo cualquier filósofo que apele a un enfoque interpretativo, Platón trajina para mostrar que su concepción de la justicia no es lo bastante contraintuitiva para que se la vea como una concepción de esa virtud. Procura explicar cómo la promoción ilustrada de uno mismo genera un interés en el bienestar de los otros. Como veremos, muchos otros filósofos, Kant incluido, han seguido en

gran parte la misma estrategia. El argumento de Platón tal vez sea poco convincente —Irwin examina vigorosas objeciones que se le han planteado—, pero está francamente dirigido por una estrategia interpretativa.

El argumento interpretativo de Platón es multidimensional; abarca una descripción de la valentía y la templanza, así como de la justicia y la felicidad. Por otra parte, apunta a concepciones de las virtudes que no son jerárquicas, sino de apoyo mutuo. No comienza con una descripción de la felicidad y moldea su examen de las virtudes para que se ajuste a ella. Al contrario, en un inicio su descripción de la felicidad también es contraintuitiva, y en definitiva solo puede justificarse gracias a su adaptación interpretativa a las virtudes. Difícilmente sea obvio que la felicidad es la disposición del alma: así parecen quedar al margen el placer y los otros componentes conocidos de la felicidad. De modo que Platón debe responder al desafío adicional de mostrar que su descripción de la felicidad es, después de todo, una buena interpretación de lo que la gente suele buscar bajo ese nombre. En consecuencia, debe ampliar aún más la red interpretativa, para incluir la descripción del placer que presenta en el libro 9 de la *República* y más adelante en el *Filebo*.[30] Esa descripción muestra que el placer no es simplemente una experiencia deseada sino una parte indispensable —aunque solo una parte— de una vida buena. Esta notable construcción, exitosa o no, es en su totalidad un paradigma de la moral como interpretación.

La *Ética nicomáquea* de Aristóteles también es una soberbia ilustración del método interpretativo. Para comenzar su descripción de las virtudes, Aristóteles sitúa cada una de ellas como el punto medio entre dos vicios: habremos de entender lo que es la valentía si contrastamos lo que es valiente tanto con lo que es cobarde como con lo que es temerario; lo que significa la templanza, si la contrastamos tanto con la intemperancia, que es una preocupación demasiado grande por los impulsos no racionales en procura de comida, bebida y sexo, como con la insensibilidad, que tiene en demasiado poco esos impulsos, y así sucesivamente. La doctrina del punto medio es un dispositivo interpretativo. La interpretación conceptual intenta con frecuencia defender una concepción determinada de una virtud, como también hace Aristóteles, mostrando que el reconocimiento de esta, así concebida, ayuda a promover algún otro valor. La doctrina del punto medio funciona de otra manera: defiende una concepción determinada de una virtud a través de la construcción de una descripción paralela de esta y de dos vicios reconocidos que, en un principio, quizá parezcan ponerla entre paréntesis.

La representación de la virtud como un punto medio entre dos vicios no es una conclusión interpretativa sino más bien una estrategia para guiar la interpretación: el desafío interpretativo consiste en encontrar una descripción de la virtud que explique su aparente posición intermedia entre los dos vicios. No podemos hacerlo mediante la identificación de una materia prima a lo Ricitos de Oro, de manera tal que la intemperancia tenga mucho de ella; la rusticidad, demasiado poco, y la templanza, justo la cantidad correcta. La templanza es una

virtud y la intemperancia, un vicio, no porque la persona intemperante se complazca más en la vida que la moderada, sino porque se complace en las cosas incorrectas. En consecuencia, solo podemos sostener la estrategia parentética si identificamos las cosas correctas en las cuales complacerse de manera ilimitada y luego aquellas con las que es incorrecto obtener un placer cualquiera (o mucho).

Aristóteles aplicó muchos otros conceptos contiguos en la identificación de esas cosas correctas e incorrectas: el concepto de magnificencia, por ejemplo, que algunos comentaristas consideran de carácter estético, y el concepto ético de brutalidad. El dispositivo parentético es solo una de sus herramientas interpretativas: Aristóteles triangula cada virtud no solo mediante el recurso a algún sentido familiar de un vicio conexo, sino también mediante la apelación a otras virtudes que se cruzan con la estudiada. Así, si bien el hombre valiente no teme lo que teme el cobarde, sí teme —como corresponde— el deshonor y la ignominia. En la descripción de la valentía figuran incluso virtudes que en apariencia no guardan relación alguna, como el orgullo cívico y la responsabilidad: el hombre valiente se mantiene firme, no necesariamente frente a amenazas naturales como la de la muerte en el mar, sino aun en batallas desesperadas en las que combate como ciudadano por su comunidad. Para un ciudadano, el miedo al deshonor "es causado por una virtud; puesto que su causa son la vergüenza y el deseo de algo magnífico —el honor— y la aversión al reproche, que es ignominioso".[31]

El examen que Aristóteles hace de las virtudes individuales corresponde a la primera etapa de la interpretación moral conceptual: se concentra en los conceptos morales. Su examen se enmarca en otro, previo y más general, que presenta la segunda etapa, de carácter ético. Aristóteles comienza con un examen de las virtudes solo después de haber argumentado, primero, que la "eudemonía" consiste en una actividad de acuerdo con la virtud más completa, en una vida completa. El vivir virtuoso es necesario para una vida buena, dice, aun cuando no sea suficiente, porque una vida virtuosa podría ser desbaratada por grandes desventuras, como las sufridas por Príamo en Troya, o por la pobreza. Nadie diría que una vida maldecida por la pobreza o una terrible desventura es una vida buena, aunque sea virtuosa. Pero una persona podría ser rica y afortunada y estar plenamente satisfecha con su vida —podría ser, según la opinión corriente, absolutamente feliz—, y aun así no tener felicidad conforme a la concepción aristotélica, por no llevar una vida de actividad virtuosa.

La conexión trazada por Aristóteles entre las virtudes y la felicidad es interpretativa, al igual que la de Platón. Es multidimensional y de apoyo mutuo, y no jerárquica. Nuestra manera de entender la felicidad —una vida buena— depende de cómo entendamos cada una de las virtudes, lo que a su vez depende de cómo entendamos cada una de las otras. Pero nuestra manera de entender las virtudes también depende de nuestro sentido independiente de lo que es la felicidad. Aristóteles revisa en forma constante su descripción de las virtudes preguntándose si la opinión corriente —en particular la de "los sabios"— aprobaría como

feliz o exitosa una vida vivida de conformidad con la virtud así entendida. (Véase, por ejemplo, su descripción del papel del placer en la felicidad.)[32] Esta última exigencia es otra vuelta más de la tuerca interpretativa, si suponemos que los sabios son jueces particularmente buenos de la virtud por ser ellos mismos virtuosos. Se incurriría en un grave malentendido si se condenara por circular el argumento de Aristóteles, no porque no lo sea en la amplia extensión que cubre, sino porque ese es su logro, no su fracaso.[33]

Debemos señalar, para terminar, una dimensión más de la interpretación a la que Aristóteles atribuye particular importancia. Declara, en efecto, que el proyecto de una mejor comprensión de la felicidad, y por lo tanto de la virtud, no es una indagación teórica, abstracta, sino que apunta a la acción, y sobre todo a la acción política. La *Ética nicomáquea*, dice, es un ejercicio de ciencia política. Es preciso que entendamos la felicidad para poder construir un buen Estado, es decir, un Estado en el cual se permita y se aliente a las personas a vivir una vida buena. Una vez más, esta conexión no es unilateral. Entendemos mejor el buen gobierno al entender mejor la felicidad y las virtudes, que el buen gobierno fomenta. Pero también entendemos mejor las virtudes, y por tanto la felicidad, si pensamos en el otro sentido: al preguntarnos qué cualidades personales contribuyen a la buena ciudadanía en el tipo de Estado que suponemos bueno. La política agrega una tercera etapa al análisis interpretativo de Aristóteles. A la larga, también hará lo mismo en nuestro caso.

TERCERA PARTE

ÉTICA

IX. LA DIGNIDAD

¿ESTÁ CERRADA LA MORAL?

Platón y Aristóteles abordaron la moral como un género de la interpretación. Trataron de mostrar el verdadero carácter de cada una de las principales virtudes morales y políticas relacionándolas unas con otras, y luego con los ideales éticos generales que sus traductores resumieron en la palabra "felicidad". Como dije en el capítulo I, pero ahora recuerdo al lector, utilizo los términos "ético" y "moral" de una manera que acaso parezca peculiar. Los estándares morales prescriben el modo como debemos tratar a los otros; los estándares éticos, el modo como debemos vivir nosotros mismos. Podemos —mucha gente lo hace— tratar los calificativos "ético" o "moral", o ambos, en un sentido más general que suprima esa distinción, de modo tal que la moral incluya lo que yo llamo ética, y viceversa. Pero en ese caso tendríamos que reconocer la distinción que he trazado en algún otro vocabulario, para preguntarnos si nuestro deseo de vivir una vida buena nos da una razón que justifique nuestra preocupación por lo que debemos a los otros. Cualquier vocabulario de ese tipo nos permitiría explorar la interesante idea de que los principios morales deben interpretarse de manera tal que el hecho de ser morales nos haga felices en el sentido al que se referían Platón y Aristóteles.

En este capítulo damos inicio a ese proyecto interpretativo. Aspiramos a encontrar algún estándar ético —alguna concepción de lo que significa vivir bien— que nos guíe en nuestra interpretación de los conceptos morales. Pero hay un obstáculo aparente. Al parecer, esta estrategia supone que entendamos nuestras responsabilidades morales de la manera que mejor nos resulte; un objetivo que, sin embargo, parece contrario al espíritu de la moral, porque esta no debe depender de ningún beneficio que pueda acarrear el hecho de ser moral. Podríamos tratar de refutar esta objeción por medio de una conocida distinción filosófica: la trazada entre el contenido de los principios morales, que debe ser categórico, y la justificación de estos, que podría apelar de manera coherente a los intereses de largo plazo de los agentes a quienes ellos obligan.

Cabría argumentar, por ejemplo, que a largo plazo redunda en beneficio de todos la aceptación de un principio que prohíbe mentir aun en circunstancias en que el hecho de hacerlo pueda satisfacer los intereses inmediatos del mentiroso. Todo el mundo se beneficia cuando todos aceptan una regla privativa de ese tipo, en vez de que cada uno mienta cuando su interés inmediato así lo aconseja. Sin embargo, esta maniobra parece insatisfactoria, porque no creemos que nuestras razones para ser morales dependan siquiera de nuestros intereses a largo plazo. Nos atrae un punto de vista más austero: el de que la justificación y la definición

de un principio moral deben ser independientes de nuestros intereses, incluso a largo plazo. La virtud debería tener su recompensa en sí misma; no necesitamos suponer ningún otro beneficio al cumplir nuestro deber.

Pero ese austero punto de vista fijaría un serio límite a nuestra insistencia en una descripción interpretativa de la moral: admitiría la primera etapa que distinguí en los argumentos de Platón y Aristóteles, pero no la segunda. Podríamos procurar una integración dentro de nuestras convicciones distintivamente morales. Podríamos enumerar los deberes, responsabilidades y virtudes morales concretas que reconocemos y tratar luego de incorporar estas convicciones a un orden interpretativo: una red de ideas que se refuercen unas a otras. Quizá podríamos encontrar principios morales muy generales, como el utilitario, que justifican y a su vez son justificados por esas exigencias e ideales concretos. O podríamos avanzar en el otro sentido: establecer principios morales muy generales que juzguemos atractivos y ver luego si podemos armonizarlos con las convicciones concretas que nos consideramos capaces de aprobar. Pero no podríamos incluir toda la construcción interpretativa en ninguna red más grande de valor; no podríamos justificar o someter a prueba nuestras convicciones morales preguntándonos hasta qué punto estas sirven a otros propósitos o ambiciones diferentes que la gente pueda o deba tener.

Eso sería decepcionante, porque es preciso que en nuestra moral encontremos no solo integridad sino también autenticidad, y esta nos exige eludir las consideraciones característicamente morales para preguntarnos qué forma de integridad moral se ajusta mejor a la manera en que queremos concebir nuestra personalidad y nuestra vida. El punto de vista austero impide esa pregunta. Como reconocimos en el capítulo VI, es improbable, desde luego, que lleguemos alguna vez a una completa integración de nuestros valores morales, políticos y éticos que sintamos auténtica y correcta. Por eso la responsabilidad es un proyecto siempre en marcha y nunca una misión terminada. Pero cuanto más amplia sea la red que podemos explorar, más podremos impulsar ese proyecto.

El punto de vista austero es decepcionante en otro aspecto. Los filósofos se preguntan por qué la gente debería ser moral. Si aceptamos aquel punto de vista, la única respuesta es: porque la moral lo requiere. La respuesta no es obviamente ilegítima. En sus límites, la red de justificaciones siempre es, en definitiva, circular, y no caemos en un círculo vicioso si decimos que la moral nos da su propia y única justificación, que debemos ser morales por la sencilla razón de que eso es lo que la moral exige. Pero, con todo, es triste verse obligado a decir esto. Los filósofos han insistido en preguntar por qué ser morales, ya que parece curioso pensar que la moral, que a menudo es farragosa, tiene la fuerza que tiene en nuestra vida por el mero hecho de estar *ahí*, como una ardua y molesta montaña que debemos atravesar constantemente, pero acerca de la cual podríamos tener la esperanza de que no estuviera o, de algún modo, se desmoronara. Queremos pensar que la moral se conecta con los propósitos y ambiciones humanos de una manera menos negativa: que no todo en ella es restricción y nada

valor.

Propongo, por lo tanto, una comprensión diferente de la idea irresistible de que la moral es categórica. Para justificar un principio moral no podemos limitarnos a mostrar que, de seguirlo, se promoverán los deseos de una persona o de todas, sea en el corto o en el largo plazo. El *hecho* del deseo —aun un deseo ilustrado, aun un deseo universal supuestamente ínsito en la naturaleza humana— no puede justificar un deber moral. Así entendida, nuestra sensación de que la moral no necesita servir a nuestros intereses es solo otra aplicación del principio de Hume. No excluye el lazo entre la ética y la moral tal como lo hicieron Platón y Aristóteles y tal como lo propone nuestro proyecto, porque este considera que la ética no es un dato psicológico concreto acerca de lo que la gente acierta a querer y ni siquiera de lo que inevitablemente quiere o toma como beneficioso para sus propios intereses, sino, en sí misma, una cuestión de ideal.

Necesitamos un enunciado de lo que *deberíamos* tomar como nuestras metas personales que se ajuste a nuestra percepción de las obligaciones, los deberes y las responsabilidades que tenemos para con los otros, y la justifique. Esta caracterización parece ajustarse al programa moral de Kant; eso es al menos lo que sugeriré más adelante. Su concepción de la libertad metafísica es reveladora en extremo cuando se la entiende como un ideal ético que tiene un papel justificativo predominante en su teoría moral. Por su parte, nuestro proyecto interpretativo es menos fundacional por ser más evidentemente holístico. Buscamos una concepción del vivir bien que pueda orientar nuestra interpretación de los conceptos morales. Pero queremos, como parte del mismo proyecto, una concepción de la moral que pueda orientar nuestra interpretación del vivir bien.

Es cierto, la gente enfrentada al sufrimiento de otras personas no suele preguntarse si el hecho de ayudarlas redundará en una vida más ideal para sí misma. Tal vez la conmueva el sufrimiento mismo o cierto sentido del deber. Los filósofos debaten si esto marca alguna diferencia.[1] ¿Se debe ayudar a un niño porque necesita ayuda o porque ayudar es un deber? En realidad, bien podrían estar en juego ambos motivos, junto con muchos otros que un análisis psicológico sofisticado podría revelar, y acaso sería difícil o imposible decir cuál predomina en una oportunidad determinada. Nada de importancia, creo, gira alrededor de la respuesta: cuesta ver como poco respetable que usted haga lo que considera su deber porque es su deber. Tampoco es una muestra de autorreferencialidad culpable preocuparse por el efecto de comportarse mal sobre la índole de nuestra propia vida; no es narcisista pensar, como la gente dice muchas veces, que “si hiciera eso no podría vivir conmigo mismo”. Sin embargo, sea como fuere, esas cuestiones relacionadas con la psicología y el carácter no son relevantes ahora. La cuestión que nos ocupa es diferente: a saber, si, cuando tratamos de fijar, criticar y fundar nuestras responsabilidades morales, podemos razonablemente suponer que nuestras ideas sobre lo que requiere la moral y sobre las mejores ambiciones humanas deberían reforzarse unas a otras.

Puede leerse a Hobbes y a Hume como si ambos afirmaran no solo una base psicológica sino una base ética para los principios morales conocidos. La ética putativa de Hobbes es insatisfactoria. Al menos para la mayoría de nosotros la supervivencia no es una condición suficiente del vivir bien. Las sensibilidades de Hume, traducidas en una ética, son mucho más agradables, pero la experiencia nos enseña que ni siquiera las personas que son sensibles a las necesidades de los otros pueden resolver los problemas morales —o éticos— si se limitan a preguntarse cuáles son las cosas que están naturalmente inclinadas a sentir o hacer. Tampoco ayuda mucho ampliar la ética de Hume hasta convertirla en un principio utilitario general. La idea de que cada uno de nosotros debe considerar que sus intereses no son más importantes que los de cualquier otro ha parecido atractiva como base de la moral para muchos filósofos.[2] Pero, como argumentaré a la brevedad, cuesta pensar que pueda servir como estrategia para que uno mismo viva bien.

La religión puede proporcionar una ética justificativa a las personas que son religiosas de la manera correcta; tenemos una amplia ilustración de ello en las conocidas interpretaciones moralizadoras de los textos sagrados. A juicio de esas personas, el vivir bien implica respetar o complacer a un dios, y pueden interpretar sus responsabilidades morales preguntándose qué concepción de estas respetará mejor o complacerá más a ese dios. Pero, como guía para integrar la ética y la moral, esa estructura de pensamiento solo podría ser útil para las personas que tratan un texto sagrado como un explícito y detallado libro de reglas morales. Quienes solo piensan que su dios ha ordenado amar a los otros y ser caritativo con ellos, como creo que lo hacen muchas personas religiosas, no pueden encontrar, en esa mera orden, ninguna respuesta a lo que exige la moral. En todo caso, no me apoyaré aquí en la idea de ningún libro divino de instrucciones morales detalladas.

La vida buena y el vivir bien

Si rechazamos las concepciones hobbesianas y humeanas de la ética y no nos tientan las religiosas, pero aun así nos proponemos unir la moral y la ética, debemos encontrar alguna otra descripción de lo que significa vivir bien. Como ya he dicho, no puede significar simplemente tener cualquier cosa que, de hecho, uno quiera: tener una vida buena es una cuestión relacionada con nuestros intereses críticos, los intereses que deberíamos tener.[3] Por consiguiente, en qué consiste una vida buena es una cuestión de juicio y controversia.[4] Pero ¿es plausible suponer que ser moral es la mejor manera de hacer que nuestra vida sea buena? Es extremadamente implausible, si nos aferramos a las concepciones populares sobre las exigencias de la moral y lo que hace que una vida sea buena. La moral acaso exija que uno desista de un empleo relacionado con la publicidad de cigarrillos, aunque este pueda rescatarlo de una gran pobreza. En opinión de la mayoría de la gente, la persona en cuestión

llevaría una vida mejor si aceptara el empleo y prosperara.

Está claro que estas concepciones convencionales no representarían un límite para una descripción interpretativa. Tal vez seamos capaces de construir una concepción de la vida buena tal que un acto inmoral o vil siempre, o casi siempre, haga que la vida del agente sea en definitiva una vida peor. Pero ahora sospecho que cualquier intento en ese sentido terminaría en un fracaso.[5] Cualquier concepción atractiva de nuestras responsabilidades morales exigiría en ocasiones grandes sacrificios: podría demandarnos arriesgar y quizás hasta sacrificar nuestra vida. Es difícil creer que una persona que ha sufrido terribles desventuras ha tenido una vida mejor de la que habría tenido si hubiera actuado de manera inmoral y luego prosperado en todos los aspectos, creativos, emocionales y materiales, a lo largo de una prolongada y pacífica vida.

Podemos, no obstante, explorar una idea un tanto diferente y, a mi entender, más prometedora. Esto requiere trazar en la ética una distinción que es conocida en la moral: una distinción entre el deber y la consecuencia, entre lo correcto y lo bueno. Deberíamos distinguir entre vivir bien y tener una vida buena. Estos dos logros diferentes están conectados y se distinguen de la siguiente manera: vivir bien significa bregar por crear una vida buena, pero solo sujeta a ciertas restricciones esenciales para la dignidad humana. Los dos conceptos, el de vivir bien y el de tener una vida buena, son conceptos interpretativos. Nuestra responsabilidad ética incluye la tarea de tratar de encontrar concepciones apropiadas de ambos.

Cada uno de estos ideales éticos fundamentales necesita del otro. No podemos explicar la importancia de una vida buena, como no sea advirtiendo de qué manera el hecho de crearla contribuye al vivir bien. Somos animales autoconscientes dotados de pulsiones, instintos, gustos y preferencias. No hay ningún misterio en que queramos satisfacer aquellas pulsiones y atender esos gustos. Pero sí puede parecer misterioso que queramos una vida que sea buena en un sentido más crítico: una vida que, cuando las pulsiones han sido saciadas, e incluso si no lo han sido, nos haga sentir orgullosos de haberla vivido. Solo podemos explicar esta ambición cuando reconocemos que tenemos la responsabilidad de vivir bien y creemos que vivir bien significa crear una vida que no sea simplemente placentera sino buena en el sentido crítico recién mencionado.

El lector podría preguntar: ¿responsabilidad para con quién? Es engañoso contestar: responsabilidad para con nosotros mismos. Las personas a las que se deben responsabilidades pueden habitualmente liberar de ellas a los responsables, pero uno no puede liberarse de la responsabilidad de vivir bien. Es preciso reconocer, mejor, una idea que, creo, casi todos aceptamos en nuestro modo de vivir, pero que rara vez se formula o se admite de manera explícita. Estamos encargados de vivir bien por el mero hecho de ser criaturas autoconscientes con una vida que vivir. Llevamos esa carga como llevamos la carga impuesta por el valor de cualquier cosa confiada a nuestro cuidado. Es *importante* que vivamos bien; no importante

solo para nosotros o para cualquier otra persona, sino importante sin más. (En este mismo capítulo volveré más adelante a la idea de la importancia objetiva.)

Tenemos la responsabilidad de vivir bien, y la importancia de vivir bien explica el valor de tener una vida críticamente buena. No hay duda de que estos son juicios éticos controvertidos. También hago juicios éticos controvertidos cuando adopto cualquier perspectiva acerca de qué vidas son buenas o bien vividas. A mi modo de ver, quien lleva una vida aburrida y convencional, sin amigos íntimos, sin desafíos ni logros, como si marcara el tiempo que le resta en su camino a la tumba, no tiene una vida buena, aun cuando crea que la tiene y que la ha disfrutado de manera exhaustiva. Si usted está de acuerdo, no podemos explicar por qué esa persona debe lamentarlo si nos limitamos a señalar los placeres perdidos: tal vez no se haya perdido ningún placer, y en todo caso no hay ahora nada que perderse. Debemos suponer que la persona en cuestión ha *fracasado* en algo: en sus responsabilidades de vivir.

¿Qué tipo de valor puede tener el vivir bien? A menudo se ha trazado una analogía entre el arte y la vida, y con la misma frecuencia se la ha ridiculizado. Debemos vivir nuestra vida, decían los románticos, como una obra de arte. Hoy desconfiamos de la analogía porque suena demasiado wildeana, como si las cualidades que valoramos en una pintura —una fina sensibilidad, una compleja organización formal o una sutil interpretación de la propia historia del arte— fueran los valores que debemos buscar en la vida: los valores del esteta. Estos tal vez sean pobres valores para buscarlos en nuestro modo de vivir. Pero condenar la analogía por esa razón es no captar su sentido, que está en la relación entre el valor de lo que se crea y el de los actos de crearlo. En lo fundamental, valoramos el gran arte no porque el arte como producto realce nuestra vida, sino porque encarna una ejecución, un estar a la altura del desafío artístico. Valoramos la vida humana bien vivida no por el relato terminado, como si la ficción sirviera igualmente, sino porque también ella encarna una ejecución: un estar a la altura del desafío de tener una vida que vivir. El valor final de nuestra vida es adverbial, no adjetival. Es el valor de la ejecución, no algo que quede cuando ella se resta. Es el valor de una danza o una zambullida brillantes cuando los recuerdos se han desvanecido y las olas yacen muertas en la playa.

Necesitamos otra distinción. El valor de producto de algo es el valor que ese algo tiene como mero objeto, con prescindencia del proceso por medio del cual se lo creó o de cualquier otro elemento de su historia. Una pintura puede tener valor de producto, y este puede ser subjetivo u objetivo. Su disposición formal tal vez sea bella, lo cual le da valor objetivo, y quizá brinde placer a los espectadores y sea apreciada por los coleccionistas, propiedades que le dan valor subjetivo. Una réplica mecánica perfecta de esa pintura tiene la misma belleza. Que tenga o no el mismo valor subjetivo dependerá en gran medida de si se sabe que es una réplica: tiene un gran valor subjetivo, como el original, para quienes creen que es el original. Sin embargo, este último tiene un tipo de valor objetivo que la réplica no puede

tener: el de haber sido producido por obra de un acto creativo que tiene valor de ejecución. Fue creado por un artista que pretendía crear arte. El objeto —la obra de arte— es maravilloso porque es el fruto de una maravillosa ejecución; no lo sería si fuera una réplica mecánica o producto de algún caprichoso accidente.

En una época era habitual reírse del arte abstracto y suponer que hasta un chimpancé podía pintarlo, y la gente conjeturaba que uno de miles de millones de simios que golpearan al azar las teclas de una máquina de escribir podría llegar a producir *Rey Lear*. Si por accidente un chimpancé pintara *Polos azules* o escribiera las palabras de *Rey Lear* en el orden correcto, esos productos tendrían a no dudar un valor subjetivo muy grande. Muchas personas estarían desesperadas por poseerlos o ansiosas por verlos. Pero carecerían por completo de valor de ejecución. El valor de ejecución puede existir independientemente de cualquier objeto con el cual se lo haya unido. No queda ningún valor de producto cuando una gran pintura ha sido destruida, pero el hecho de su creación persiste y conserva todo su valor de ejecución. Los logros de Uccello no son menos valiosos porque sus pinturas sufrieran graves daños en la inundación de Florencia; *La Última Cena* de Leonardo podría haber desaparecido, pero la maravilla de su creación no habría padecido mengua. Una ejecución musical o un ballet pueden tener un enorme valor objetivo, pero si no se los ha grabado o filmado, su valor de producto se evapora de inmediato. Algunas ejecuciones —las improvisaciones teatrales y los conciertos de jazz— encuentran valor en su efímera singularidad: nunca se repetirán.

Podemos considerar que el efecto positivo de una vida —el modo en que el mundo mismo es mejor gracias a que ella se ha vivido— es su valor de producto. Aristóteles estimaba que una vida buena es la que transcurre en la contemplación, el ejercicio de la razón y la adquisición de conocimiento; Platón, que es una vida armoniosa conseguida mediante el orden y el equilibrio. Ninguna de estas ideas antiguas exige que una vida maravillosa tenga efecto alguno. La mayoría de las opiniones de la gente, en tanto y en cuanto sean autoconscientes y articuladas, ignoran del mismo modo el efecto. Muchos creen que una vida consagrada a amar a un dios o unos dioses es la mejor que pueda vivirse, y una gran cantidad, incluidos muchos que no comparten esa opinión, piensan lo mismo de una vida vivida en medio de las tradiciones heredadas e impregnada de las satisfacciones de la convivialidad, la amistad y la familia. Todas estas vidas tienen, para la mayor parte de las personas que las quieren, un valor subjetivo: generan satisfacción. Pero en la medida en que las pensamos objetivamente buenas —en la medida en que tendría sentido *querer* hallar satisfacción en esas vidas—, lo que cuenta es más el valor de ejecución que el valor de producto de vivir de esa manera.[6]

Los filósofos solían especular acerca de lo que llamaban el significado de la vida. (Hoy esa tarea está a cargo de místicos y comediantes.) Es difícil encontrar en la vida de la mayoría de las personas un valor de producto suficiente para suponer que aquella tiene significado a través de su impacto. Sí, pero para algunas vidas la penicilina no se habría descubierto lo bastante pronto y *Rey Lear* jamás habría sido escrita. Sin embargo, si medimos el valor de una

vida por su consecuencia, solo unas pocas tendrían valor, y el gran valor de algunas otras —la de un carpintero que clavaba clavos en un teatro junto al Támesis— no sería sino accidental. En cualquier concepción plausible de lo que es verdaderamente maravilloso en casi todas las vidas humanas, el impacto dista mucho de entrar en la cuestión.

Si queremos comprender una vida que tiene significado, debemos tomar la analogía de los románticos. Nos parece natural decir que un artista da significado a sus materias primas y que un pianista aporta un nuevo significado a lo que toca. Podemos pensar que vivir bien es dar significado —significado ético, si queremos ponerle un nombre— a una vida. Ese es el único tipo de significado en la vida que puede hacer frente al hecho de la muerte y el miedo que lo acompaña. ¿Le parece al lector que todo esto es una tontería? ¿Un mero sentimentalismo? Cuando hacemos bien algo menor —tocar una melodía, representar un papel o jugar una mano; lanzar una pelota curva o un elogio; hacer una silla, un soneto o el amor—, nuestra satisfacción es completa en sí misma. Todos esos son logros en la vida. ¿Por qué no puede una vida ser también un logro completo en sí mismo, con su propio valor en el arte de vivir que despliega?

Una salvedad. Dije que el vivir bien incluye el afán de tener una vida buena, pero esto no pasa necesariamente por minimizar las posibilidades de que sea una vida mala. De hecho, muchos rasgos de carácter que valoramos no son los mejor calculados para producir lo que de manera independiente juzgamos como la mejor vida disponible. Valoramos la espontaneidad, el estilo, la autenticidad y la osadía: plantearnos proyectos difíciles y hasta imposibles. Podría asaltarnos la tentación de fundir las dos ideas y decir que el desarrollo y el ejercicio de esos rasgos y virtudes forman parte de lo que hace buena una vida. Pero esto parece demasiado reduccionista. Si sabemos que una persona hoy pobre cortejó la pobreza al elegir una carrera ambiciosa pero llena de riesgos, bien podemos pensar que tenía razón al correrlos. Podría haber hecho algo mejor del vivir de haberse esforzado por alcanzar un éxito improbable pero magnífico. Un artista que podía disfrutar cómodamente de admiración y prosperidad —Seurat, si hace falta un nombre— se lanza en una dirección completamente nueva que lo aislará y empobrecerá, le exigirá sumergirse en el trabajo a costa de su matrimonio y sus amistades y bien puede no ser exitosa ni siquiera en el plano artístico. Si llega a serlo, además, es improbable que el éxito sea reconocido hasta después de su muerte, como ocurrió con Seurat. Tal vez estemos dispuestos a decir: si saca adelante su carrera, y aun cuando se tomen en cuenta los terribles costos, habrá de tener una vida mejor que si no encara el intento, porque aun un gran logro no reconocido hace que una vida sea buena.

Supongamos, empero, que la cosa no resulta; que lo que él produce, aunque novedoso, tiene menos mérito que la obra más convencional que, en otras circunstancias, habría pintado. Podríamos pensar, si asignamos mucho valor a la osadía como virtud, que aun en retrospectiva él tomó la decisión correcta. No funcionó, y su vida fue peor que si nunca lo hubiera intentado. Pero, en resumidas cuentas éticas, tenía razón al intentarlo. Sí, de acuerdo, este es un ejemplo extravagante: los genios muertos de hambre siempre son noticia filosófica, pero no abundan.

No obstante, podemos reproducir el ejemplo en un centenar de maneras más corrientes: emprendedores que persiguen invenciones riesgosas pero espectaculares, tomemos por caso, o esquiadores que se extralimitan con el peligro. Pero aunque nosotros mismos nos veamos en la necesidad de pensar que el vivir bien implica a veces elegir lo que probablemente será una vida peor, debemos reconocer la posibilidad de que así sea. Vivir bien no es lo mismo que maximizar la chance de producir la mejor vida posible. La complejidad de la ética casa con la complejidad de la moral.

El ser malo y la suerte moral

Nuestras responsabilidades éticas son tan categóricas como nuestras responsabilidades morales. Por eso no solo lamentamos no haber vivido bien, sino que nos culpamos de ello. La desesperación de Sydney Carton o Iván Ilich no era autocompasión por la mala suerte sino vituperación de sí mismo por la debilidad y la indolencia, en el caso del primero, y un fatal error de juicio ético, en el del segundo. No somos meros recipientes vacíos en los que la vida buena puede o no suceder.

Pero tener una vida mala no siempre significa no haber vivido bien: esa discriminación es una de las consecuencias más importantes de distinguir los dos ideales. Una persona puede tener una vida mala a pesar de vivir bien, como ya hemos advertido, por haber demostrado una gran osadía y fracasado. En términos más generales, tal vez haya vivido bien y tenido una mala vida porque la bondad de su vida no depende por completo de sus propias decisiones y esfuerzos: también depende, y de manera crucial, de sus circunstancias y su suerte. Si nació en medio de una gran pobreza, perteneció a una raza despreciada, padeció una grave discapacidad o murió muy joven, la persona en cuestión tuvo una vida desvalida en aspectos que ella misma no podía modificar. Y la distinción puede tomar el otro camino: un individuo puede tener una vida muy buena y no vivir bien en absoluto. Leemos de un príncipe Médici que vivió lo que nos impresiona como una vida particularmente maravillosa de logros, refinamiento, cultura y placer. Luego nos enteramos de algo más: esta vida fue posible gracias a una carrera de asesinatos y traiciones en muy vasta escala. Si pretendiéramos insistir en que vivir bien solo consiste en tener una vida buena, tendríamos que decir entonces que, después de todo, este Médici vivió bien —lo cual parece monstruoso—, o, en una segunda mirada, que su vida no fue buena porque su inmoralidad la hizo mucho peor de lo que habría sido en otras circunstancias.

Esa última opción reviviría la poco plausible concepción que rechazamos hace un momento, a saber, que la inmoralidad, siempre y necesariamente, empeora una vida en su conjunto. En realidad, y conforme a cualquier estándar digno de crédito sobre lo que hace una vida buena, nuestro príncipe tuvo una vida mejor de la que habría tenido si hubiera respetado

escrupulosamente sus responsabilidades morales. Pero de ello no se deduce que vivió bien. Incumplió sus responsabilidades éticas: no debería haber cometido los crímenes que cometió y tendría que haberse decidido por la vida menos espectacular que en ese caso habría vivido. Así pues, aun cuando podamos estimar que con sus actos inmorales tuvo una vida mejor, debemos decir no obstante que empeoró su vivir.

La distinción entre los dos ideales ayuda a explicar un fenómeno más que ha cautivado a los filósofos.[7] Acarreamos inevitablemente una pesada carga de remordimiento por los serios perjuicios que cometimos sin ser en absoluto culpables de ellos. Edipo se vació los ojos por haber matado a su padre, sin saber que cometía un parricidio. El conductor de un autobús escolar que se estrella con su vehículo y mata a una docena de niños carga con una particular pena durante el resto de su vida, aunque su manejo haya sido impecable y nadie haya tenido la culpa del accidente. La suya no es una mera pena impersonal a raíz del hecho —la que podría sentir cualquiera al enterarse de él por el diario—, sino una pena particular, por haber sido quien conducía el autobús. Algunos filósofos han dado a esta situación el nombre no meramente de mala suerte, sino de mala suerte *moral*: no solo es probable que el conductor sienta un remordimiento profundo y especial, sino que tendría una sensibilidad moral defectuosa si no lo hiciera.

Esto es enigmático para quienes creen que el remordimiento solo debe seguir a la culpa o, para parafrasear a Kant, que nada es moralmente malo salvo una mala voluntad. Podemos resolver el enigma y reconocer aun así la fuerza de la "suerte moral" por medio de nuestra distinción. El hecho de que yo haya vivido bien no es afectado por el daño que cometí sin ser culpable, pero es perfectamente sensato, no obstante —irresistible, en realidad—, suponer que sí ha sido afectada la magnitud en que mi vida ha sido buena. Así como puedo lamentar que mi vida se viera arruinada por una injusticia de otros de la que yo no tengo culpa alguna, puedo lamentar igualmente que la arruinara el hecho de que, de no haber sido por mis actos no culpables, no se habría producido una tragedia. El remordimiento sigue a la culpa cuando nos preguntamos si hemos vivido bien o mal, pero el arrepentimiento sigue a la suerte cuando nos preguntamos cuán buena ha sido nuestra vida.

La distinción entre una vida buena y el vivir bien también es útil a la hora de enfrentar otra antigua pregunta. ¿Puede lo que sucede después de nuestra muerte afectar la calidad de nuestra vida? Fue malo para Príamo que Aquiles arrastrara tres veces el cadáver de Héctor en torno de las murallas de Troya. Pero ¿fue malo para Héctor? ¿Es bueno para usted que sus hijos sean felices después de su muerte? ¿Malo para usted que todos sus libros sean destruidos? No podemos entender la intensa preocupación de la gente por su destino póstumo sin reconocer que en efecto le importa lo que suceda entonces.[8] Sin embargo, esa actitud puede parecer tonta: ¿por qué habría de importarle? Nuestra distinción ayuda. El hecho de que la gente haya vivido bien no es afectado por lo que ocurra una vez que deja de vivir; nada puede afectarlo, así como el hecho de que un pintor haya pintado bien no depende de cómo les vaya a sus

pinturas en el mercado. Pero el hecho de que alguien haya tenido una vida buena puede, después de su muerte, quedar bajo la influencia de algo que acreciente o aminore sus logros o esperanzas. Cuando ya no estamos, la bondad de lo que fue nuestra vida crece y decrece.

Dije antes que las dos ideas —vivir bien y tener una vida buena— se necesitan la una a la otra. Pero nuestro príncipe Médici nos enseña que los ideales pueden susurrarnos el consejo contrario. ¿Cuál es entonces la responsabilidad ética más fundamental? Vivir bien. Es éticamente irresponsable vivir no tan bien a fin de que nuestra vida sea mejor, e inapropiado complacerse o enorgullecerse por la bondad de nuestra vida cuando la hemos logrado a costa de vivir mal. Podríamos decir (usando una expresión acuñada por los economistas y popularizada entre los filósofos por John Rawls) que el valor de vivir bien tiene prioridad léxica sobre el valor de una vida buena.[9] Pero, no obstante ello, la bondad de una vida tiene un valor independiente. Deberíamos sentirnos contentos si nuestra vida es buena, pero no si hemos hecho trampa para llegar a ese resultado. Deberíamos lamentar una vida que no es tan buena porque nuestra suerte ha sido mala u otros nos han engañado.

Dos principios éticos

La distinción entre vivir bien y tener una vida buena, recuérdese, está al servicio de una hipótesis. No podemos integrar la ética y la moral en una red interpretativa global suponiendo que ser moral es esencial para una vida buena. Pero podemos acariciar la hipótesis, al menos, de que la moral es esencial para vivir bien. No será de mucha ayuda, con todo, establecer esa proposición en un solo sentido: que la gente no vive bien a menos que respete sus deberes morales. La proposición es atractiva, pero no puede ayudarnos a decidir cuáles son esos deberes. Hace que la responsabilidad ética dependa de la responsabilidad moral, pero no a la inversa; solo una conexión interpretativa bilateral puede hacerlo. Si aspiramos a que la conexión sirva a cualquier propósito útil en nuestro proyecto interpretativo, la cuestión deberá pasar por la integración, no simplemente por la incorporación.

Tengo que explicar la diferencia. Hay dos concepciones que podríamos adoptar en lo referido a la conexión sustantiva entre ser bueno y vivir bien. Podríamos pensar que vivir bien exige ser moral —de modo que nuestro príncipe no vivió tan bien como podría haberlo hecho —, pero que el contenido de la moral, no obstante, solo se fija mediante una reflexión sobre ella misma y no está determinado de manera alguna por ningún otro aspecto o dimensión del vivir bien. Esto es, podríamos pensar que el vivir bien no hace sino incorporar la moral sin que esa conexión afecte de ningún modo las exigencias de esta. O podríamos considerar que el contenido de la moral está fijado al menos en parte por el carácter independiente de la responsabilidad ética: podríamos suponer que así como nuestras responsabilidades éticas son fijadas en parte por nuestras responsabilidades morales para con los otros, estas últimas se

fijan en parte por lo que son nuestras responsabilidades éticas. De acuerdo con esta segunda concepción, la moral y la ética están integradas a la manera interpretativa que hemos explorado en los últimos capítulos.

La mayoría de las religiones adoptan la primera concepción de los valores centrales para su fe. Subrayan que el vivir bien exige la devoción a uno o más dioses, pero niegan que la naturaleza de estos, o su posición de tales, se deduzca de un modo u otro del hecho de que el vivir bien incluya respetarlos, o que podamos progresar en nuestra comprensión de su naturaleza si nos preguntamos, más precisamente, cómo tendrían que ser a fin de que el respeto debido a ellos forme parte del vivir bien. Los dioses, insisten, son quienes son o lo que son, y nos toca, en la responsabilidad que tenemos por nuestra vida, tratar de descubrir esto en la medida de nuestras posibilidades y actuar a la luz de lo que descubramos. Esa es también la concepción que adoptamos sobre el hecho científico. En la ciencia, dije, trazamos una nítida distinción entre la meta intrínseca de buscar la verdad y las razones que justifican su búsqueda.[10] Creemos que el intento de entender la estructura del universo es parte del vivir bien, pero no creemos —a menos que seamos pragmatistas toscos o estemos locos— que podamos identificar esa estructura preguntándonos cuál de las concepciones que la explican nos ayudaría a vivir bien.

Muchas personas se inclinan por el mismo punto de vista en lo relacionado con el valor del arte. Somos responsables de descubrir lo que es maravilloso en el arte y respetar su maravilla, dicen, pero debemos tener la precaución de no cometer la falacia de suponer que algo es bello porque su apreciación mejora nuestra vida, o que podemos identificar y analizar su belleza considerando lo que nos haría bien admirar de esa manera. Según ese punto de vista, el vivir bien incorpora el arte pero no se integra con él. La idea es polémica. En el capítulo VII describí mi punto de vista, no del todo diferente: que el significado y el valor de una obra de arte dependen, en efecto, de las razones apropiadas para evaluarla e interpretarla. Creo que el arte, como la moral, se conecta con el núcleo ético.

Si la mejor manera de entender los valores morales es verlos como integrados con la responsabilidad ética, y no simplemente incorporados a ella, cabría tener la esperanza de capitalizar la conexión en una exploración más vigorosa de la convicción moral. Sin embargo, solo podemos conseguir esa integración si somos capaces de encontrar algún aspecto o dimensión ineludible del vivir bien que en sí mismo no tenga que ver, al menos a primera vista, con nuestros deberes para con otros, pero que, aun así, afecte esos deberes y, a la vez, sea afectado por ellos. Creo que podemos encontrar esa palanca interpretativa en las ideas hermanas y conectadas del autorrespeto y la autenticidad.

Introduzco ahora dos principios que, a mi parecer, enuncian exigencias fundamentales del vivir bien. En otra obra he discutido principios conexos pero diferentes a los que califiqué de políticos; enuncié esos principios políticos en el capítulo I y los utilizaré en capítulos posteriores.[11] Ahora solo los describo, empero, como principios éticos. El primero es un

principio de autorrespeto. Cada persona debe tomar en serio su propia vida: debe aceptar que es un asunto de importancia que su vida sea una ejecución exitosa y no una oportunidad desperdiciada. El segundo es un principio de autenticidad. Cada individuo tiene la responsabilidad personal especial de identificar lo que representa un éxito en su vida; tiene la responsabilidad personal de crear esa vida por medio de un relato o un estilo coherentes que él mismo avale.

Juntos, los dos principios proponen una concepción de la dignidad humana: la dignidad requiere autorrespeto y autenticidad. La distinción entre ambos acaso parezca artificial; sería fácil llamar a cada uno de ellos por el nombre del otro. Uno no puede considerar importante elegir valores en torno de los cuales vivir su vida a menos que considere importante que esta tenga valor. De lo contrario, ¿por qué habría de procurar identificarse a sí mismo por medio de valores? Y no puede estimar que ha creado algo de valor al vivir su vida, a no ser que considere valioso lo que ha creado. Tal vez piense que la adhesión obediente a las tradiciones de una cultura o una fe es, al menos para usted mismo, el camino correcto al éxito en el vivir. Pero eso debe ser lo que *usted* piensa; no se trata de que otros le demanden vivir de esa manera. Con todo, examinaré los dos principios por separado porque plantean problemas filosóficos diferentes.

Unas palabras preliminares sobre el título general que propongo en conjunto para los dos principios. El mal uso y el abuso han contaminado la idea de dignidad. Esta aparece con regularidad en las convenciones de derechos humanos y las constituciones políticas y, aun de manera más indiscriminada, en los manifiestos políticos. Se la utiliza casi sin pensar, sea para presentar un seudoargumento o con el mero fin de añadir un matiz emotivo: quienes hacen campaña contra la cirugía genética prenatal califican de insulto a la dignidad humana el hecho de que los médicos remedien enfermedades o defectos en el feto.[12] Aun así, sería una lástima renunciar a una idea importante e incluso a un nombre familiar en virtud de esta corrupción. Deberíamos, antes bien, asumir la tarea de identificar una concepción razonablemente clara y atractiva de la dignidad; por mi parte, trato de hacerlo por medio de los dos principios antes descriptos. Otros estarán en desacuerdo: la dignidad, como tantos de los conceptos que aparecen en mi extensa argumentación, es un concepto interpretativo.

Capítulos ulteriores de este libro utilizan la idea de dignidad para contribuir a identificar el contenido de la moral: los actos son incorrectos si insultan la dignidad de otros. Otros filósofos —sobre todo Thomas Scanlon— creen que deberíamos encauzar la discusión en el otro sentido: un acto es un insulto a la dignidad cuando y porque es moralmente incorrecto en algún otro aspecto.[13] No estoy seguro de cuán grande será esta diferencia una vez especificada una concepción de la dignidad. Scanlon, por ejemplo, cree que un acto es incorrecto si lo condena un principio que nadie puede razonablemente rechazar. Si hay siempre y de manera automática una razón para que alguien rechace un principio con el argumento de que no trata su vida como intrínsecamente importante o niega su libertad de elegir valores por sí mismo, el

resultado será la unión de las dos perspectivas. Uso la dignidad como una idea organizadora porque facilita nuestro proyecto interpretativo de reunir principios éticos ampliamente compartidos dentro de una descripción omnímoda.

AUTORRESPETO

Los dos principios que describí quizá parezcan obvios en una formulación tan abstracta. Pero dista de ser claro qué fuerza real tienen como imperativos éticos, es decir, como condiciones concretas del vivir bien. Comienzo con el autorrespeto. Este principio insiste en que debo reconocer la importancia objetiva de mi vivir bien. Debo aceptar, esto es, que cometería un error si no me preocupara por cómo vivo. No pretendo repetir simplemente la afirmación ortodoxa de que la vida de cada persona tiene una valía intrínseca e igual a la del resto. El significado de esta afirmación ortodoxa no es claro. Si la entendemos como una afirmación acerca del valor de producto de los seres humanos, debemos rechazarla. El mundo no funciona mejor cuando hay más personas en él, como sí podríamos pensar que funciona mejor cuando hay más grandes pinturas. Si interpretamos que la afirmación ortodoxa destaca que cada vida tiene el mismo valor de ejecución, también es falsa. Muchas vidas tienen poco valor de ejecución y es indudable que este no es igual en todas.

En la práctica, el principio de la igual valía suele entenderse no como un principio ético sino como un principio moral sobre el trato que debe darse a las personas. Así entendido, hace hincapié en que todas las vidas humanas son inviolables y que no debe tratarse a nadie como si su vida fuera menos importante que la del resto. Algunos filósofos mencionan el igual valor de las vidas humanas en respaldo de afirmaciones más positivas: que los habitantes de las naciones ricas deberían hacer sacrificios para ayudar a los pobres de toda pobreza de otras naciones, por ejemplo. Nuestro proyecto espera conectar los principios de dignidad que estamos explorando ahora con esos y otros principios morales, pero el tema se abordará en próximos capítulos. Nuestro principio de autorrespeto es diferente: no es en sí mismo una afirmación moral. Describe una actitud que la gente debería tener respecto de su propia vida: considerar que es importante vivir bien. El principio de autorrespeto exige que cada uno de nosotros, en el trato que da a su propia vida, la estime dotada de ese tipo de importancia.

Stephen Darwall ha trazado una útil distinción entre el respeto de reconocimiento y el respeto de apreciación.[14] Este último es el que mostramos a alguien en virtud de su carácter o sus logros; el primero incluye el respeto que debemos demostrar a las personas como mero reconocimiento de su condición de tales. El autorrespeto que demanda la dignidad es el de reconocimiento, no el de apreciación. Solo unas pocas personas están plenamente satisfechas con su carácter y su historial, y están locas. Podemos perder por completo —a algunas personas tristes les pasa— el respeto de apreciación por nosotros mismos. Pero eso no

significa ni entraña que hayamos perdido el respeto de reconocimiento. De hecho, solo en virtud de ese respeto de reconocimiento por nosotros mismos —la percepción de que nuestro carácter y nuestros logros importan— tiene algún sentido la aflicción por lo que somos o hemos hecho.

No todo el mundo actúa como si tuviera autorrespeto. Sydney Carton, hasta su redención, malgastó la vida bebiendo junto a su vela, envuelta en su propia cera como una mortaja. Pero la mayoría actúa como si se respetara. Tenemos ideas sobre la mejor manera de vivir y, aunque sea a trompicones, tratamos de estar a su altura. Es cierto, nadie vive pensando con plena conciencia día tras día que está dando un valor de ejecución a su vida o que encara la importancia de su vivir bien. La mayor parte de la gente apenas reconocería esas ideas, y dedicarles mucho tiempo no implicaría una mejora en su vida. Aun así, podemos interpretar mejor nuestra vida —comprender cómo vivimos y qué sentimos— si suponemos que tenemos al menos una percepción inarticulada pero vigorosa de su importancia, y creencias inarticuladas pero vigorosas sobre los logros capaces de aportarle un valor de ejecución.

Presumo que usted tiene esa percepción: que supone que es importante cómo transcurre su vida. Quiere que su vida sea exitosa porque piensa que su éxito es importante, y no al revés. ¿Es correcta mi presunción? ¿Puede usted interpretar plausiblemente que su modo de vivir es un reflejo del supuesto antagónico de que solo es subjetivamente importante cómo viva: importante que viva bien solo si y porque quiere vivir bien? Le ruego que preste alguna atención a esta importante pregunta.

Quizá piense: “En realidad, no me preocupa vivir bien. Solo me interesa disfrutar mientras pueda; todos mis planes y decisiones apuntan en esa dirección. Da la casualidad de que la preocupación por los otros y la conquista de algún éxito personal se cuentan entre las cosas de las que disfruto. Si no las disfrutara, no me tomaría la molestia. Pero vivir bien, signifique lo que signifique, no es algo a lo que me aferre por sí mismo”. En esa réplica hay una conocida dificultad. En la mayoría de los casos el disfrute no es un estado de ánimo autónomo como el hambre. De ordinario es un epifenómeno del convencimiento de que estamos viviendo como deberíamos.[15] Desde luego, hay placeres que son solo placeres: placeres del cuerpo, como los llamamos, que otros animales comparten con nosotros en ciertos aspectos, incluyendo algunos relacionados con el sexo y la comida. Pero en la mayoría de sus modos, el placer —incluido casi todo el que obtenemos con la comida y el sexo— no es un escalofrío de puro sentimiento independiente de la creencia acerca de lo que da origen a ese sentimiento.[16] No *encontramos* simplemente placer. Encontramos placer *en* algo, y el placer que encontramos es mayormente dependiente de la idea de que es bueno —viviendo como se debe— complacerse en ello. Es cierto, algunos placeres son “pícaros”; los disfrutamos por la razón opuesta: porque sabemos que no deberíamos. La fenomenología del disfrute está casi siempre impregnada, de una manera u otra, de sabor ético.

Hay ilustraciones dramáticas —y con frecuencia cómicas— de ese hecho: personas que se

empeñan en lograr que les gusten las comidas sofisticadas y caras, por ejemplo, porque quieren pertenecer al tipo de gente que tiene ese gusto. Pero aun cuando se ven arrastradas de inmediato a una actividad que encuentran intensamente placentera, gran parte del placer depende de una evaluación estética más complicada. Escuchen a un esquiador cuando describe el estremecimiento propio de su deporte: no se refiere al flujo de endorfinas sino a las sensaciones físicas y visuales de la actividad misma. Los filósofos se aficionan a señalar que nadie quiere el placer al margen del acontecimiento: ningún esquiador sacrificaría una hora en las pistas por dos horas conectado a una máquina del placer en un laboratorio.[17] Sí, algunas personas se enorgullecen de calificarse de hedonistas: creen que el éxito en el hallazgo del placer y el refinamiento de los placeres con que dan es una medida de lo bien que han vivido y viven. Ciertas de ellas piensan que su vida ha empeorado porque no han encontrado suficiente placer. Pero este hedonismo del sentido de la vida, por darle un nombre, no es una alternativa a la idea de que es importante vivir bien. No es sino una respuesta tristemente popular a la pregunta de qué significa vivir bien. De lo contrario, no podría haber lamentos por los placeres perdidos: esta actitud solo tiene sentido como un lamento por el fracaso.

El lector tal vez contemple una respuesta más cortante a mi pregunta: que simplemente quiere lo que quiere, sin ninguna otra razón. No cree que su vida tenga ninguna importancia ni que haya una manera correcta y una manera incorrecta de vivirla. Da la casualidad, sencillamente, de que quiere vivir de tal modo y no de tal otro. También da la casualidad de que le gustan las castañas de cajú; no puede resistirse a ellas cuando lo convidan. Sus planos y proyectos generales se limitan a más castañas de cajú, y más grandes. Esta interpretación barata y crudamente subjetiva de su comportamiento es, en verdad, una alternativa genuina a la más elevada de miras que yo he propuesto. Pero ¿puede usted, lector, realmente aceptarla? ¿No tiene una imagen global de sí mismo: una idea de su identidad que lo guía en sus decisiones y estilos e incluso, tal vez, en si le gustan los martinis o la cerveza? Sí, podría decir usted, “tengo en efecto una imagen de mí mismo”. No solo quiere determinadas cosas, como nueces, sino también ser de determinada manera. Eso es solo parte de lo que usted comprueba que quiere. Pero aquella réplica malinterpreta el carácter de la concepción que una persona se hace de sí misma. Las imágenes de sí mismo —las elecciones de identidad personal— tienen el papel crucial que tienen porque se construyen no con lo que simplemente comprobamos que nos gusta, sino con lo que comprobamos que admiramos y estimamos apropiado. Estos son en sí mismos juicios críticos: apuntamos a cumplir un estándar, no solo a escoger al azar en un menú. ¿No tiene usted otras actitudes críticas que también cumplen un papel en su vida? ¿No siente a veces orgullo, vergüenza y remordimiento, por ejemplo? Estas actitudes críticas solo tienen sentido en y para quien considera que es importante lo que hace de su vida y tiene una responsabilidad personal de crear valor en ella. No tienen sentido para alguien que simplemente acierta a querer un tipo de vida. Esta persona no tiene un basamento sobre el cual construir ningún remordimiento.

Si las actitudes críticas de las que hablo tienen en efecto un papel preponderante en su vida emocional, su preponderancia confirma entonces la interpretación más ambiciosa y excluye la barata. De hecho, las actitudes críticas son ubicuas en la vida de casi todos, y supondré ahora que son importantes en la suya, lector. Pueden salir a la superficie en cualquier momento. Pero, como he señalado, se ponen en juego más dramáticamente que nunca desde la perspectiva del lecho de muerte o cerca de él. La gente evoca entonces, con orgullo, a los hijos que han criado, su foja de servicios en la guerra, su reputación. Leí una vez que, durante su agonía, Beethoven dijo: "Al menos hicimos algo de música". (Quizá no lo dijo, pero podría haberlo dicho.) Otras personas están llenas de remordimiento: por las posibilidades desaprovechadas y las oportunidades, los placeres y las experiencias perdidas. En ocasiones, el remordimiento es intenso y autoflagelante.

Antes mencioné dos ejemplos. Iván Ilich, que creía tener todo lo quería, pensó de improviso que había querido las cosas equivocadas y comprendió, con pánico, que era demasiado tarde para corregir su error. Para Sydney Carton no fue demasiado tarde, porque una extraordinaria coincidencia le permitió hacer una cosa mucho, mucho mejor de lo que jamás había hecho y, de ese modo, logró redimir su vida. Nada parecido a eso podría tener sentido para aquel cuya preocupación por su vida solo tiene que ver con la afición a las nueces. Las actitudes críticas únicamente tienen sentido si aceptamos que lo que hacemos con nuestra vida es objetiva y no solo subjetivamente importante. Nos inquietamos cuando sospechamos haber malinterpretado y traicionado nuestra responsabilidad; sentimos orgullo y consuelo —decimos que nuestra vida tiene significado— cuando creemos haberla cumplido.

Aun es posible, por supuesto, revisar con mirada escéptica todas estas afirmaciones: decir que la importancia objetiva que describo es un mito y que el orgullo, el remordimiento, la vergüenza, la angustia y la redención sentidos por la mayoría de la gente no son sino una parte de él. Pero si ese tipo de cabezonería tienta al lector, le ruego que recuerde la lección de la primera parte. Su escepticismo ético no puede ser un escepticismo externo arquimediano. Solo puede ser un escepticismo interno, lo cual significa que, en apoyo de su nihilismo, usted necesita un conjunto de juicios de valor que sea tan sólido como el que otros necesitan para respaldar su muy diferente sensación intuitiva. Usted no puede socavar la convicción que estos últimos tienen acerca de la responsabilidad ética con argumentos metafísicos referidos a la clase de entidades que hay en el universo, o con argumentos sociológicos sobre la diversidad de opiniones en cuanto a lo que significa vivir bien. Hacerlo así equivaldría a repetir los errores del escepticismo externo. Lo que necesita es un argumento internamente escéptico dividido en dos partes: afirmaciones positivas sobre lo que tendría que ser cierto para que nuestra vida tuviera significado y, luego, una alegación negativa que explicara por qué esas condiciones no se cumplen o no pueden cumplirse. El nihilismo así conquistado tiene su propia dignidad. Macbeth dio con el escepticismo interno —la indiferencia hacia el resto de su vida— al comprender que estaba en manos de embaucadores sobrenaturales. Espero que

usted, lector, no comparta su opinión.

AUTENTICIDAD

Ahora nos ocuparemos del segundo principio de dignidad. Lo llamé principio de autenticidad, aunque esta virtud disfruta hoy de una reputación ambivalente. En un célebre artículo, Lionel Trilling contrastó la autenticidad con la sinceridad, en desmedro de la primera.[18] Tenía en mente, sin embargo, un uso popular sentimental y característicamente inauténtico del ideal. La gente dice, sin pensarlo mucho, que necesita descubrirse a sí misma y estar en contacto con sus sentimientos más profundos. Nuestro trovador de ojos azules dijo, por la vía de un himno, que lo hacía a su manera. Pero una forma más genuina del ideal ha tenido una vida importante y carente de todo sentimentalismo en nuestra literatura y gran parte de nuestra más influyente filosofía. La autenticidad es central en la obra de muchos de los más destacados filósofos contemporáneos: Kierkegaard y Nietzsche, por ejemplo, y también Sartre y otros que se autodenominan existencialistas. Aun los villanos y payasos de Shakespeare —Gloucester y Yago, Paroles y Pistola— encuentran momentos de dignidad en soliloquios de repentina y abrasadora autenticidad, en los cuales reconocen y avalan quienes realmente son.

La autenticidad es el otro lado del autorrespeto. Como nos tomamos en serio, juzgamos que vivir bien significa expresarnos en nuestra vida, buscar un modo de vivir que nos cautive como correcto para nosotros mismos y nuestra circunstancia. No es necesario que se trate del compromiso con una única e imperiosa ambición o una jerarquía establecida de valores. Puede equivaler, antes bien, a lo que llamamos carácter o lo que Nietzsche denominaba "estilo": una manera de ser que comprobemos adecuada a nuestra situación, y no una irreflexivamente deducida de la convención o de las expectativas o demandas de los otros.[19] Eso no significa necesariamente excentricidad, y ni siquiera novedad. Lo crucial no es que vivamos de manera diferente de los otros, sino en respuesta a nuestra situación y los valores que estimamos apropiados, antes que a contrapelo de una y otros. Estos pueden expresarse en el compromiso con una tradición venerada; y acaso, bellamente, en el amor, el sostén y la educación brindados a los hijos. Tal vez se expresen incluso en una vida tan seriamente restringida que apenas se tenga acceso a unas elecciones muy limitadas. O en una vida que, vista desde afuera, parezca completamente convencional y hasta tediosa. La autenticidad tampoco requiere una estudiada planificación o una hoja de ruta trazada en la juventud. Podemos descubrir un carácter o estilo mientras vivimos, al interpretar lo que hacemos mientras lo hacemos, no tanto siguiendo un hilo como en su búsqueda. Sartre lo llamaba "psicoanálisis existencial".[20]

Sería un error considerar elitista esta descripción de la autenticidad. Al contrario, lo elitista es suponer que solo las personas de elevada educación, imaginación o sensibilidad, o

favorecidas por la riqueza, pueden tener una vida auténtica. Para avalar la descripción tampoco se requiere el absurdo de una vida bajo constante examen. No se requiere que nadie reconozca explícitamente que su vida puede tener valor adverbial y tenga la responsabilidad de buscar ese valor. Cansadas frente a una pantalla de televisión, pocas personas se preguntan si podrían sumar más valor a su vida haciendo alguna otra cosa. La autenticidad, sin embargo, sí plantea importantes exigencias. Exige un sentido personal del carácter y el compromiso con criterios e ideales sobre cuya base actuemos. Exige que reconozcamos que algunos actos representan una traición a nosotros mismos.

Responsabilidad

En el capítulo VI distinguí la responsabilidad como una virtud de la responsabilidad como una relación, y también distinguí diferentes formas de responsabilidad en ambos sentidos. El segundo principio de dignidad demanda tanto que yo sea responsable en el sentido de la virtud como que acepte, cuando sea apropiado, la responsabilidad relacional. No trato un acto como propio, emanado de mi personalidad y mi carácter, a menos que considere que tengo responsabilidad de juicio por él. Las personas que culpan a sus padres, a otros o a la sociedad en general por sus propios errores, o que aducen alguna forma de determinismo genético para eximirse de toda responsabilidad por sus acciones, carecen de dignidad, porque esta exige hacerse cargo de lo que uno ha hecho. “Yo no le paso la pelota a nadie” es un importante ejemplo de sabiduría ética.

Las cosas son más complejas cuando se trata de determinar hasta qué punto la autenticidad me exige aceptar una responsabilidad indemnizatoria por mis actos. ¿Cuándo puedo apropiadamente pedir que otros asuman parte o la totalidad de una carga financiera que yo he contraído o que ha recaído en mí? Quizá necesite dinero porque he sufrido un accidente que me impide trabajar o que requiere un costoso tratamiento médico, o porque he decidido rastrillar playas en vez de trabajar, o porque he jurado levantar un monumento a mi dios.[21] ¿La visión correcta de mis responsabilidades éticas implica que sea incorrecto pedir ayuda en algunas de estas circunstancias, pero no en otras? Si parte del vivir bien consiste no solo en tomar decisiones sino en vivir con sus consecuencias, ¿tengo razones para distinguir lo que necesito porque padezco de cáncer de lo que necesito porque decido no trabajar? ¿Importa que mis necesidades sean básicas —sin ayuda me moriré de hambre— o espirituales? ¿Importa que pueda mantenerme con comodidad, pero solo gracias a un trabajo aburrido que detesto? Como veremos, estas preguntas tienen análogos directos tanto en las cuestiones morales sobre lo que debemos a los otros como en importantes cuestiones políticas sobre la justicia distributiva. Pero también son, de manera inequívoca, cuestiones éticas.

Independencia ética

La autenticidad tiene otra dimensión: estipula qué exigencias de dignidad tratamos de establecer en nuestras relaciones con otras personas. Debemos esforzarnos por conquistar la independencia. Esto no significa que tratemos de escapar a la influencia o la persuasión. La gente no puede inventar estilos completamente nuevos de vida; todos vivimos en una cultura ética que, en cualquier momento dado, proporciona la paleta de valores éticos reconocibles de la que pueden extraerse posibilidades. Podemos reordenar las prioridades convencionales entre esos valores —convertirnos en alguien de brutal honestidad en vez de lleno de tacto— y adherir a valores personales que otros desdeñan, como la abstinencia sexual. Pero no es posible vivir una vida de caballería medieval en el Brooklyn de nuestros días: esa vida requería un contexto social y hasta político del cual no quedan vestigios suficientes. Las opiniones y modelos sobre el modo de vivir que están vivos en nuestros folclore, literatura y publicidad son ubicuos en nuestra vida: nacemos y criamos a nuestros hijos en el ambiente creado por ellos. En el transcurso de mis días, ese ambiente ha atravesado un acelerado cambio. Estilos de vida que no eran admirados y parecían casi imposibles en otros tiempos fueron posibles y suscitaron admiración entre fines de la década de 1960 y comienzos de la década siguiente; siguen siendo, aunque escasamente, posibles en nuestros días, pero, otra vez, la admiración que despiertan no es mucha.

No podemos escapar a la influencia, pero debemos resistir la dominación. La distinción es de gran importancia ética. En este aspecto, la autenticidad es un concepto estrechamente relacional. Limitaciones de naturaleza o circunstancia: que la persona carezca de aptitudes atléticas, que los impuestos le imposibiliten vivir como más le gustaría o que viva en una comunidad tecnológicamente atrasada, no comprometen su autenticidad. Esta persona no cuenta entonces con muchos colores en su paleta, pero la vida que bosqueja con los que tiene quizá sea con la misma plena autenticidad, con la misma firmeza, la vida que ella, y no otros, ha proyectado. Por otro lado, cualquiera que sea la amplitud de las alternativas que se le ofrecen, no vivirá auténticamente si otros, por considerarlas indignas, le prohíben algunas que de otro modo tendría a su alcance. La indignidad radica en la usurpación, no en la limitación. La autenticidad exige que, en la medida en que sea preciso tomar decisiones sobre el mejor uso que debe darse a la vida de una persona, sea ella misma, la persona de cuya vida se trata, quien las tome.

Así pues, la autenticidad no es autonomía, al menos tal como algunos filósofos entienden este proteico concepto. Esos filósofos suponen que la autonomía solo exige que la suma de las circunstancias, sean estas naturales o políticas, dejen libre acceso a alguna gama de elecciones. De acuerdo con este punto de vista, cuando el gobierno manipula la cultura de una comunidad con el objeto de eliminar o hacer menos factibles ciertos modos de vida desaprobados, los miembros de esa comunidad no ven amenazada su autonomía, siempre que

subsista una cantidad adecuada de elecciones que les permita ejercer aún su poder de decisión. La autenticidad, por otra parte, tal como la define el segundo principio de dignidad, incumbe en gran medida tanto al carácter como a la existencia de obstáculos a la elección. Vivir bien no solo significa proyectar una vida, como si cualquier proyecto sirviera, sino hacerlo en respuesta a un juicio de valor ético. La autenticidad sufre un perjuicio cuando la persona se ve obligada a aceptar, en lugar del suyo, el juicio de algún otro sobre los valores o metas que su vida debería exhibir.

Este principio de independencia ética tiene evidentes implicaciones políticas, que identificaré y exploraré más adelante, en el capítulo XVII. Ahora, con todo, hago hincapié en la importancia inequívocamente ética del principio: el papel que este cumple en la protección de la dignidad individual exigida por el vivir bien. La coacción es patente cuando la consuman o amenazan aplicarla el derecho penal u otras formas de acción estatal. En otras circunstancias es necesaria una discriminación más sutil para distinguir la influencia de la subordinación. Quien aprecia su dignidad debe negarse a conformar sus valores éticos en función del temor a la sanción tanto social como política; tal vez decida que vive bien cuando se ajusta a las expectativas de otros, pero debe tomar esa decisión por convicción, no por pereza o un temor como el recién mencionado.

Algunas religiones ortodoxas determinan que sacerdotes o textos son supuestamente comunicadores infalibles de la voluntad de un dios; proclaman la importancia predominante de la convicción religiosa en el vivir bien. Las comunidades teocráticas que imponen un régimen ético mediante la coacción ponen en riesgo la autenticidad de sus sujetos. En contraste, en las comunidades políticas liberales, quienes se someten a la autoridad ética de su iglesia lo hacen de manera voluntaria. Son inauténticos, no obstante, si su adhesión es tan mecánica e irreflexiva que no impregna y da forma al resto de su vida, y su religión, más que una fuente de energía narrativa, es sumisa, social o autocongratulatoria. Los cristianos fundamentalistas que denuncian a quienes no son creyentes y votan como les indican los teleevangelistas, pero en otros aspectos parecen no estar tocados por la caridad cristiana, viven una vida inauténtica aunque su religión no se les imponga de manera coactiva.

Autenticidad y objetividad

Los filósofos modernos que predican de manera más enérgica la autenticidad niegan la posibilidad de los valores objetivos: insisten en que el valor solo puede crearse mediante la imposición de una voluntad humana a un universo éticamente inerte. Pero con ese supuesto es difícil ver por qué deberíamos siquiera valorar la autenticidad. Podría decirse que esta es simplemente del gusto de algunas personas, que solo quieren imponer una estructura narrativa a su vida. Esto, empero, parece insatisfactoriamente enclenque. Nuestras responsabilidades

éticas parecen tan categóricas como nuestras responsabilidades morales: pensamos que la autenticidad no es un gusto sino una virtud necesaria y que en una vida inauténtica hay algo *incorrecto*. Creemos que la autenticidad tiene importancia objetiva; no es un gusto que algunas personas aciertan a tener, y nada más.

A decir verdad, nuestras convicciones comunes suponen algo más: que debemos buscar los valores correctos para nuestra vida, el relato correcto, no cualquier relato. De lo contrario, seríamos éticamente libres de elegir cualquier vida, con tal de que el principio de esta fuera coherente: una vida de incesante e inexcusable indolencia, por ejemplo. La analogía con el valor artístico vuelve a ser de utilidad en este punto. Consideramos efectivamente que la integridad de una obra de arte es indispensable para su valor, pero no la vemos como un valor autónomo. Si lo hiciéramos, seríamos incapaces de distinguir la monotonía banal de la brillante coherencia de la complejidad. Esto es igualmente válido para la ética. Buscamos la coherencia en la imposición de un relato a una vida, pero una coherencia avalada por el juicio, no el mero lanzamiento de una moneda al aire. A veces se toma a Nietzsche como un nihilista en materia de valor. Sin embargo, no tenía dudas de que algunas vidas eran realmente mejores que otras. De hecho, decía conocer a apenas tres personas cuya vida era verdaderamente grande. Una de esas personas era él mismo.[22]

En consecuencia, debe de parecer misterioso por qué los adalides de la autenticidad han mostrado tantas ansias por rechazar la inteligibilidad misma del valor objetivo; por qué presentan la autenticidad como un sustituto de los valores objetivos que, conforme insisten, no son más que mitos. Sugerí una explicación en la "historia que es así porque es así" del capítulo I. Los filósofos iluministas y postiluministas heredaron parte de la metafísica de la era de la religión: seguían pensando que los valores solo podían ser objetivos si la mejor explicación del modo en que la gente ha llegado a hacerlos suyos también certifica que son correctos. La religión se proponía mostrar de esa manera el carácter objetivo de los valores, pero los filósofos seculares le dieron la espalda. Nietzsche decía que Dios había muerto y otros señalaban que había que prescindir de la ayuda divina. Insistían en que solo las explicaciones naturalistas eran idóneas para dilucidar por qué la gente tenía las convicciones que tenía, y admitían que ninguna explicación de ese tipo podía también vindicar dichas convicciones. De modo tal que rechazaban todo valor objetivo.

Pero no podían negar la ineludible fenomenología del valor en la vida de las personas. Y por eso declaraban que éramos nosotros —seres humanos que anhelan el valor— quienes lo creábamos en nuestro beneficio, mediante fíats y actos de la voluntad. Esta estrategia fracasa porque no rescata la fenomenología que la inspira. Creamos, sí, nuestra vida, pero lo hacemos apuntando al valor, no tratando de inventarlo. De lo contrario, la lucha por la autenticidad que estos filósofos saludan sería estéril y carecería de sentido. En nuestra manera de pensar no podemos escapar al supuesto de que el valor existe con independencia de nuestros fíats o nuestra voluntad. Por lo cual, aunque seguimos a esos filósofos en la celebración de la

autenticidad, no podemos aceptar su forma especial de escepticismo externo. Tampoco hace falta que lo hagamos: una vez que rompemos la supuesta conexión entre la explicación y la justificación de nuestras convicciones, no necesitamos su fallida estrategia.

El temperamento religioso

Para la mayoría de la gente, el vivir bien requiere una vida *situada*: vivir de manera apropiada a sus circunstancias, esto es, a su historia, sus apegos, su lugar, su región, sus valores y su entorno. La célebre instrucción de E. M. Forster —solo conectar— tiene su resonancia más grande en la ética. La gente quiere que su vida tenga el tipo de sentido que damos a un acontecimiento o acto al encontrar su lugar en una historia o una obra de arte más amplias, así como una escena recibe su sentido de toda la pieza teatral, y un arco o una diagonal, de toda la pintura. Atesoramos la complejidad de la referencia en poesía, pintura y música no solo y ni siquiera por amor de instrucción, sino en virtud de un sentido de la belleza de lo que está ínsito y no separado. También la atesoramos en la vida. Podríamos tratar de aprehender la importancia de la conexión en la idea de los parámetros éticos —rasgos de nuestra situación, como la identificación política y nacional, los antecedentes étnicos y culturales, la comunidad lingüística, la localidad y la región, la religión, la educación y las asociaciones—, para incorporar y reflejar los cuales podemos, de desearlo, dar forma a nuestra vida en general. Describimos a veces la importancia de esa conexión diciendo que nuestra nacionalidad o etnicidad o algún otro parámetro nos *reclaman*.

Personas similarmente situadas darán a estos parámetros diferentes órdenes de prioridad y se harán ideas diferentes sobre cómo vivir de manera consecuente con ellos. Sin embargo, cuanto más grande y denso sea el telón de fondo ocupado por ellos, más entrelazado estará cada uno con el resto y mayor sentido se verá en una vida que los refleje. El parámetro más incluyente de todos es, para muchas personas, su concepción del universo. Como dicen con frecuencia, creen que el universo alberga alguna fuerza "más grande que nosotros" y de un modo u otro quieren vivir a la luz de ella. Thomas Nagel llama "temperamento religioso" el deseo de una conexión generalizada de ese tipo.[23]

Quienes son religiosos a la manera ortodoxa sitúan esa fuerza en su dios. Algunos de ellos creen en el Cielo y el Infierno y también en el poder de su dios como entidad benefactora y disciplinaria incluso en esta vida. Pero muchas personas que consideran la religión como un factor importante en su vida tienen en mente conexiones menos instrumentales. Pocos de los capellanes y estudiantes de Oxford que oran por el triunfo de su bote en las carreras universitarias o de los sieneses que llevan el caballo de su *contrada* a la iglesia antes del Palio creen efectivamente en la intervención divina, al menos en este nivel de trivialidad. Aprovechan esas ocasiones como oportunidades para exhibir sus convicciones religiosas en la

manera como viven.

Nagel describe una versión secular del mismo impulso. Según expresa, aun los no creyentes piensan que el universo nos "reclama". También los ateos, dice, enfrentan este dramático interrogante: "¿Cómo puede uno incorporar a su vida de individuo el pleno reconocimiento de la relación que tiene con la totalidad del universo?". Nagel considera tres respuestas. La primera desestima la cuestión: sostiene que nada falta en una vida en la cual no se hace ningún intento de esa naturaleza. La segunda es humanista: trata cada vida individual como un episodio en la trayectoria de nuestra especie o, en una versión aún más imponente, en la historia de la vida que evoluciona desde sus orígenes primitivos. La imponencia de la tercera respuesta es todavía más grande: sitúa la vida misma, en particular la vida humana, como parte de la historia enormemente más vasta de la evolución natural del universo. El carácter incomparablemente eufórico de esta última respuesta, la más imponente de todas, suscita incluso en algunos ateos la tentación de suponer una trayectoria secular finalista en el universo, una trayectoria en la que la vida, y por lo tanto su propia vida, representa un acontecimiento central: el nacimiento de la conciencia.

Surgen dos grandes preguntas. Primero, ¿por qué debe la gente encontrar valor en esta exaltación especulativa de su vida de individuos? ¿Cómo se beneficia al ver su vida sea como la celebración de un dios trascendente pero indiferente, sea como un acontecimiento en un drama cósmico inconsciente? Segundo, ¿cómo puede la gente dar forma a su vida para dejar asentada aquella exaltación? ¿Cómo puede uno incorporarla a "su vida de individuo"? Acabo de sugerir una respuesta a la primera pregunta. Queremos vivir de una manera que no sea arbitraria sino relevante, adecuada a nuestras circunstancias. Si estas circunstancias incluyen el telón de fondo de un drama cósmico, nuestra respuesta más apropiada consistirá en reconocerlo en su nobleza. No podemos pensar, claro está, que el drama incrementa el valor de producto de nuestra propia vida. Puede darse crédito al universo por nuestra conciencia: esta tal vez sea su más grande logro hasta el día de hoy. Pero no es nuestro logro. No, el valor que estimamos encontrar en nuestra conexión con el universo debe ser adverbial, un valor de ejecución. El reconocimiento de nuestro minúsculo papel forma parte del vivir bien.

Esto hace que la segunda pregunta —la pregunta de Nagel— sea crucial. ¿Cómo puede el reconocimiento de una trayectoria cósmica secular cambiar nuestro modo de vivir? Parámetros menos imponentes pueden marcar con facilidad una diferencia. Algunos judíos que son ateos celebran no obstante las festividades religiosas e incluso observan los rituales de la dieta y la ceremonia semanal. Dicen que de esa manera pueden pertenecer, aun sin religión, a una tradición cultural que les es cara. La segunda respuesta señalada por Nagel, el humanismo, también puede cambiar nuestra manera de vivir. Podría aportarnos un interés más intenso en el conservacionismo y la lucha contra el cambio climático. Nietzsche, en la lectura de Nagel, hacía hincapié en una consecuencia aún más dramática: nos exhortaba a reemplazar los valores convencionales por otros, como el poder, que reflejan mejor nuestra herencia animal y, por lo

tanto, identifican mejor nuestro lugar en la evolución. Los filósofos morales que especulan sobre la naturaleza humana muestran la misma sed de conexión. Ningún hecho relacionado con nuestra forma de ser —con el fenómeno natural de la compasión humana, por ejemplo— puede por sí mismo dar origen a ninguna conclusión sobre cómo deberíamos vivir. Pero la ética de la relevancia puede proponer un vínculo. Si la naturaleza humana existe, el vivir deliberadamente de manera tal que se la exprese es entonces otra vía de conexión con nuestra situación, otra manera de no caer en una vida arbitraria.

Pero ¿qué pasa con el universo? Tal vez nos alegre enterarnos de que la aparición de seres conscientes, en nuestra etapa de la larga historia cósmica, no fue un accidente afortunado sino, más bien, parte de un plan en desarrollo. Pero ¿cómo puede este descubrimiento cambiar nuestro modo de vivir? El universo no tiene un templo donde podamos orar. El descubrimiento puede, quizás, afectar nuestra vida de una manera paralela a la oración: incrementar el interés que prestamos a la ciencia, y en particular a la cosmología. Las personas que creen que el universo ha evolucionado de conformidad con principios, y que ellas mismas son una conquista de esa evolución, tratarán con ahínco, es de presumir, de formarse al menos una percepción exterior de lo que piensan hoy los mejores científicos, a la manera como mucha gente deposita un intenso interés —que a menudo es hoy objeto de una explotación comercial — en su historia familiar. Creo, con todo, que la principal importancia ética de la convicción secular sobre "la fuerza más grande que nosotros" no radica, para la mayoría de la gente, en proponer una manera distintiva de vivir sino más bien en aportar una defensa contra la aterradora idea de que *cualquier* modo de vida que tengamos será arbitrario. Si da la *casualidad* de que el universo sea de este o de aquel modo, si no hay propósito ni plan en el nivel más fundamental de explicación, tal vez parezca absurdo que podamos dar valor a nuestra vida respondiendo apropiadamente a parámetros más concretos de nuestra situación. ¿Cómo podemos crear algún tipo de valor, aun un valor adverbial, a través de la respuesta a una historia personal e incluso de la especie que no es en sí misma otra cosa que el más arbitrario de los accidentes? Nagel pone un fin pesimista a esta discusión. Si no hay un orden final, dice, "habida cuenta de que la pregunta cósmica no desaparecerá y el humanismo es una respuesta demasiado limitada, tal vez no nos quede sino una sensación de absurdo".

Pero ¿por qué? Supongamos que pensamos —ya que no tenemos razón para no pensarlo— que en el universo no hay sentido ni propósito. En definitiva, en el distante final del incesante descubrimiento de las leyes unificadoras del universo solo hay hechos —hechos desnudos— sobre lo que hubo y lo que hay. No hace falta entonces que ignoremos o desechemos la pregunta cósmica de Nagel: podemos responderla de esa manera. Desde luego, en ese caso sería absurdo tratar de vivir con la aspiración a alguna gran ley universal. Pero ¿dónde está el absurdo en el hecho de vivir sin esa pretensión? Si el valor de vivir en consonancia con el universo es adverbial —si lo que cuenta es la conexión—, ¿por qué, entonces, no es tan valioso vivir en consonancia con la falta de sentido de la eternidad, si el universo carece de

sentido, como hacerlo en consonancia con su propósito, si lo tiene? En efecto, no es cierto que nada tiene sentido ni crea valor si no hay un sentido y un valor universales. Aun cuando no haya un planificador eterno, *nosotros* somos planificadores: planificadores mortales con una vívida sensación de nuestra dignidad y de la buena y mala vida que podemos crear o padecer. ¿Por qué no podemos encontrar valor en lo que creamos, en respuesta a lo que simplemente acierta a ser, así como lo encontramos en lo que hacen un artista o un músico? ¿Por qué debe el valor depender de la física? Desde este punto de vista, lo que parece absurdo es el supuesto de que el valor ético sí depende de la eternidad y la cosmología lo puede debilitar. Un supuesto que no es sino una más en la incesante sucesión de tentaciones de violar el principio de Hume. Pero hemos tocado ahora problemas que se cuentan entre los más profundos de la filosofía moral y ética. ¿Cuán vulnerable a la ciencia es el valor? ¿Cuáles son las fuentes y el carácter del absurdo? Vayamos al capítulo x.

X. EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA RESPONSABILIDAD

DOS AMENAZAS A LA RESPONSABILIDAD

Me he referido a la responsabilidad en sus varios modos y formas, e ignoré hasta aquí una opinión popular entre los filósofos, a saber, que no hay tal cosa. Las personas son responsables de sus actos solo cuando controlan lo que hacen; solo, en la jerga filosófica convencional, cuando tienen libre albedrío y actúan movidas por él. No somos responsables de la lesión cuando otra persona nos empuja contra un mendigo ciego o un hipnotizador hace que despojemos a este de sus monedas. Muchos filósofos —y también millones de otras personas— creen que esta observación de apariencia inocente destruye por completo al menos grandes sectores centrales de la ética y la moral. Insisten en lo que podríamos llamar el desafío de la "inexistencia del libre albedrío" de la siguiente manera.

"En realidad, la gente nunca controla su comportamiento, ni siquiera cuando parece que lo hace. Su voluntad nunca es libre porque su comportamiento siempre tiene por causa alguna combinación de fuerzas y sucesos que están enteramente al margen del control vigente en su cerebro. Nunca es cierto que podrían haber hecho otra cosa y no lo que hicieron. En rigor, las decisiones de la gente no solo son causadas por sucesos previos, sino que ni siquiera causan las acciones de las cuales ella se cree responsable. En consecuencia, la responsabilidad es una ilusión, y siempre es inapropiado considerar a las personas culpables o castigarlas por lo que hacen."

Será útil dar nombre a los diferentes fenómenos que acabo de mencionar. Uso "decisión" para describir el conocido suceso consciente que percibimos como decidir; pretendo incluir no solo las decisiones reflexivas y meditadas que tomamos al cabo de una deliberación, sino también las decisiones irreflexivas que tomamos minuto a minuto para seguir con lo que estamos haciendo en vez de hacer otra cosa.[1] Usted tomó una decisión reflexiva al decidir leer este libro, supongo, pero espero que solo tome decisiones irreflexivas para seguir leyendo. Considero que el "determinismo" sostiene que todas esas decisiones, tanto reflexivas como irreflexivas, están íntegramente determinadas por procesos y sucesos que las preceden y están al margen del control del decisor. El "epifenomenalismo" niega más: niega que las decisiones aparezcan siquiera en la cadena causal que termina en movimientos de los nervios y los músculos.[2] Supone que la sensación interna de haber decidido hacer algo es solo un efecto secundario de los sucesos físicos y biológicos que realmente produjeron el comportamiento decidido. Los epifenomenalistas estiman, por ejemplo, que la serie de sucesos físicos que culminaron en mi escritura de la última palabra de esta oración comenzó antes de que decidiera en los hechos qué palabra mecanografiar asiduamente. Dicha serie se inició mientras

yo todavía estaba —o eso creía— vacilante en cuanto a qué palabras elegir. Si toda decisión consciente no es más que un efecto secundario, la parte de mí, sea cual fuere, que forma esa decisión, ya la llamemos "voluntad" o le demos algún otro nombre, difícilmente podrá hacerse cargo de lo que sucede. Es solo el fraude de Oz, que tira de palancas y hace surgir penachos de vapor sin eficacia alguna.

Tanto el determinismo como el epifenomenalismo pueden ser verdaderos: no soy competente para juzgar ni uno ni otro como teorías científicas. Pero no se ha demostrado la verdad de ninguno de los dos. Todo es posible. Todos los martes traen nuevas sorpresas sobre la geografía, la física y la química cerebrales, sobre potentes alelos en cromosomas ignorados y sobre las interrelaciones de todo esto y nuestra vida mental. Todas las veladas traen nuevas especulaciones acerca del razonamiento sexual de los babuinos, la vida religiosa de los chimpancés, el cerebro reptiliano debajo de nuestro telencéfalo y la explicación neodarwiniana del problema del tranvía que examino en el capítulo XIII. Lo mejor será que nuestros nietos estén listos para cualquier cosa.

Los problemas

El desafío del libre albedrío es probablemente el problema filosófico más popular que ha escapado de los manuales para ingresar a la literatura popular y la imaginación: es en todas partes tema de la más seria de las especulaciones. La literatura filosófica misma es vasta e intimidantemente compleja.[3] (Hay dos posiciones contrastantes que disfrutan de especial influencia: la de Thomas Nagel y la de Peter Strawson.)[4] Esta literatura entrelaza tres grupos de problemas que debemos tener la precaución de separar. Encontramos en primer lugar análisis de las causas y consecuencias del pensamiento y la acción. ¿Está todo el comportamiento humano completamente determinado por acontecimientos previos sobre los cuales las personas mismas no ejercen ningún control? Si no es así, ¿hay algún comportamiento que sea causado por acontecimientos físicos o biológicos aleatorios y casuales sobre los cuales la gente tampoco tenga control? ¿O puede alguna facultad de la mente humana —la "voluntad"— ejercer una suerte de agencia determinativa que no sea en sí misma causada por nada, salvo su propio suceder? Califico de "científicos" estos problemas, pero muchos filósofos considerarían inapropiado darles ese nombre. Creen que al menos una de las preguntas que enumeré —si una voluntad humana puede actuar espontáneamente como causa incausada— es metafísica y no pertenece a la biología ni a la física. Thomas Nagel juzga ininteligible la última hipótesis, esto es, que una explicación completa de la acción puede comenzar en un acto de la voluntad sin una explicación física o biológica previa. Pero también la juzga irresistible.[5]

La literatura también contiene discusiones sobre lo que se bautiza "libertad". ¿En qué

circunstancias es uno libre de actuar como lo desea? ¿Su libertad solo corre riesgos cuando uno está sometido a alguna coacción externa: solo cuando está atado o encerrado bajo llave, por ejemplo? ¿O cuando sufre una enfermedad mental? ¿O cuando no puede autogobernarse o controlar sus apetitos como quisiera? ¿O cuando no se comporta como lo requieren la justa razón y la verdadera moral? ¿O es su libertad ilusoria cada vez que sus elecciones y comportamientos son inevitables, dados los acontecimientos o fuerzas previas que están fuera de su control? Esto es, ¿es libre solo si y cuando su propia voluntad actúa como la causa incausada de su comportamiento?

Para terminar, encontramos discusiones de nuestro propio tópico: la responsabilidad de juicio. ¿Cuándo es apropiado que uno juzgue críticamente su comportamiento, y otros lo juzguen de esa misma manera? ¿Cuándo es apropiado sentir orgullo o culpa, por ejemplo, o que otros lo elogien o lo censuren? ¿Cada vez que actúa en vez de dejar que actúen sobre sí? ¿Cada vez que toma decisiones por sí mismo en vez de ser, por ejemplo, hipnotizado? ¿O solo cuando su voluntad es la causa incausada de sus acciones? Estos interrogantes sobre la responsabilidad penden como espadas sobre el capítulo IX. Sostuve allí que las personas tienen una responsabilidad ética fundacional de vivir bien, hacer algo de su vida, y que el vivir bien tiene que ver con tomar las decisiones apropiadas respecto de nuestra vida. Pero si nadie es responsable jamás de sus decisiones, la idea de vivir bien o mal tiene poco sentido. Ninguna decisión puede hacer nunca que una vida se viva mejor o peor.

Ahora es crucial advertir el gran espacio lógico existente entre la primera serie de problemas —las preguntas científicas o metafísicas que, en el mejor de los casos, solo pueden responderse por medio de la investigación empírica o la especulación filosófica— y la última, acerca de la responsabilidad, constituida por problemas éticos y morales independientes. Como el principio de Hume se aplica en el contexto ético con igual firmeza que en el contexto moral de la primera parte de este libro, ninguna conclusión sobre la responsabilidad puede deducirse directamente de ninguna respuesta que demos a las preguntas de la primera serie. Cualquier inferencia de la primera a la tercera serie de problemas exige una premisa evaluativa adicional. En mi opinión, la literatura dedicada al problema del libre albedrío no ha prestado suficiente atención a esta exigencia, quizá porque los filósofos suponen que son obvios los principios éticos y morales a nuestro alcance para salvar la brecha. Creo que distan de serlo.

La segunda serie de problemas —sobre la libertad— no es, empero, independiente de los otros dos grupos. No hay una pregunta pertinente sobre si las personas son libres que no sea o bien la pregunta científica o bien la pregunta ética disfrazadas. Algunas personas hablan de "libertad" con la mera intención de referirse a la falta de determinismo: la gente solo será realmente libre, suponen, si el determinismo es falso. Otras usan la palabra simplemente para aludir a la responsabilidad: dicen que la gente es o no es libre cuando quieren decir que tiene o no responsabilidad de juicio por sus acciones. Ninguna de estas maneras de hablar es

equivocada: no se comete un error lingüístico al decir sea que las personas no son realmente libres debido a que el determinismo es verdadero, sea que son realmente libres, aun cuando el determinismo sea verdadero, cuando no están sometidas a ninguna coacción externa. Pero hablar de la libertad en ese contexto no es útil y a menudo propicia la confusión. Propongo no discutir mucho sobre la libertad en este capítulo, a pesar de que mi tema sea la controversia en torno del libre albedrío.

Los análisis clásicos del libre albedrío y la responsabilidad comienzan casi siempre con un problema más moral que ético. ¿Es correcto criticar a otra persona por lo que hizo cuando estaba alucinando o sufriendo a causa de algún otro trastorno mental? ¿O si tuvo una crianza desventurada o actuó bajo apremio? ¿Sería justo encarcelar a alguien que cometió un delito influenciado por una u otra de estas desventajas? Estas preguntas y las respuestas previstas allanan el camino al supuesto efecto del determinismo. Si las acciones de todos están determinadas por fuerzas que están más allá de su control, como a nuestro juicio muchas veces lo están las acciones de los enfermos mentales, es tan injusto, entonces, censurar a alguien como lo es censurar a quienes padecen una enfermedad mental. Propongo comenzar de otro modo: preguntándonos cómo y por qué la gente habitualmente *se* considera responsable de lo que ha hecho, y por qué, en algunas circunstancias, no lo hace ni debería hacerlo. Comienzo, esto es, con la ética y no con la moral. Ese rumbo diferente alinea este capítulo con la estrategia general del libro; nos permite concentrarnos en algo importante que el enfoque más clásico nos tienta a ignorar. Cuando comenzamos en primera y no en tercera persona, prestamos más atención a lo que se siente al enfrentarse a una decisión.

Las apuestas

El capítulo VI distinguió modos y variedades de la responsabilidad. En él nos concentramos en la virtud de la responsabilidad; ahora nos ocupa una forma de responsabilidad relacional. Una persona tiene responsabilidad de juicio por un acto si es adecuado evaluar este en función de estándares críticos de desempeño: de censura o elogio. Ahora será útil una terminología adicional. La literatura sobre el problema del libre albedrío divide a los filósofos en dos campos. Los compatibilistas creen que la plena responsabilidad de juicio es compatible con el determinismo, y los incompatibilistas creen que no lo es. Algunos incompatibilistas son optimistas: creen que la responsabilidad de juicio es genuina porque creen, como cuestión de ciencia o de metafísica, o de ambas, que el comportamiento no siempre es determinado por acontecimientos pasados que están al margen del control del agente. Otros incompatibilistas son pesimistas: creen que todo comportamiento es determinado por acontecimientos pasados y, por ende, que nunca es apropiado atribuir responsabilidad de juicio a nadie. ¿Puede el incompatibilismo pesimista tener razón?

Es importante advertir, desde el inicio, que en realidad no podemos creerlo. No solo me refiero a que nos resultaría difícil creerlo como a alguien podría resultarle difícil creer que un amante lo ha traicionado o que la esclavitud era en general buena para los esclavos. No podemos convencernos, ni siquiera intelectualmente, de que no somos responsables de nuestras acciones, porque no podemos tomar ninguna decisión meditada sin juzgar cuál sería mejor tomar. Después de pasar junto al mendigo, uno tal vez se convenza de que ha estado destinado desde siempre a ignorarlo. No obstante, al acercarse a él no puede desechar el pensamiento o el hecho de que tiene que tomar una decisión. No puede elevarse por encima de sí mismo y limitarse a observar qué elige. Debe elegir. Quizás haga una pausa, se quede clavado en su lugar, para ver qué pasa. Pero entonces no pasa nada, y aun en ese caso uno ha decidido detenerse y, a la larga, decidirá hacer alguna otra cosa.

Lo repito: salvo en asuntos especialmente banales, no podemos elegir sin suponer que hay una elección mejor y una peor; vale decir que no podemos elegir sin suponer que nuestra elección es una cuestión apropiada para la autocrítica. Somos incapaces de apartar el pensamiento "¿qué haré?" del pensamiento "¿qué decisión sería mejor que tomara?". No es necesario que este sea un asunto de crítica moral y ni siquiera ética: rara vez lo es. Tal vez nos critiquemos por razones que consideramos puramente instrumentales: ¿podemos permitirnos dar algo a cada mendigo con que nos cruzamos? Pero aun así asociaremos nuestra elección a un estándar normativo y seguiremos considerando las razones que tenemos para actuar de un modo u otro, y no trataremos nuestra acción como un tic o una tos.

Después de elegir, quizá podamos tratar nuestra decisión de esa manera: tal vez insistamos, incluso para nosotros mismos, en que, como estábamos destinados a ignorar al mendigo, no debe culpársenos y no tenemos nada que lamentar por haber actuado así. Pero la conclusión inminente: que nunca tenemos responsabilidad de juicio, afirma más que eso. Afirma que nuestra decisión, como una tos que no podemos detener, es inmune desde el comienzo al juicio crítico, y eso es lo que no podemos creer mientras actuamos. En primera persona, decidir incluye asumir la responsabilidad de juicio; la conexión es interna e independiente de cualquier premisa sobre las causas de la decisión. El incompatibilismo pesimista no es una posición intelectualmente estable. Nos pide que creamos lo que no podemos creer. Tal vez digamos: puedo creer en el incompatibilismo pesimista aun cuando no actúe como si creyera en él; no hago sino fingir. De ese modo se erra el blanco: no hay manera de comportarse como si creyéramos *efectivamente* en él, y por lo tanto tampoco hay fundamentos para atribuirnos la creencia.

¿Qué pasa con los juicios en tercera persona? ¿Podríamos seguir juzgando a otros de la manera como lo hacemos si aceptáramos el incompatibilismo pesimista? Como ya he dicho, de ordinario los filósofos se concentran en los juicios en tercera persona: los incompatibilistas argumentan que si el determinismo es verdadero, es incorrecto culpar o castigar a alguien por lo que hace; es injusto, en la hipérbole de Galen Strawson, que Dios envíe a nadie al infierno.[6]

Esto, destacan esos mismos incompatibilistas, no excluiría otros juicios éticos o morales, sean cuantos fueren. Seguiría siendo posible, dicen, declarar que un delincuente ha hecho algo moralmente incorrecto aun cuando no sea culpable de haberlo hecho. O decir que tiene mal carácter. Seguiría siendo posible pensar, dicen, que una persona ha actuado de manera prudente o imprudente o que algunos estados de cosas son mejores que otros. Creo que todo esto es incorrecto.[7] La moral es una red integrada de estándares. No es una reunión de módulos desmontables, cada uno de los cuales puede suprimirse sin afectar en demasía el resto. La responsabilidad de juicio es la trama de todo tejido moral.

Si no puedo creer que yo mismo carezco de responsabilidad de juicio, ni siquiera cuando acepto que mis propias acciones están determinadas, no tengo fundamentos para suponer que cualquier otro carece de esa responsabilidad por el mero hecho de que sus acciones estén determinadas. Algunos abogados y criminólogos insisten en que debemos dejar de lado el derecho penal tradicional, con su aparato de culpabilidad y castigo, y sustituirlo por un tratamiento terapéutico, porque las personas nunca son responsables de lo que hacen.[8] Se contradicen. Si nadie tiene nunca responsabilidad de juicio, los funcionarios que tratan a los delincuentes acusados como responsables de sus acciones no son responsables de las suyas propias y, por consiguiente, es incorrecto acusarlos de actuar injustamente. Desde luego, también parecería incorrecto que yo acusara a los criminólogos de actuar incorrectamente al acusar a los funcionarios de actuar de modo incorrecto, porque los criminólogos tampoco son responsables. Y sería incorrecto acusarme a mí mismo de acusarlos de manera incorrecta, porque tampoco yo soy responsable. Y así de seguido. Este sinsentido recursivo muestra, aun si no hubiera otra cosa que lo hiciera, que no podemos creer en la proposición de la que depende, a saber, que nadie tiene responsabilidad de juicio por nada.

Hay todavía una dificultad más. Si el determinismo hace desaparecer nuestra responsabilidad de juicio, también debe hacer desaparecer nuestra responsabilidad intelectual. De modo que no actuaríamos más responsablemente al declarar verdadero el determinismo luego de haber leído la literatura, hecho los experimentos y reflexionado durante una década, que si nos limitáramos a lanzar los dados y sacar el número perdedor. Si el determinismo pesimista es verdadero, nadie podría pensar responsablemente que ha tomado una sabia decisión al creer en él. Su única posibilidad era creer.

SEIS MIL MILLONES DE PERSONAJES EN BUSCA DE UNA VIDA

El sistema de la responsabilidad

El hecho de que nadie pueda en realidad creer en el incompatibilismo pesimista no es de por sí un gran argumento contra él. No podemos creer en la “prueba” de Zenón de que una flecha

nunca llega a su destino, pero nos es necesario explicar por qué esa prueba es incorrecta.[9] Tal vez no podamos encontrar una razón decente para *no* creer en lo que no podemos creer; tal vez estemos condenados a esa clase de incoherencia. Como dije, es posible que no haya una teoría coherente e interpretativamente satisfactoria de la responsabilidad de juicio. Pero el hecho de que así sea depende de los problemas éticos y morales que ahora comenzamos a explorar. No hay duda de que las causas de nuestras decisiones afectan de alguna manera nuestra responsabilidad de juicio por estas últimas. La cuestión es: ¿cómo? Lo reitero: buscamos un principio *ético* que defina la conexión.

Deberíamos empezar con nuestras ideas corrientes sobre el momento en que la responsabilidad de juicio desaparece o se reduce. Recuérdese la economía corriente de esa responsabilidad: la manera en que usted y otros usan la idea, día a día. El comportamiento deliberado tiene una vida interna: en cierto modo, siente la necesidad deliberada de actuar. Nos proponemos hacer algo, y lo hacemos. Hay momento de decisión final, el momento en que se lanza el dado, el momento en que la decisión de actuar se funde con la acción decidida. Esa sensación interna de acción deliberada marca la distinción, esencial para nuestra experiencia ética y moral, entre actuar y sufrir la acción de otros: entre empujar y ser empujado. Pensamos que tenemos responsabilidad de juicio por lo que hacemos, pero no por lo que nos sucede: por manejar demasiado rápido, pero no por ser alcanzados por un rayo. Nuestras ideas más complejas sobre la responsabilidad dependen de un refinamiento de esas ideas en crudo.

Distinguimos las ocasiones normales en que las personas deciden actuar no solo de aquellas en las se actúa sobre ellas sino también de las oportunidades en que actúan bajo el control de otros, como ocurre en la hipnosis o en formas de control mental de una tecnología más elevada, o cuando son víctimas de ciertas formas de deficiencia o enfermedad mental. Decimos, en el caso del control mental, que la decisión no refleja el juicio o la intención de la persona, sino de quienes controlan su mente. Decimos, en el caso de la deficiencia mental, que, aunque actúen conforme a su propio juicio o intención, las personas que la padecen no deberían, empero, ser consideradas responsables, porque carecen de alguna capacidad esencial para la responsabilidad.

Discernimos dos de esas capacidades. Primero, para ser responsables, las personas deben tener alguna aptitud mínima para forjarse creencias verdaderas acerca del mundo, los estados mentales de otra gente y las consecuencias probables de lo que hacen. Quien es incapaz de comprender el hecho de que las armas pueden dañar a la gente no es responsable cuando mata. Segundo, las personas deben tener, en una medida normal, la aptitud de tomar decisiones que se ajusten a lo que podríamos llamar su personalidad normativa: sus deseos, preferencias, convicciones, apegos, lealtades e imágenes de sí mismas. Las decisiones genuinas, nos parece, tienen un propósito, y quien no puede cuadrar sus decisiones finales con ninguno de sus deseos, planes, convicciones o apegos es incapaz de una acción responsable.

El sistema de la responsabilidad que acabamos de esbozar brevemente tiene un papel

crucial en el proyecto ético descripto en el capítulo IX. Vivir bien tiene que ver con tomar las decisiones correctas; lo bien que hayamos vivido tendrá que ver con el grado en que hayamos hecho eso. Pero no todas las decisiones cuentan: no consideramos lo que hicimos antes de conquistar las capacidades relevantes en el sistema de la responsabilidad —la de forjarnos creencias verdaderas y armonizar nuestras decisiones con nuestros valores— o (si estamos más adelante en condiciones de identificarlas) las decisiones que tomamos en momentos de pérdida de dichas capacidades. Estas últimas decisiones, al menos, figuran en el juicio sobre lo buena que ha sido nuestra vida. Cualquier período de demencia u obsesión compulsiva profunda pone en peligro la bondad de una vida. Pero cuando hacemos un juicio diferente, el consistente en determinar si alguien ha vivido bien o mal, hacemos oídos sordos a esas decisiones minusválidas. En el sentido ético, una persona que ha sufrido una discapacidad mental a lo largo de casi toda su vida no ha vivido en absoluto. Otros se compadecen de ella por la vida horriblemente dañada que ha soportado, pero no la culpan ni suponen que, en caso de recuperarse con el tiempo, deba culparse a sí misma.

Cuando el sistema de la responsabilidad se describe de manera tan abstracta, parece libre de controversias; disfruta al menos de amplia aceptación. Sin embargo, cuando es objeto de una caracterización más detallada queda en buena medida sumido en la controversia. La gente discrepa, por ejemplo, en torno de si carece de responsabilidad de juicio quien es incapaz de resistirse a los impulsos nacidos de la furia ciega, quien es forzado a actuar contra sus convicciones a raíz de estar bajo la amenaza de sufrir un grave daño, o aquel cuyo sentido de lo correcto y lo incorrecto está deformado como consecuencia de la violencia que ve en televisión. Una teoría plausible de la responsabilidad debe explicar el vasto atractivo del sistema que la describe en abstracto, y también cuándo y por qué sus detalles suscitan controversias.

Dos concepciones del control

El sistema de la responsabilidad incorpora, ocultos a la vista, principios éticos del tipo que buscamos: principios que conectan las causas de nuestras decisiones con nuestra responsabilidad por estas. ¿De qué principios se trata? Esta es una pregunta interpretativa del tipo con que el lector de este libro ya debe estar familiarizado. Es menester que preguntemos: ¿qué principios éticos y morales proporcionan la mejor justificación general del sistema? Podría pensarse —creo que es habitual pensarlo— que el argumento más sólido en favor del incompatibilismo puede identificarse de esa manera. Según esta historia, no podemos justificar nuestras convicciones corrientes sobre la responsabilidad de juicio, salvo que hagamos que la responsabilidad dependa de las causas últimas de una acción.

Debemos someter a prueba esa afirmación. Participe el lector conmigo en un experimento

especulativo. Hemos descubierto que el determinismo tiene sentido y es verdadero: acontecimientos, fuerzas o estados de cosas previos, sobre los que no tenemos ningún control, han hecho necesarios todos y cada uno de nuestros pensamientos y actos. ¿En qué aspecto, si lo hay, socava ese descubrimiento la utilidad y el sentido de nuestro sistema de la responsabilidad? Comprendemos que nuestro descubrimiento no puede cambiar nuestro modo concreto de vivir. Tras la conmoción inicial, nos percatamos de que debemos vivir prácticamente como antes. Somos entonces como los personajes de una obra que se saben incluidos en un guión, pero carecen de él: una variación de la situación de *Seis personajes en busca de un autor*, la pieza teatral de Luigi Pirandello. Sabemos que solo podemos vivir como lo ha decidido nuestro autor, la naturaleza. Pero pese a todo debemos vivir: como los personajes de Pirandello, debemos, con todo, decidir minuto a minuto qué hacer. Y decidir, con todo, cuáles son las mejores razones y qué exigen.

¿Tendríamos que considerarnos absurdos por seguir insistiendo de esa manera, aun cuando no podamos evitarlo? ¿Somos entonces como adictos a los cigarrillos o alcohólicos, incapaces de dejar el hábito de la responsabilidad? La siguiente línea de pensamiento tal vez nos tiente a adoptar ese modo de ver la situación (muchos filósofos han sentido la tentación). El sistema de la responsabilidad muestra que solo somos responsables cuando estamos en control de nuestro comportamiento. Solo cuando estamos a cargo podemos dar o negar valor ético a nuestra vida. Eso explica por qué nuestro sistema de la responsabilidad exceptúa los actos realizados bajo hipnosis o en períodos de demencia. Pero si el determinismo es verdadero, nunca estamos en control de nada. De modo que nunca podemos crear ese tipo de valor, sin importar cómo actuemos: no somos más que marionetas que fingen tirar por sí mismas de los hilos.

Pero esto es ir demasiado rápido. El argumento depende no solo del supuesto de que el control es necesario para la responsabilidad, sino de una interpretación particular de lo que significa el control. Esa interpretación supone que una persona no está en control cuando su decisión es determinada por fuerzas externas a la manera como el determinismo sostiene que lo es todo el comportamiento. Le daré el nombre de sentido “causal” del control, porque hace que la responsabilidad de juicio gire alrededor de las causas históricas últimas y originantes de la decisión. Tenemos el control cuando la cadena causal que explica cómo actuamos se remonta solo a un impulso de nuestra voluntad, no cuando se remonta aún más atrás, a estados y acontecimientos del pasado que, junto con las leyes naturales, explican ese acto de la voluntad.

Hay una interpretación alternativa del significado de tener el control. Según este otro punto de vista, un agente tiene el control cuando es consciente de enfrentar y tomar una decisión, cuando ningún otro toma esa decisión por su intermedio y para él y cuando el propio agente tiene las capacidades para forjarse creencias verdaderas sobre el mundo y hacer coincidir sus decisiones con su personalidad normativa: sus deseos, ambiciones y convicciones

establecidas. Este es el sentido del control basado en la "capacidad".

Los dos sentidos mencionados proponen dos principios diferentes como fundamentos éticos posibles del sistema de la responsabilidad: el principio del control causal y el principio del control basado en la capacidad. El primero destaca que el control causal es esencial para la responsabilidad; el segundo, que lo esencial es el control basado en la capacidad. Muchos filósofos —y muchos no filósofos— suponen que el principio causal es evidentemente sólido y el principio basado en la capacidad, una mera evasión.[10] Pero la diferencia entre los dos principios es más profunda. Adoptan puntos de vista muy distintos de la naturaleza, el propósito y, para decirlo de algún modo, la ubicación de la responsabilidad de juicio.

El principio causal ve la cuestión de la responsabilidad al margen de la percepción corriente que un agente tiene de su situación. Nos pide que tomemos perspectiva con respecto a nuestra vida de todos los días para tratar de ver nuestra situación tal como podría verla un dios omnisciente. Sitúa nuestra vida mental en el contexto del mundo natural; nos pide que tratemos de explicar nuestros procesos de decisión a la manera como explicamos el funcionamiento de nuestros órganos internos. Liga el juicio ético de responsabilidad al juicio científico de causación. El principio de capacidad, al contrario, pone la responsabilidad entre los paréntesis de una vida corriente vivida desde una perspectiva personal. Plantea un supuesto de independencia ética: que nuestras decisiones conscientes son, en principio, crucial e independientemente importantes por derecho propio y que su importancia no depende en modo alguno de ninguna explicación causal remota. Aunque seamos los personajes de Pirandello, nuestras decisiones son hechos genuinos, y que vivamos bien dependerá de lo buenas que ellas sean.

Los dos principios son contradictorios: no podemos suponer que uno es verdadero sin negar el otro. No podemos invalidar el principio de capacidad apelando al principio de control. Haríamos una petición de principio si dijéramos que el primero no puede ser válido porque las personas no pueden ser responsables de lo que un determinismo les impone hacer. Tampoco podemos invalidar el principio causal apelando al principio de capacidad. Caeríamos igualmente en una petición de principio si argumentáramos que aquel fracasa debido a que la importancia ética de una decisión depende de sus circunstancias, no de su linaje causal. Necesitamos argumentos más densos, y estos solo pueden ser interpretativos.

Expondré una alegación interpretativa en favor del principio de capacidad. A mi entender, este permite comprender mucho mejor el resto de nuestras opiniones éticas y filosóficas. El principio causal, por su lado, es un huérfano interpretativo: no podemos encontrar ni construir ninguna buena razón por la cual deba formar parte de nuestra ética. Pero en definitiva el argumento tal vez sea vano. La interpretación depende finalmente de la convicción, y es probable que la elección que cualquiera haga entre los dos principios refleje actitudes y predisposiciones más profundas que están más allá del argumento. En el capítulo IX dimos con

un problema muy íntimamente relacionado: ¿la vida es absurda si el universo es accidental? Ese problema y la cuestión de la responsabilidad de juicio que ahora exploramos parecen ser entre sí imágenes en espejo. Ambos giran en torno de la independencia de la ética respecto de la ciencia.

El hecho de que un filósofo se una al campo compatibilista o al campo incompatibilista tendrá que ver con cuál de los dos principios de control adopte y, en consecuencia, con el grado de independencia que atribuya a la ética. Los dramaturgos griegos suponían una forma del principio de capacidad; sus héroes eran responsables aun cuando los dioses fueran la causa de que actuaran como lo hacían.[11] Aristóteles, Hobbes, Hume y, entre otros destacados filósofos contemporáneos, Thomas Scanlon, también aceptaron el principio de capacidad.[12] Hume dijo que el hecho de que una persona tenga el control dependerá de que haya podido actuar de otra manera en caso de haberlo querido.[13] Para criticar su opinión, a veces se señala que, si el determinismo es verdadero, nadie puede querer hacer otra cosa que la que hace.[14] Así se erra el blanco: Hume respaldaba una actitud éticamente independiente. Scanlon ha sugerido lo que denomina un test "psicológico" de la responsabilidad, y desafía "al incompatibilista" a explicar por qué ese test no es satisfactorio.[15] Sin embargo, muchos filósofos contemporáneos suponen que el principio causal es correcto.[16] Creen que nadie tiene responsabilidad de juicio cuando existe en principio una explicación causal externa completa de lo que la persona quiso e hizo.

Este profundo contraste de opiniones tiene, me parece, una dimensión adicional. La idea de la responsabilidad ética que describí en el capítulo IX se basa en un supuesto fundamental: que una vida humana puede tener valor en el modo en que es vivida. El supuesto parece dar por sentado que las criaturas autoconscientes son especiales en el universo: que no son un ingrediente más de la sustancia física homogeneizada que las rodea. Pero ¿por qué son especiales? Miles de millones de personas encuentran una confirmación de su especial importancia en la religión. Creen que un dios nos ha dado libre albedrío como un milagroso acto de gracia. O, si no, que al menos nuestra predestinación es decretada no por una mecánica inanimada sino por una inteligencia suprema que nos formó, solo a nosotros, a su imagen. Sin embargo, el deísmo o el ateísmo de la Ilustración bloquearon ese escape para la mayoría de los filósofos, mientras que la física iluminista magnificaba la amenaza.

Cabría esperar, no obstante, un tipo diferente de independencia del orden natural. Hay dos posibilidades. Podríamos esperar que nuestras decisiones y actos estuvieran efectivamente libres de las transacciones causales del mundo físico y biológico: que en alguna parte, quizá solo en un mundo nouménico, tuviéramos libre albedrío, sea cual fuere su significado. Esa esperanza nos alienta a hacer nuestra la perspectiva externa del principio causal, porque solo en ella puede rescatarse. Pero una vez que lo hacemos, nuestra esperanza queda expuesta al descubrimiento científico o el escepticismo metafísico. O bien, por otro lado, podríamos pensar que la existencia de nuestra conciencia, junto con el desafío fenomenal de vidas que

vivir, nos da por sí sola toda la dignidad que necesitamos o deberíamos anhelar. El universo tal vez sepa lo que decidiremos, pero nosotros no. De modo que debemos luchar por elegir, y conforme a este punto de vista creamos efectivamente valor —el valor adverbial de vivir bien — a través de nuestras elecciones. Podríamos reinterpretar la prolongada tradición existencialista en filosofía, o al menos extraer lo que es más convincente en ella, por medio de esa segunda perspectiva de nuestra dignidad. Esa perspectiva atribuye un significado diferente y más plausible a la afirmación de Jean-Paul Sartre de que nuestra existencia precede a nuestra esencia.[17] Cada una de estas dos posibilidades tiene su propio atractivo emocional. ¿Cuál permite comprender mejor el resto de lo que pensamos?

¿Control causal?

Vuelvo a insistir una vez más en que los dos principios contrastantes —el causal y el basado en la capacidad— son de carácter ético, no físico, biológico o metafísico. Dista de ser evidente cuál justifica y se ajusta mejor a nuestro ya familiar sistema de la responsabilidad: cada uno de ellos ha ganado la adhesión de muchos distinguidos filósofos. Debemos ahondar con cierto detalle en nuestra cuestión interpretativa.

Comenzamos con el control causal. Soy un adulto, supongo, de inteligencia normal. No padezco ninguna enfermedad mental y en lo fundamental mis decisiones se correlacionan de manera normal con mis preferencias y convicciones. Veo a un mendigo en la calle y me pregunto si darle algo. Hago un rápido repaso de las razones a favor y en contra. Parece tener hambre; no voy a echar de menos uno o dos dólares. Los gastará en drogas; ya di en la oficina. Decido no darle nada; paso caminando junto a él. Supongo que tengo responsabilidad de juicio por mi acción, y que tiene sentido que yo mismo u otros me censuren por tacaño o elogien mi buen tino.

Si el principio causal es correcto, sin embargo, mi supuesto de responsabilidad es rehén de la ciencia o el misterio. Si mi decisión fue causalmente determinada por fuerzas o acontecimientos previos a mi nacimiento, mi sentido de la responsabilidad, por más inconmovible que sea, no es más que una ilusión. Por otra parte, si mi decisión de ignorar al mendigo al pasar a su lado no tuvo por causa ningún hecho del pasado, si representó una intervención espontánea en el orden causal emanada de mi cerebro y dirigida a mis piernas, mi sentido de la responsabilidad es genuino: soy responsable. A primera vista, el principio causal parecería captar la esencia de la responsabilidad. Si fuerzas externas me hicieron hacer algo, ¿cómo puedo ser yo responsable de hacerlo? Pero en otro aspecto el principio parece arbitrario, incluso a primera vista. ¿Cómo puede la presencia o ausencia de algún proceso físico, biológico o metafísico que me resulta imposible conocer mientras actúo, y que no puede revelarse de manera alguna en ninguna descripción, sea introspectiva u observacional,

de las intenciones, motivos, convicciones y emociones con que actúo, representar siquiera una sola diferencia ética o moral?

Epifenomenalismo

El principio causal tiene dos componentes: niega la responsabilidad si uno u otro, el determinismo o el epifenomenalismo, es verdadero. Comienzo con el segundo componente: solo somos responsables si nuestras decisiones son causalmente potentes. Supongamos que todo lo que usted hace tiene inicio en su sistema nervioso y muscular antes de que usted tome la decisión de hacerlo. Todas sus decisiones, de las más simples a las más complejas y trascendentes, no hacen sino formar parte de un filme documental posterior a los hechos que se proyecta en la pantalla de su mente: lo que usted hace es la causa de que tenga la sensación de haber decidido hacerlo, y no al revés. La hipótesis, por supuesto, es asombrosa. Pero ¿qué puede tener que ver con la responsabilidad de juicio?

La responsabilidad es un asunto ético o moral: se asocia a las decisiones finales, sean estas o no causalmente efectivas. Podríamos decir que una persona que decide herir a otra, pero cuya decisión solo es epifenoménica, es meramente culpable de un intento. Trata con todo su corazón de hacer algo malo. Pero fracasa porque su decisión no es la causa de lo que pasa. Quiere matar a su rival, decide hacerlo, el arma que tiene en las manos se dispara, el rival muere. Pero no ha sido él quien lo mató; solo fue (podríamos decir) su cerebro reptiliano programado. ¿Y qué? Al menos en este tipo de casos, una tentativa de asesinato es moralmente tan mala como un asesinato consumado.

A los abogados les gusta inventar casos como el siguiente: A pone arsénico en el café de B con la intención de matarlo, pero cuando B está a punto de beber, C lo mata de un tiro. A no es culpable de asesinato sino únicamente de tentativa de asesinato. Pese a ello, moralmente es tan culpable como si fuera un asesino; ese es el supuesto que hace que la pregunta de los abogados —¿por qué habría que castigar a A con menos severidad que a C?— sea difícil de contestar. Los abogados descubren o inventan razones de política o de procedimiento para explicar por qué la tentativa de asesinato debe ser castigada menos severamente que el asesinato. Queremos alentar a la gente a cambiar de opinión en el último minuto; no podemos estar seguros de que A no hubiera advertido a B justo antes de que este tomara el primer sorbo de café. Pero estas razones de política no tienen aplicación aquí. ¿Por qué no deberíamos decir, entonces, que la persona que trata de matar a su rival pero fracasa, debido a que su decisión no es la causa sino solamente una consecuencia epifenoménica de su comportamiento, es pese a ello culpable desde el punto de vista moral? Tiene responsabilidad de juicio por haberlo intentado y haber hecho lo más posible.[18]

Acepto que esta comparación entre la acción de una sola persona y las de dos personas

distintas es extraña. Es extraño tratar a una persona y su cerebro reptiliano como actores separados, a la manera como tratamos a A y C en el caso imaginado por los abogados. Pero esa bifurcación artificial de una persona es justamente aquello en lo que se apoya el principio mismo de control causal. De ordinario tratamos al individuo como una totalidad: la misma persona que tiene una mente también tiene un cerebro, nervios y músculos, y al actuar pone en juego todos ellos. El principio de control causal separa la mente del cuerpo, personifica parte de la primera como un agente llamado voluntad y luego se pregunta si este agente causa realmente que el cuerpo que habita actúe de cierta manera, o es solo un fraude que manipula palancas sin conexión con nada. La imagen es rara, y el lector acaso piense que, por esa sola razón, el principio causal también lo es. Sin embargo, si aceptamos la imagen debemos hacer a la persona-dentro-de-la-persona responsable por lo que ha tratado de hacer, a menos que tengamos alguna otra razón para eximirla.

Determinismo y casualidad

Dije antes que no podíamos integrar el principio de control causal a nuestras otras creencias si considerábamos verdadero el determinismo, porque en ese caso el principio estaría en contradicción con convicciones en materia de responsabilidad de juicio de las que no podemos descreer. De hecho, el principio no encuentra fundamento en el resto de nuestras convicciones, aun cuando supongamos que el determinismo es *falso* o no verdadero en general. Considérese esta fantasía. Imaginemos que el determinismo es falso como afirmación universal. La gente toma con frecuencia decisiones solo causadas por un acto original de la voluntad. Hay excepciones, sin embargo. A veces, las decisiones de la gente solo son, en efecto, el resultado de acontecimientos y fuerzas pasadas, completamente al margen de su control. Pero sabemos que esto es únicamente una posibilidad realizada en ocasiones. No contamos con estadísticas sobre la frecuencia con que se realiza. Nadie puede decir cuál es la diferencia en ninguna ocasión específica: nadie puede saber cuál de sus decisiones es original y cuál estaba determinada. Desde la perspectiva fenoménica interna, *todas* parecen elecciones libres. Parece extraño suponer que somos responsables de algunas de nuestras decisiones pero no de otras, aunque nadie puede decir de cuáles. Si aceptamos, no obstante, el principio causal, ¿cómo se supone que nos autocritiquemos, incluso después de haber actuado? No podemos siquiera pensar que somos probablemente responsables del daño que hemos causado. O que probablemente no lo somos.

Un día, un gran avance produce un instrumento que puede identificar qué decisiones estaban determinadas y cuáles no, si bien solo lo hace mediante evidencias no detectables hasta dos semanas después del acto en cuestión. Dos hombres son detenidos por tramar y luego ejecutar un asesinato a sangre fría; al cabo de extensos exámenes policiales, el instrumento

declara que una de sus voluntades, a causa de algún tipo inescrutable de espasmo mental, puso en marcha la cadena causal que produjo el crimen, mientras que el acto del otro estaba determinado desde el comienzo de los tiempos. Esa diferencia no redundó en disimilitud alguna en el modo en que los dos villanos pensaron, tramaron o actuaron, y nada, salvo el nuevo instrumento, podría haberla detectado. ¿Debería liberarse al segundo villano y encarcelar de por vida o ejecutar al primero? La idea parece absurda: la distinción causal oculta parece demasiado desconectada de todo aquello que, a nuestro entender, debe importar en una decisión de ese tipo. El sistema de la responsabilidad sí hace distinciones en materia de culpabilidad. Pero las cualidades que nos llevan a excusar a niños y enfermos mentales también son cualidades que afectan su comportamiento y su vida, así como nuestra relación con ellos, en centenares de otros aspectos. Las personas que carecen de la capacidad de razonar u organizar como corresponde sus deseos llevan una vida muy diferente de la de quienes disponen de esas capacidades. Las personas que han sido hipnotizadas o sufrido una manipulación cerebral a manos de científicos locos quedan subordinadas a voluntades ajenas. Para toda esa gente, la falta de responsabilidad es un estatus general, no un ejemplo aleatorio de extravagancia cuántica.

Si tengo razón al decir que sería una locura hacer que la responsabilidad gire en torno de lo que el instrumento despliega en mi fantasía, hay que deducir que el principio causal debe ser incorrecto. Da lo mismo cómo modifiquemos la fantasía. Yo podría haber supuesto, no que el comportamiento de todo el mundo está a veces determinado y a veces no, sino que el de algunas personas siempre lo está y el de otras, nunca. No tendría sentido ético o moral tratar las dos clases de diferente manera una vez que un instrumento hubiera identificado su categoría. Como el principio de control causal parecería arbitrario en estas varias y diferentes circunstancias, no podemos aceptarlo como un principio moral o ético sólido. Si cuando está distribuido aleatoriamente el hecho desnudo y en bruto del determinismo no debilita los juicios de responsabilidad, no puede debilitarlos cuando es ubicuo.

Determinismo y racionalidad

La extrañeza del principio causal también se deja ver en otro aspecto. Las personas toman decisiones sobre la base de sus creencias y valores. Estos son los componentes de una decisión racional. Pero no tenemos sobre nuestras creencias y valores el tipo de control que el principio causal exige para la decisión misma. No podemos escoger nuestras creencias sobre el mundo mediante un acto de libre albedrío. Al contrario, esperamos que ellas estén determinadas por el modo de ser del mundo. Tampoco podemos elegir sin más nuestros valores: nuestros gustos, preferencias, convicciones, lealtades y el resto de nuestra personalidad normativa. En el capítulo IV sostuve que nuestras convicciones morales no tienen

por causa la verdad moral: la hipótesis del impacto causal es falsa. Sin embargo, si fuera verdadera, nuestras convicciones serían, desde luego, causadas por algo exterior a nosotros —el hecho moral— y no por una voluntad originante interior. Si es falsa, como yo creo, cualquier explicación causal competente de las convicciones debe encontrarse entonces en el tipo de historia personal que describí en ese capítulo, lo cual significa que una explicación completa incluiría no solo datos sobre los genes, la familia, la cultura y el entorno de una persona, sino también las causas de todos ellos: incluiría las leyes de la física y la química y la historia del universo. Esto es aún más obviamente verdadero en el caso de nuestros gustos, deseos y preferencias. No podemos crearlos de la nada mediante un acto de la voluntad.

Sí, hasta cierto punto la gente es capaz de influir en sus preferencias y convicciones. Nos esforzamos por que nos gusten el caviar o el paracaidismo o por llegar a ser una mejor persona, y para eso participamos en actividades de las iglesias o nos anotamos en cursos de extensión en filosofía. Pero solo lo hacemos porque tenemos otras convicciones, preferencias o gustos que no hemos elegido. La gente trata de formarse en la afición al caviar o al esquí porque, debido a una diversidad de razones, desea ser el tipo de personas a quienes les gusta uno u otro, y no eligió tener ese deseo. Se incorpora a iglesias o grupos de autoayuda para adquirir o fortalecer convicciones que ya quiere tener. El proyecto de responsabilidad que describo en el capítulo VI requiere que las personas traten de incorporar sus diversas convicciones a un todo coherente e integrado. Pero estos esfuerzos en pos de la integridad responden a aspiraciones aún más profundas que tampoco creamos por ningún acto de la voluntad, y, lamentablemente, a menudo se frustran a raíz de lo que encontramos imposible de creer.

El hecho de que no podamos elegir sin más qué creer o querer hace que el principio de control causal sea ética y moralmente ocioso. Si soy racional, elijo directamente tal como son mis deseos y creencias; en ese sentido, mi decisión tiene por causa factores que están más allá de mi control, aun cuando tenga libre albedrío. ¿Por qué habría de considerárseme entonces más responsable si tuve el poder de actuar irresponsablemente, esto es, en contra de mis creencias, convicciones y preferencias? Recuérdese que el principio causal se propone como una interpretación del principio más abstracto de que la gente solo es pasible de censura o elogio cuando está en control de su comportamiento. Quien actúa de manera irracional no tiene ese control y, por lo tanto, parece perverso destacar que una persona no controla nada a menos que tenga la facultad de perder el control. Sería lo mismo que decir que una sociedad no es libre si no permite a sus integrantes venderse como esclavos.

Galen Strawson tiene razón: el control causal sobre las decisiones reales no puede por sí mismo dar lugar a la responsabilidad de juicio. “Para ser verdaderamente responsables de lo que hacemos en el plano moral —afirma— debemos ser verdaderamente responsables de nuestro modo de ser, al menos en aspectos mentales cruciales.”[19] Como no podemos ser responsables de nuestro modo de ser en esos aspectos, concluye Strawson, la responsabilidad

es una ilusión, sea o no verdadero el determinismo. Su premisa es ineludible e importante. Si la clave de la responsabilidad de juicio es el control causal, no somos responsables, salvo que podamos elegir libremente las creencias y preferencias que son los componentes de nuestras decisiones, así como las decisiones mismas. Pero Strawson saca la conclusión equivocada. Deberíamos concluir, antes bien, que el principio del control causal es falso. Somos responsables (si lo somos) porque es el modo en que son las cosas el que fija al menos en gran parte lo que creemos. No podríamos ser responsables si lo que creyéramos dependiera sin más de nosotros; si pudiéramos decidir caprichosamente por nuestra propia cuenta qué creencias van a arraigarse en nuestra mente.

Tampoco seríamos responsables si pudiésemos elegir libremente qué convicciones adoptar o qué preferencias suscribir. En ese caso, ninguna de las elecciones que hiciéramos tendría fundamento. Si adujéramos una razón para nuestra elección, no haríamos más que suscitar un nuevo interrogante sobre la justificación —¿por qué elegimos ese deseo o esa convicción en particular?— y así sucesivamente hacia atrás, hasta el infinito. Para ser capaces de acción racional debemos precisamente *tener* convicciones y gustos últimos que no podamos abandonar por decreto. El principio del control causal termina una vez más no por definir sino por socavar las condiciones de la responsabilidad.

Imposibilidad psicológica y metafísica

Supongamos que el determinismo es falso. En su mayor parte, las decisiones de la gente proceden causalmente de actos originales de su voluntad. El principio del control causal sostiene que, en consecuencia, quienes las toman son responsables de lo que hacen. Pero el conocido fenómeno de la imposibilidad psicológica persiste. Martín Lutero dice una verdad psicológica cuando afirma que no puede hacer otra cosa que declarar su nueva fe ante el mundo; la madre Teresa es incapaz de un pensamiento o una acción egoístas, y Stalin es incapaz de un pensamiento o una acción que sean generosos o nobles. Los comentaristas dicen a veces que las personas mismas se han puesto en esa situación a raíz de decisiones deliberadas previas. La madre Teresa tal vez sofocó todos sus pensamientos egoístas hasta no tener ninguno más. Pero las cosas no suceden necesariamente (y ni siquiera habitualmente, me parece) así. Una persona nacida y crecida en un rígido ambiente militar quizá nunca haya sido capaz de eludir una obligación desagradable o peligrosa; es posible que alguien nacido en una familia fundamentalista religiosa o una minoría amargada y maltratada jamás haya sido capaz de actos que otros consideran naturales. Decimos que el carácter de esas personas hace que, en ciertos casos, para ellas sea psicológicamente imposible actuar de otra forma que como lo hacen.

De sentirnos tentados por el principio causal, debemos decidir si ese tipo de imposibilidad

psicológica niega la responsabilidad de juicio, de manera tal que, aunque acaso censuremos a los líderes políticos corrientes por sus infrecuentes actos de crueldad o tiranía, sea incorrecto censurar a alguien tan inveterado en el mal como Stalin, y aun cuando sea correcto elogiar a personas generalmente egoístas por sus ocasionales actos de generosidad, sea incorrecto elogiar siquiera una vez a alguien tan instintivamente bueno como la madre Teresa. Esto parece poco plausible.[20] Pero si decidimos, en consecuencia, que la imposibilidad psicológica no cuenta, de modo que podemos elogiar o condenar a Stalin y a la madre Teresa como elogiamos o condenamos a todos los demás, el principio causal parece arbitrario en un aspecto diferente. Debemos distinguir entre la imposibilidad psicológica y otro tipo de inevitabilidad; llamémosla metafísica. Debemos pensar que la voluntad de una persona puede ser la causa incausada de sus acciones a pesar de que su carácter, formado por sucesos que estaban completamente al margen de su control, le hace imposible actuar de otra manera que como lo hace. Con esto, empero, no se hace más que proponer otro acertijo. Si la inevitabilidad es lo que invalida el tipo éticamente importante de control, su fuente, entonces, no debería importar. Si por sí misma la inevitabilidad no invalida el tipo ética y moralmente importante de control, ¿por qué entonces lo invalidaría la inevitabilidad metafísica?

El sistema de la responsabilidad

El principio del control causal tiene lo que podrían parecer raíces dentro del popular sistema de la responsabilidad que he descripto. No somos responsables cuando alguien nos empuja o manipula nuestra mente por medio de la hipnosis o una intervención eléctrica o química. Lo cual es entendible: esos no son nuestros actos. Pero tampoco somos responsables cuando somos niños o padecemos una grave enfermedad mental. Acaso parezca que la identificación y justificación de todas esas excepciones es un importante punto fuerte del principio causal. En efecto, el conocido argumento pesimista que describí al comienzo empieza con esa afirmación. Los incompatibilistas pesimistas sostienen que si aceptamos que los delincuentes mentalmente enfermos sean excusados por no ser responsables, debemos aceptar por esa razón que nadie es nunca responsable porque, en realidad, todos se encuentran en la misma posición. Los enfermos mentales no controlan su comportamiento, pero tampoco lo hacen las personas cuyas acciones tienen por causa cabal acontecimientos y leyes que están más allá de su control.

La estructura de ese conocido argumento es importante. Se dirige a personas que consideran que ellas mismas y otros tienen normalmente responsabilidad de juicio por lo que hacen, pero también suponen que los niños y los enfermos mentales, entre otros, no la tienen. Apunta a mostrarles que ya aceptan el principio del control causal. “Ustedes suponen —les dice— que hay diferencias cruciales entre su situación normal y la de los niños y los enfermos mentales. El principio del control causal discierne lo que ustedes deben considerar la

diferencia crucial. Deben pensar que en esos casos excepcionales las decisiones de la gente son causadas por acontecimientos que esta no pudo controlar, mientras que en los casos normales los actos voluntarios ponen en marcha la cadena causal que termina en la acción. Ahora, al demostrar la verdad del determinismo, les mostramos que sus propias decisiones nunca son originales en ese aspecto; siempre son, antes bien, el producto de acontecimientos que están por completo al margen de su control." La estrategia supone que la distinción advertida por la gente común y corriente entre los casos normales y excepcionales se explica de la manera más pertinente como una diferencia de caminos causales: esas personas creen que en los casos excepcionales, pero no en los normales, las decisiones son causalmente determinadas por acontecimientos pasados sobre los cuales el agente carecía de control.

Pero eso no puede ser lo que piensa la gente común y corriente. Esta supone, es cierto, que es responsable de sus decisiones y que los niños y los enfermos mentales no lo son. Pero para ella el principio del control causal no puede ser lo que justifica esa distinción. Consideremos en primer lugar a los niños pequeños. Las personas mayores toman decisiones que encarnan sus creencias, deseos y preferencias. No tenemos motivos para pensar que los niños pequeños, que sin lugar a dudas toman decisiones, las toman de alguna otra manera. En consecuencia, carecemos de fundamentos para adjudicarles una agencia interna o causa de decisión diferentes. Sea cual fuere la concepción que adoptemos con referencia a la libertad de una voluntad adulta, esa concepción, por lo tanto, también debe ser válida para un niño. Pero hay, desde luego, una diferencia: la recogida por la interpretación antagónica del sistema de la responsabilidad, el principio del control basado en la capacidad. Juzgados de acuerdo con estándares adultos, los niños pequeños tienen una capacidad defectuosa de formarse creencias correctas sobre cómo es el mundo y sobre la consecuencia, la prudencia y la moral del hecho de hacer y tener lo que quieran. A menudo son ignorantes de la "naturaleza y cualidad" de sus actos. Son esas incapacidades, y no un supuesto cualquiera acerca del linaje causal de sus decisiones, lo que induce a la gente a creer necesario liberar a los niños, en todo o en parte, de la responsabilidad de juicio.

Consideremos ahora el caso de una persona que padece una grave enfermedad mental: se cree Napoleón o Dios y también cree que su identidad lo autoriza e incluso le exige matar o robar. Esta persona carece de la capacidad normal de formarse creencias guiadas por los hechos y la lógica. Está loca, y el sistema de la responsabilidad que conocemos la exime por esa razón de la responsabilidad de juicio. Pero no hay razón para suponer que sus decisiones tienen o más o menos poder incoativo del que tendrían si no estuviera loca. Como la gente normal, la persona de marras actúa de una manera que, si se tiene un cabal conocimiento de sus creencias y su personalidad normativa, es completamente predecible. Es cierto, nos parece natural decir que su enfermedad la ha llevado a matar, lo cual podría sugerir algo especial acerca del linaje de sus decisiones. Pero eso es solo un decir. Tomado al pie de la letra, es absurdo. Hablamos con mayor precisión cuando decimos que la enfermedad ha distorsionado

el juicio de su víctima. Pero en ese caso invocamos una vez más el principio de capacidad, no el principio causal, para justificar la excepción.

Tomemos ahora en consideración una forma diferente de enfermedad mental: alguien que, si bien tiene facultades normales para formarse creencias verdaderas, y si bien adhiere a convicciones morales, éticas y prudenciales no excepcionales, toma constantemente, pese a ello, decisiones fatídicas que contradicen todas esas convicciones. Los ejemplos van desde los psicópatas —el asesino que ruega a la sociedad ser atrapado antes de volver a matar— hasta el adicto fisiológico o psicológico, el fumador, el tirador, el alcohólico o el que se lava compulsivamente las manos, que están desesperados por detenerse pero no pueden. Distingo a estos desventurados de las personas que, por medio de la hipnosis, han sido inducidas a adoptar un comportamiento que rechazarían, o cuya mente es manipulada por un villano provisto de un arma de rayos de control del pensamiento. No sé cómo es estar bajo hipnosis, y nadie sabe cómo es sentir que sus impulsos cobran vida de improviso. Supondré, sin embargo, que las personas que viven estas últimas situaciones no toman lo que he llamado decisiones finales: decisiones reales y sentidas que se fusionan con las acciones contempladas por ellas. El comportamiento de esas personas es como una tos u otra producción de su sistema nervioso autónomo. Ellas no actúan, y por eso su comportamiento no plantea una cuestión de responsabilidad de juicio. (Si estoy equivocado, sus casos plantean entonces el mismo problema que el de las personas enfermas que examino.) Sí supongo, con todo, que los psicópatas y los adictos toman decisiones finales: matar, encender un cigarrillo o disparar. ¿Tendría sentido que la gente común y corriente, que se considera responsable de sus actos, excusara a psicópatas o adictos debido a alguna diferencia percibida en la génesis causal de sus propias decisiones y las de estos últimos?

Nosotros, la gente común y corriente, que creemos ser responsables de lo que hacemos, pero estimamos que los psicópatas y los adictos no lo son, admitimos que a veces aun nosotros mismos somos incapaces de superar tentaciones de diversos tipos: a veces decidimos hacer lo que nuestros valores reflexivos condenan como imprudente o incorrecto. Podríamos pensarlo mucho o no; podríamos luchar o no. Pero la tentación vence. Decimos: “solo por esta vez” o “al diablo”, y encendemos un cigarrillo o pedimos un bife con papas fritas. En esas ocasiones no creemos haber sido hipnotizados o movidos violentamente; no creemos que hayan robado a nuestra voluntad su poder originante habitual. Creemos, al contrario, que debe culparse al estado de nuestra voluntad: decimos que hemos tenido una voluntad débil y resolvemos no volver a pecar. Consideramos que la ocasión muestra, no una conquista de nuestra mente por alguna fuerza ajena, sino un fracaso de su capacidad habitual de organizar y dirigir nuestras convicciones reflexivas.

En esta descripción de nuestras caídas no podemos encontrar motivos para pensar que la situación de un adicto es un asunto completamente diferente, y no que solo hay una diferencia de grado. Tampoco tenemos motivos para suponer que alguna fuerza ajena ha usurpado el

papel de su voluntad. Tal vez digamos que, porque cede a pesar de saber que el resultado será desastroso, el adicto es mucho más débil que nosotros. De hecho, es incapaz de controlar sus impulsos inmediatos; en el momento de actuar, quizá sea incluso incapaz de entender el peligro que corre. Pero no suponemos entonces que el camino causal de los sucesos mentales distingue su caso del nuestro. Consideramos que la diferencia entre nosotros y él es de capacidad y por lo tanto de grado. Esta última explicación no invoca el principio del control causal; no plantea un supuesto, de un modo u otro, sobre el determinismo o el epifenomenalismo.

Resumen: ¿control causal?

Ante todo, debo aclarar lo que mi argumento no es. Comencé esta discusión advirtiendo que el incompatibilismo pesimista nos exigiría abandonar casi en su totalidad nuestras convicciones y prácticas éticas y morales; a tal punto, dije, que en los hechos no podríamos realmente creer en él. Podría ser tentador, en consecuencia, decir que, por muy vigorosos que sean los argumentos en favor del principio del control causal, debemos rechazarlo por esa mera razón.[21] No ha sido ese mi argumento. Antes bien, he intentado mostrar que no hay argumentos *a favor* del principio causal: nada que necesitemos barrer debajo de la alfombra y tratar de olvidar.

El principio del control causal es un principio ético o moral, de modo que cualquier argumento en su favor debe ser interpretativo. No se lo deduce de ningún descubrimiento científico o metafísico: tal es la lección de la primera parte. Solo puede encontrar apoyo en otros principios morales y éticos. Pero ninguno de ellos lo respalda. Lo contradice el principio de que las personas son responsables cuando intentan dañar, aunque el intento sea infructuoso. No podemos encontrar ninguna explicación moral o ética que indique por qué, si algunos actos son causados por circunstancias externas y otros no, un agente debe ser responsable de los segundos pero no de los primeros. Tampoco que indique por qué importa que una decisión final sea incausada por fuerzas externas cuando todos los factores que conforman cualquier decisión racional —las creencias y los valores en los cuales esta se basa — tienen por causa evidente dichas fuerzas. El principio también está en contradicción con las prácticas que nos permiten elogiar o censurar a las personas que son psicológicamente incapaces de actuar de otra manera. Tampoco el sistema corriente de la responsabilidad que hemos identificado presupone, contra lo que presumen muchos filósofos, el principio causal. Al contrario, este no puede explicar los rasgos cardinales de aquel. De modo que no rechazamos el control causal porque, aunque cuente con el respaldo de los mejores argumentos, no podemos creer en él. Lo rechazamos porque ningún argumento lo respalda. Como he señalado, a pesar de eso, muchos filósofos, incluso algunos muy destacados, lo aceptan. Se refieren a una “sólida intuición” según la cual no podemos ser responsables de una

acción a menos que seamos su causa primera. Pero esa afirmación, más que argumentar en favor del principio del control, lo presupone; no propone nada más en materia de vínculo entre la ética y la ciencia. Las intuiciones no son argumentos.

De todo esto no se deduce que el segundo principio que he discernido, el principio del control basado en la capacidad, sea automáticamente preferible como interpretación; tal vez tampoco podamos atribuirle un sentido pertinente. Pero el fracaso del principio causal nos prepara para una inspección más comprensiva de esa alternativa. Ahora parece estar en juego nuestra convicción original de que la responsabilidad depende del control. Tal vez el principio de la capacidad pueda hacerla más inteligible.

CONTROL BASADO EN LA CAPACIDAD

La importancia ineludible de la decisión

¿Podemos mejorar o empeorar la toma de decisiones aun cuando, sin que lo sepamos, las decisiones que tomamos sean inevitables? Creo que sí. Otra fantasía. El pintor comienza su tarea en una tela gigantesca. Sueña e imagina. Bosqueja, dibuja, pinta, borra, pinta encima, se desespera, fuma, bebe, vuelve, pinta con violencia, da un paso atrás, suspira, se ilumina. Ha terminado. Su tela se expone; la adoramos y celebramos a su autor. Luego, un gurú del círculo polar ártico convoca a una conferencia de prensa. En ella descubre una réplica exacta de la gran pintura; nuevas y sofisticadas técnicas de datación demuestran que se pintó un segundo antes de que nuestro artista comenzara su obra. El gurú explica que tiene una máquina de pintura instantánea dirigida por una poderosa computadora, a cuya disposición él ha puesto una descripción exacta de todos los acontecimientos desde los comienzos del tiempo, incluyendo, claro está, información sobre las diversas aptitudes del artista, sus convicciones sobre la grandeza en el arte y sus creencias sobre los gustos de los coleccionistas ricos. Quedamos pasmados.

Pero ¿valoramos menos el esfuerzo o el logro del artista? Antes de la conferencia de prensa valorábamos lo que hacía porque admirábamos su manera de tomar los muchos millares de grandes y pequeñas decisiones que terminaron en el maravilloso cuadro. El pintor había tomado espléndidamente esas decisiones. Nada de esto ha cambiado; nuestro asombroso descubrimiento no puede haber abaratado el valor de una sola pincelada. Siguen siendo sus decisiones; el artista las tomó de manera autoconsciente sin tener en absoluto como guía la información del gurú. *Lo* elogiamos por esas decisiones. No estamos elogiando a ningún homúnculo interno —su "voluntad"— que lo llevó a tomarlas.

Desde luego, si descubriéramos que ha hecho algún tipo de trampa —contratar a algún otro artista y atribuirse el crédito—, no lo elogiaríamos. Las decisiones que elogiamos no serían en

ese caso las suyas.[22] Pero la predictibilidad misma no puede abaratar el logro.[23] Eso explica por qué la madre Teresa y Stalin fueron responsables de lo que hicieron. Un crítico de ojo penetrante descubre en la tela del artista algunos centímetros cuadrados que la réplica no reproduce con exactitud. El gurú examina sus máquinas y verifica en su base de datos. No se ha cometido ningún error. ¡Después de todo, el artista tiene libre albedrío! Sin embargo, no por eso nos lanzamos de improviso a valorar más su logro. Tal vez habría pintado mejor si hubiera hecho exactamente lo que las máquinas predecían.

En esta fantasía encontramos la misma explicación del valor de ejecución de una obra de arte tal como lo identificamos en el capítulo IX. Ese valor radica en las decisiones creativas del artista y no en una descripción causal más remota de estas. Ahora aplicamos la misma descripción, como hicimos en ese capítulo, a una trayectoria creativa más general: la de vivir nuestra vida y tratar de vivirla bien. El valor que logramos en esa trayectoria más amplia también depende del carácter de nuestras decisiones, no de su linaje remoto. No importa si esas decisiones fueron establecidas por la historia del mundo o tuvieron su inicio en la descomposición espontánea de algunas moléculas neuronales. Su etiología natural remota es irrelevante para el valor o disvalor de ejecución creado por ellas.

La lucha que describí en el capítulo VI, para generar integridad entre nuestras convicciones, es parte del drama en desarrollo de la vida autoconsciente. Si todas nuestras decisiones están determinadas, también estas lo están. No por ello la integridad es menos crucial para nuestro éxito en materia ética. ¿Representa una objeción a toda esta línea de pensamiento plantear que ella nos impone responsabilidad de juicio por nuestro carácter aun cuando no lo hayamos elegido? Estrictamente hablando, nos hace responsables de nuestras decisiones, no de nuestro carácter. Pero las decisiones, por supuesto, emanan del carácter. De modo que sí, somos responsables de nuestro carácter. Si no fuera así, es decir, si tratáramos el carácter como la buena o mala suerte que alguien ha tenido, no quedaría persona alguna cuya suerte pudiera ser esa. Yo no puedo excusar mi indolencia ni usted su impaciencia, porque ninguno de los dos ha elegido esas cualidades. ¿Podemos empero ser responsables de lo que no hemos elegido? Sí. El principio del control causal niega que podamos, pero está equivocado. Las discapacidades y los accidentes son diferentes precisamente porque no reflejan el carácter. Como veremos en el capítulo XVI, esa diferencia importa cuando se trata de la justicia distributiva.

Una justificación ética de la exención

Esos son los supuestos —sobre el carácter, la decisión y el valor de ejecución en el vivir— que necesitamos para explicar por qué tenemos en general responsabilidad de juicio por nuestras decisiones. Ahora nos enfrentamos a una cuestión diferente. ¿Por qué no tenemos

responsabilidad por todas nuestras decisiones? ¿Cuál es la justificación de las excepciones reconocidas por nuestro sistema de la responsabilidad? He sostenido que, en contra de lo que parece a primera vista, el principio del control causal no puede justificar esas excepciones. Debemos preguntarnos ahora si la concepción alternativa del control, el principio de capacidad, propone una mejor justificación.

No puedo negar, cuando escribo un párrafo o pongo fin a una aventura amorosa, que debo considerar mi acto en cualquier autoevaluación global. Pero lo cierto es que eximimos de consideración algunas decisiones, cuando creemos tener buenas razones para hacerlo. Podemos hacer esto por otras personas cuando actúan, y por nosotros mismos en retrospectiva. ¿Qué decisiones, si las hay, deberíamos excluir? ¿Qué filtros de selección estarían justificados? No podemos dejar fuera decisiones por el mero hecho de que las lamentamos; de ese modo se eliminaría por completo la posibilidad de vivir bien. Pero sí tenemos razones para adoptar un filtro mucho menos indulgente. A menudo, en diversos contextos, distinguimos entre hacer mal un trabajo y ser absolutamente incapaz de hacerlo. Un ciego no lee mal. Debemos ver el sistema de la responsabilidad bajo esa luz. El principio de capacidad describe competencias que, a nuestro entender, una persona debe tener si pretendemos que sea razonable juzgarla exitosa o no exitosa en sus esfuerzos por vivir bien.

Bernard Williams señaló que un filtro de selección puede construirse de distintas maneras; la combinación reflejada en la literatura griega era, a su juicio, muy parecida a la nuestra, pero difería de esta en algunos aspectos importantes.[24] Nosotros consideramos que la demencia, aunque sea temporaria, niega la responsabilidad, pero el Áyax de Sófocles se creía responsable por su estúpida matanza de ganado, a pesar de que había sido Atenea quien, al enloquecerlo, lo había inducido a cometerla.[25] El principio de capacidad sostiene, en cambio, que una persona carece de control, en el sentido relevante, cuando no tiene la capacidad suficiente para formarse creencias verdaderas y pertinentes sobre el mundo en el cual actúa, o para hacer coincidir sus decisiones con su personalidad normativa. Ese principio, en consecuencia, propone un filtro de selección diferente. Para juzgar si es mejor, debemos preguntarnos si refleja una mejor concepción del valor ético adverbial.

Las personas tienen esas dos capacidades en grados muy distintos. Casi todos los científicos son mejores que yo a la hora de formarse creencias verdaderas sobre el mundo físico, y quien es menos impulsivo muestra más aptitud para ajustar sus decisiones a lo que efectivamente considera bueno hacer o tener. El principio de capacidad supone un nivel de umbral de esas capacidades, y gran parte de la discusión entre abogados y legos en torno de si es apropiado hacer responsable a alguien de su comportamiento es en realidad una discusión sobre dónde debería establecerse dicho umbral. Una de las virtudes del principio de capacidad radica en mostrar que esas disputas son de carácter más ético que psicológico. Son disputas que giran alrededor de microjuicios de valor que las personas que aceptan el principio de capacidad en abstracto harán de diferente manera.

En algunos casos, empero, el fracaso en el ejercicio de una u otra de las capacidades es insigne e innegable, y debemos concentrarnos primero en ellos. Un idiota no puede formarse un conjunto suficientemente grande de creencias verdaderas estables sobre el mundo para hacer que su vida sea segura, y ni hablar de provechosa; carece del nivel mínimo de la primera capacidad.[26] Una persona con una lesión grave en el lóbulo frontal del cerebro puede ser completamente incapaz de evitar los comportamientos violentos y agresivos, aun cuando nada de lo que piensa, quiere o aprueba los aconseje. El principio de capacidad sostiene que el idiota y la víctima de un grave daño cerebral no tienen responsabilidad de juicio por las decisiones que ponen de relieve esas incapacidades. El principio no niega que las otras incapacidades, propiedades o situación del agente también puedan ser fundamentos para una excepción. (Hacia el final de este capítulo considero algunos posibles ejemplos.) Pero ahora nos concentramos en las incapacidades reconocidas por el principio de capacidad.

¿Cómo podemos justificar esas excepciones basadas en la incapacidad? Ellas suponen una convicción ética más básica: que el vivir bien crea no solo una cronología sino un relato que entrelaza valores del carácter: lealtades, ambiciones, deseos, gustos e ideales. Nadie crea un relato de integridad perfecta: a veces, como solemos decir, todos actuamos de manera atípica. La vida de mucha gente, juzgada como relato, es picaresca e incluso un desastre: “una jodida cosa tras otra”, según Hubbard, o “una maldita cosa una y otra vez”, según Millay.[27] Pero justamente por esa razón son vidas no bien vividas, por mucho éxito mundano que acierten a tener, a no ser que las redima una nueva y casi postrera interpretación integradora o la conversión a una nueva integridad. Nuestro sistema de la responsabilidad refleja ese atractivo —al menos para mí— juicio ético.

Bajo esta luz, la primera capacidad parece indispensable. Crear una vida exige reaccionar ante el entorno en el cual se la vive; no es sensato considerar a una persona —o que ella misma se considere en retrospectiva— como creadora de una vida, salvo que pueda formarse creencias sobre el mundo que respondan en gran medida al modo de ser de este. Las personas que tienen afectados en algún aspecto los sentidos, o que han tenido una educación insatisfactoria, quizá sean capaces de compensar esas deficiencias lo suficiente para formarse creencias mayormente correctas sobre su entorno inmediato. Pero un idiota o alguien que se cree Napoleón o piensa que los cerdos vuelan carecen de esa aptitud mínima. Los filósofos nos piden a veces que imaginemos ser solo un cerebro sin cuerpo en una cuba de nutrientes, exhaustivamente embaucados por una inteligencia suprema para inducirnos a creer que somos un organismo corpóreo bípedo que vive en un planeta llamado Tierra. Si eso fuera cierto, no viviríamos una vida. Si suponemos que no somos cerebros en una cuba, casi todos tenemos la capacidad epistémica que necesitamos durante la mayor parte de nuestra vida. Pero de vez en cuando algunos carecen de esa aptitud normal o la pierden de una manera u otra, y en ese caso la responsabilidad de juicio por lo que hacen se pone en entredicho.

La segunda capacidad es reguladora; también parece esencial. Si he de responder al

desafío de vivir bien, debo tener la capacidad de hacer coincidir mis decisiones con una idea de lo que significaría vivir bien. Mi personalidad ha sido moldeada por fuerzas reunidas en mi historia personal; estas le han dado forma, pero no limitan mi capacidad de hacer coincidir mis decisiones con la personalidad que han formado. Mi capacidad se destruye, sin embargo, cuando otros se apoderan de mi aptitud de tomar decisiones en beneficio de sus propios fines: cuando me hipnotizan o me gobiernan por medio de electrodos implantados en mi cerebro. Esa usurpación desconecta mi decisión de mi personalidad, de modo que la coincidencia entre ambas, de darse, es en el mejor de los casos accidental. En consecuencia, es sensato, cuando me pregunto cuán bien he vivido, que distinga entre lo que hice cuando tenía la capacidad de reflejar mis propios deseos y convicciones en mis decisiones y lo que hice cuando carecía de ella. Solo asumo responsabilidad por lo primero. Algunas personas se encuentran en esa situación de carencia de manera temporaria y hasta durante períodos prolongados de su vida, no porque otros les hayan robado la capacidad de dar forma a su comportamiento en función de su personalidad, sino porque en sí mismos carecen de ella. En sus primeros días, un bebé no toma decisiones en absoluto, supongo. Un niño muy pequeño sí lo hace, pero no tiene la aptitud cognitiva o crítica necesaria para hacer coincidir sus decisiones con ninguna ambición o deseo autoconscientemente reconocidos. Las víctimas de graves enfermedades mentales que mencioné antes —los asesinos que ruegan ser capturados— están en el mismo caso. En rigor, la enfermedad mental puede desbaratar cualquiera de las dos capacidades de juicio, o ambas; una pérdida seria de una u otra puede ser una situación definitoria de la afección mental.[28] La historia del debate sobre la defensa mediante alegación de demencia que describo brevemente en este mismo capítulo, unas páginas más adelante, muestra un movimiento pendular entre una doctrina rigurosa que exige la pérdida de la capacidad epistémica y una doctrina más generosa que también considera crucial la capacidad reguladora.

La aplicación moral

A esta altura, hemos construido una justificación ética del principio de capacidad. Este funciona, sin embargo, como un principio tanto moral cuanto ético. En ese papel diferente no tiene intervención directa en el juicio de nadie acerca de cómo se ha vivido una vida; actúa en cambio, entre otros propósitos, como condición de umbral de la culpabilidad y la sanción. Debemos preguntarnos, por tanto, qué justificación tenemos para exportar de esa manera el principio de la arena ética a la arena moral. En el capítulo IX sostuve que una de las exigencias centrales del autorrespeto es que debemos no solo asumir una responsabilidad personal por hacer algo de nuestra vida, sino también tratar el principio que requiere esa actitud como un principio objetivo de valor. En el capítulo próximo argumento que esto implica reconocer y respetar la misma responsabilidad en los otros. Esa exigencia no puede cumplirse —no

podemos tratar como de estatus objetivo el principio de la responsabilidad personal— a menos que entendamos que la responsabilidad personal tiene el mismo carácter y la misma dimensión para todo el mundo. De modo que debemos atribuir a ese principio, en la moral, el mismo carácter y la misma fuerza que tiene en la ética.

Al autocriticarme me apoyo en el principio de capacidad; al decidir si es apropiado sentir vergüenza o culpa o solo un profundo remordimiento por alguna decisión que desearía no haber tomado. Me hago responsable, salvo que esté satisfecho con mi falta de alguna capacidad esencial para la responsabilidad en el momento de tomar la decisión. ¿Qué justificación puedo aducir para utilizar un estándar diferente —más riguroso o más indulgente — para juzgar la culpa de otra persona? El uso de un estándar diferente significaría juzgar a esta como me niego a juzgarme a mí mismo. Sería un acto de falta de respeto por ella.

Ya hemos dado con una forma dramática de ese fracaso. Algunos criminólogos dicen que, como la ciencia ha mostrado que nadie tiene libre albedrío, es incorrecto castigar a nadie por nada. A quienes hoy calificamos de delincuentes debemos tratarlos médicamente y no como tales, en la esperanza de reprogramarlos en vez de castigarlos. Esta declaración supone que "nosotros" tenemos una responsabilidad que falta en otras personas; que podemos juzgar que hemos actuado incorrectamente, mientras que en el caso de todos los demás solo podemos juzgar que han actuado de manera peligrosa o inconveniente. La mayoría de la gente muestra una fuerte reacción negativa ante la propuesta de que los malhechores deben recibir tratamiento médico, en vez de ser castigados penalmente. Creen que de ese modo se los deshumanizaría. Sienten, creo, que esta propuesta pasa por alto la exigencia cardinal de tratar la responsabilidad en otros como la tratamos en nosotros mismos.

¿Ilusión?

Hace ya unas cuantas páginas que he dejado de lado el epifenomenalismo. Está claro que, al juzgar los méritos o deméritos de nuestras decisiones finales, los otros y nosotros prestamos gran atención a las consecuencias que prevemos o deberíamos prever de actuar como hemos decidido actuar. Pero, estrictamente hablando, esa atención no presupone ninguna eficacia causal. Solo presupone lo que los lógicos llaman implicación material. Si decido apretar el gatillo, alguien morirá sin la intervención de ningún otro agente; si no lo hago, no morirá. Puedo conocer la verdad de esos condicionales por mi experiencia, sin hacer supuesto alguno acerca de la fuerza causal de mi decisión sobre los músculos que llevan hacia atrás el dedo con que gatillo. Los condicionales son compatibles tanto con el epifenomenalismo como con el determinismo. También lo son, desde luego, con la negación de ambos.

El principio de capacidad hace excepciones en lo que juzga como casos patológicos: condiciona la responsabilidad de juicio a las capacidades del agente. Pero no se trata de

condiciones causales. El principio hace que las capacidades sean cruciales para la responsabilidad, no porque las personas normales tengan una voluntad que se hace cargo de las cosas en tanto que un niño, un idiota o un loco no la tienen, sino porque fija condiciones a esa responsabilidad sin perder de vista la responsabilidad ética general de vivir bien. Declara que esa tarea solo está en juego cuando una persona es capaz de cumplirla. Un niño de pañales, un idiota o un loco toman decisiones y las toman, acaso, con cierto sentido de responsabilidad por ellas. Pero deberían rechazar la responsabilidad de juicio por esas decisiones más adelante, cuando crezcan o se recuperen, y el resto de las personas deberían rechazarla hoy. Pensamos —y el niño de pañales, al menos, llegará a pensar tiempo después— que sería correcto no tomar en cuenta esas decisiones a la hora de decidir lo bien que hemos vivido. Si aceptamos el principio de capacidad como la base ética de nuestro sistema de la responsabilidad, podemos esperar los descubrimientos más recientes en materia de electrodinámica cerebral con curiosidad ilimitada, pero no con terror.

En esta historia no hay engaño. En mi descripción del papel que el principio de capacidad tiene en la fijación o negación de la responsabilidad, no hay nada que plantee absolutamente ningún supuesto causal último. Muchas personas que aceptan el sistema de la responsabilidad creen, sin lugar a dudas, que el determinismo y el epifenomenalismo están equivocados: de hecho, que son absurdos. A su entender, su propia idea acerca de lo que es mejor hacer no está decidida de antemano; se trata de una cuestión que producirán espontáneamente aquí y ahora. Pero sea esta idea complementaria coherente o no, no cumple papel alguno en nuestra historia. No somos como los cerebros que flotan en una cuba. Estos viven en total ignorancia de su situación, y no tienen manera de descubrirla. Carecen por completo de la capacidad de formarse creencias basadas en evidencias. La mayoría de nosotros tenemos en amplio grado esa capacidad; a decir verdad, suponemos ahora que tenemos incluso la capacidad de descubrir que todas nuestras decisiones están determinadas por antiguos acontecimientos. No estamos sumidos en una completa ni terminal ignorancia.

Un desafío más. Podría decirse que si el determinismo o el epifenomenalismo son verdaderos, la gente nunca tiene las capacidades que normalmente le atribuye el principio del control basado en la capacidad, porque ellas requieren algún tipo de originalidad o poder causal último.

Pero no requieren nada parecido. La primera es la capacidad de formarse creencias verdaderas sobre el mundo físico y los estados mentales de otras personas. No implica una impugnación de esa capacidad el hecho de que nuestras creencias sobre el mundo tengan por causa acontecimientos que están más allá de nuestro control; al contrario, como he dicho es precisamente ese hecho el que nos dota de aquella capacidad. Esta tampoco puede sufrir perjuicios por el hecho de que nuestras decisiones finales no entren en relaciones causales con nuestros nervios y músculos; ese hecho, si es tal, resulta de completa irrelevancia para la existencia de la primera capacidad. La segunda capacidad supuesta por el principio, la

capacidad reguladora, estriba en que la gente puede normalmente tomar decisiones finales que, cabría interpretar, sirven a sus deseos y convicciones a la luz de sus creencias. Este supuesto se refiere al carácter —no a la etiología o la consecuencia causal— de las decisiones finales. La gente tiene esa capacidad, estuviera o no predestinada a tenerla. Un automóvil rápido, cuyo comportamiento está sin duda determinado por acontecimientos al margen de su control, tiene no obstante la capacidad de superar el límite de velocidad.

La responsabilidad en la práctica

La defensa mediante alegación de demencia

La elección entre los dos principios del control, el causal y el basado en la capacidad, es importante por razones que van mucho más allá de la polémica sobre el libre albedrío. En efecto, esa elección es decisiva para explicar y discutir las controversias de carácter mucho más práctico, que he mencionado, entre personas que aceptan la estructura general del sistema de la responsabilidad pero discrepan en torno de su aplicación a casos específicos. Si estimamos que las personas solo son responsables cuando sus acciones emanan de un acto espontáneo e incausado de la voluntad, consideraremos que esas controversias prácticas giran alrededor de un hecho psicobiológico planteado en términos de todo o nada. Cuando alguien afirma haber cometido su acto criminal sumido en una furia ciega, sobrepasado por un impulso irresistible, sometido a una intimidación, por haber crecido en un gueto o por haber visto demasiada violencia en la televisión, preguntaríamos: en las circunstancias del caso, ¿fueron esas fuerzas o influencias lo bastante vigorosas para desplazar el papel causal normal de la voluntad de la persona en cuestión, como un marinero borracho que apartara de un empujón al timonel y tomara el timón? ¿De modo tal que no fue su voluntad sino más bien una oleada avasallante de celos sexuales o alguna fuerza semejante la que representó la causa eficiente de su contracción muscular sobre el gatillo? Dudo de que, si aceptaran el principio causal, muchos de los ciudadanos, abogados y jueces que tendrían que responder a estas preguntas las entendieran. Tal vez la popularidad de este principio entre los filósofos ha contribuido a la confusión que es característica de esta parte del derecho penal.

Sin embargo, si rechazamos el principio causal en favor del principio del control basado en la capacidad, planteamos una pregunta diferente. ¿Careció el acusado de una u otra de las capacidades pertinentes en tal medida que es inapropiado adjudicarle responsabilidad? Esa pregunta requiere dos juicios distintos: un juicio interpretativo sobre el comportamiento del acusado y un juicio ético y moral que las personas razonables hacen de diferentes maneras. En consecuencia, se trata con frecuencia de una pregunta difícil pero no, creo, misteriosa. Quienes deben tratar de responderla —quizás los jurados luego de oír montones de testimonios—

tendrán distintas opiniones sobre el problema interpretativo. No coincidirán, por ejemplo, en torno de si el comportamiento general del acusado ha revelado una admiración por la violencia como parte de su imagen de sí mismo, de manera tal que su acto violento significa una confirmación de su capacidad general de adaptar su decisión a sus gustos, en vez de estar en contradicción con ella. Tampoco coincidirán en lo concerniente a un problema más patentemente normativo: el nivel de incapacidad que es suficiente para liberar a una persona del peso de la responsabilidad. Admiramos a la gente que comienza al menos a responder a esa pregunta de manera introspectiva. ¿Me consideraría responsable, en retrospectiva, si estuviera en los zapatos del acusado? Ese es el espíritu de un pensamiento atractivo como este: "Dios me libre de pasar por lo mismo".

La historia de la defensa mediante alegación de demencia sugiere, empero, que muchas personas no abordan el problema con esa actitud introspectiva. La indignación es un acicate más habitual. Cuando el público ha mostrado una especial avidez por la venganza a raíz de algún delito, jueces y legisladores han respondido con el recorte del alcance de la defensa mediante alegación de demencia. La regla de M'Naghten, así llamada por el leñador que mató al secretario de Peel, primer ministro inglés, cuando trataba de eliminar a este último, redujo la defensa al permitir que solo contara la primera capacidad, la cognitiva, y estableció incluso que solo un nivel particularmente bajo de esta misma capacidad podía significar una excusa. A lo largo de muchas décadas, la mayoría de los estados estadounidenses pasaron de esa rigurosa regla a otra más indulgente que permitía al acusado argumentar que lo había asaltado un impulso irresistible. Pero el pedido a los jurados para que juzgaran el nivel apropiado de la segunda capacidad, la reguladora, se demostró de difícil resolución, y tanto muchos académicos como el público en general estimaron a menudo demasiado permisivos los resultados. El argumento de que el acusado carecía de la capacidad reguladora necesaria debido a que había visto demasiada televisión, planteado en un tribunal de Florida, parecía una *reductio ad absurdum* que ponía en tela de juicio el estándar mismo.[29] Con todo, fue el intento de asesinato del presidente Reagan el que provocó las quejas más grandes contra la lenidad de la defensa mediante alegación de demencia.

En todo caso, y por la razón que fuere, muchos estados estadounidenses han adoptado en nuestros días un enfoque diferente basado en una recomendación del American Law Institute: puede recurrirse a esa defensa para un acusado solo "si en el momento de conducirse de tal modo como resultado de una enfermedad o deficiencia mental [aquel] carece de manera sustancial de la capacidad sea de apreciar la criminalidad de su conducta o de ajustar esta última a los requerimientos de la ley".[30] Esta regla no suprime de ninguna forma la necesidad de pronunciar un juicio, y distintos abogados, jueces y jurados lo emiten de diferentes modos. Pero sí traslada el eje de un acontecimiento discreto a una capacidad general. Esto tiene ventajas probatorias: es más fácil juzgar si un acusado ha mostrado una incapacidad general, manifestada en otros aspectos, y no un solo ejemplo de incapacidad temporaria agotada en el

delito que presuntamente excusa. La exigencia de mostrar una enfermedad o deficiencia mental también reduce la vaguedad de la defensa: el rótulo “enfermedad”, aunque no sea un término del arte médico, es en sí mismo una clasificación. No consideramos que una persona padece una enfermedad mental si sus capacidades cognitiva y reguladora están apenas por debajo de lo que juzgamos normal. Tienen que ser muy escasas.

Intimidación, injusticia y responsabilidad

Cuando reconocemos la crucial conexión existente entre nuestra responsabilidad ética de vivir bien y nuestra responsabilidad de juicio por distintas decisiones, podemos entender más adecuadamente y argumentar sobre otros rasgos polémicos del sistema de la responsabilidad. Es una cuestión polémica, por ejemplo, si y cuándo la intimidación disminuye la responsabilidad. De ordinario, cuando una persona obedece una orden de matar porque ella misma está bajo una amenaza de muerte, no carece de ninguna de las dos capacidades pertinentes. Obedece porque interpreta con exactitud su situación y puede ajustar su decisión a su juicio reflexivo de lo que es mejor para ella. Su responsabilidad no disminuye, aunque su situación pueda, no obstante, representar una excusa. La tortura, al menos en sus formas extremas, es diferente. Quien amenaza con torturar espera modificar las opciones de su víctima, tal como lo hace quien amenaza con matar. Quien enfrenta la tortura conserva las dos capacidades necesarias para la responsabilidad en su decisión de obedecer a fin de evitarla. Pero cuando la tortura comienza, el objetivo del torturador es diferente: esperar degradar a su víctima hasta convertirla en un animal aullante que ya no es capaz de razonar de aquella manera. El torturador apunta a suprimir, no a invocar la responsabilidad de su víctima. Pero si la intimidación que no llega a ser tortura disminuye la responsabilidad, debe ser de ordinario por algún otro motivo.[31]

También es objeto de controversias el interrogante de si una persona nacida en un gueto de pobreza es menos responsable por un comportamiento antisocial que quienes provienen de entornos más privilegiados. Esa persona no sufre ninguna incapacidad relevante. Quien padece una enfermedad mental tal vez esté privado de la capacidad de ajustar su comportamiento a la ley, pero esto no es cierto en el caso de un individuo condenado a vivir en un barrio marginal que decide vender drogas. Este individuo sabe que lo que hace es ilegal y tiene todas las oportunidades de considerar si también es inmoral; no es menos capaz que otros de formarse puntos de vista precisos sobre el mundo o de armonizar sus decisiones con sus deseos o convicciones. Una vez más, si lo creemos menos responsable que otros, como lo cree efectivamente mucha gente, debemos encontrar algún otro fundamento.

Y no podremos encontrarlo mientras estimemos que el principio causal gobierna la responsabilidad. Sea cual fuere nuestro modo de entender la idea de un libre albedrío, no

podemos comprender la hipótesis de que o bien las amenazas o bien la pobreza pueden distorsionar su funcionamiento causal normal. Pero el cuadro de la responsabilidad de juicio que ahora hemos trazado allana el camino a una sugerencia muy diferente: sentimos la tentación de reducir la responsabilidad en esas circunstancias porque —pero solo cuando— la intimidación o la pobreza son producto de la injusticia. Nuestra responsabilidad fundacional de vivir bien provee una base para reivindicar derechos morales y políticos. (Examino algunos de esos derechos en el capítulo XVII.) Podríamos —o no— pensar que esos derechos deben ser protegidos por un filtro más, distinto, de la responsabilidad, por añadidura a los filtros basados en la capacidad que hemos analizado. Los autores de injusticias despojan a sus víctimas de oportunidades o recursos que muy probablemente habrían conducido a decisiones diferentes.[32] Tal vez deberíamos, por lo tanto, no tener en cuenta esas decisiones corruptas en la evaluación de lo culpables que somos nosotros u otros. O al menos no deberíamos tenerlas en cuenta del todo; en vista de la injusticia, deberíamos reducir la responsabilidad de sus víctimas. Este nuevo y distinto filtro es conceptualmente accesible porque las cuestiones raigales para el sistema de la responsabilidad no son metafísicas sino éticas y morales; y esa es la precisa razón por la cual el filtro es polémico.

Es importante que este último argumento en favor de una reducción de la responsabilidad se funde en la justicia y no en la capacidad. Las personas que viven en guetos de pobreza en naciones ricas han sido despojadas de oportunidades y recursos a los que tienen derecho. Pero quienes viven en una época o un espacio de relativa privación que no es culpa de nadie no pueden alegar una menor responsabilidad por esa razón; de lo contrario, nadie tendría responsabilidad de juicio por nada hasta que se llegara a un milenio de riqueza y sofisticación cultural. La pobreza que podría considerarse acaso reductora de la responsabilidad de juicio es solo pobreza injusta. Y por eso, quienes niegan la injusticia también niegan la reducción.

CUARTA PARTE

MORAL

XI. DE LA DIGNIDAD A LA MORAL

AUTORRESPETO Y RESPETO POR LOS OTROS

¿Universal o especial?

Nuestra esperanza, recuérdese, es integrar la ética con la moral, no a través de la mera incorporación de esta a aquella, sino por conducto de una integración de apoyo mutuo en la que nuestros pensamientos sobre el vivir bien nos ayuden a ver cuáles son nuestras responsabilidades morales: una integración que responda al desafío del filósofo tradicional acerca de la razón que tenemos para ser buenos. Comenzamos por considerar las implicaciones para la moral del primero de nuestros dos principios de la dignidad, a saber, que debemos tratar el éxito de nuestra vida como una cuestión de importancia objetiva. En el capítulo I describí el principio de Kant. Este sostiene que una forma debida de autorrespeto —el exigido por ese primer principio de la dignidad— entraña un respeto paralelo por la vida de todos los seres humanos. Si hemos de respetarnos a nosotros mismos, también debemos considerar que la vida de aquellos tiene importancia objetiva. Muchos lectores encontrarán inmediatamente atractivo ese principio, pero es importante detenerse en sus fuentes y límites.

Si usted cree que el modo en que transcurre su vida es objetivamente importante, debería tener en cuenta esta trascendente pregunta. ¿Valora su vida como objetivamente importante en virtud de algo especial en ella, de modo que sea del todo coherente para usted no tratar otras vidas humanas como poseedoras del mismo tipo de importancia? ¿O valora su vida de esa manera porque cree que toda vida humana es objetivamente importante?

La relación entre usted y su vida es, en efecto, especial: el segundo principio, de autenticidad, le asigna responsabilidad por ella. Pero esa es otra cuestión. Mi pregunta se refiere al primer principio. ¿Tiene usted una razón para preocuparse por si la vida de todos es un éxito o un fracaso, o solo la suya importa? Es cierto, pocas personas se preocupan tanto por la situación de usted como usted mismo: su propio destino quizás atrape su atención como no lo hace el de casi nadie más. Pero eso puede explicarse por la responsabilidad especial que acabo de mencionar. De modo que usted debe concentrarse aún más en la cuestión de si la importancia objetiva de su propia vida refleja una importancia universal —su vida solo tiene ese valor porque es una vida humana— o una importancia especial porque usted tiene algún atributo que otras personas no tienen.

En su naturaleza, el valor subjetivo es especial. El café tiene valor únicamente para aquellos a quienes les gusta, y aunque quepa imaginar que en un momento dado ese grupo incluya a todas las personas vivas, eso solo podría ser cierto por accidente. Pero la

importancia objetiva es independiente del gusto, la creencia o el deseo y, en consecuencia, de cualquier relación emocional específica, incluida la que se base en la identidad. Como no hay partículas de valor metafísicas, el valor objetivo no puede ser un hecho desnudo: debe haber alguna alegación que plantear en su defensa. ¿Qué alegación podría hacer alguien en el sentido de que su importancia es especial?

Muchas personas sostienen el punto de vista opuesto, de carácter universal. Muchas religiones enseñan que un dios hizo a los seres humanos a su imagen y tiene en igual consideración a todos ellos. Los humanitaristas seculares creen que la vida humana es sagrada y que el fracaso de cualquier vida es el desperdicio de una oportunidad cósmicamente valiosa.[1] La mayoría de la gente reacciona de manera emotiva a las tragedias reales y hasta ficcionales de completos extraños, sea en pequeña o en muy vasta escala. Lloramos por Adonis y por las víctimas extranjeras anónimas de terremotos y tsunamis. La concepción universal encaja admirablemente con este grupo de opiniones y reacciones familiares.

¿Qué alegación podría plantear una persona en favor de la otra concepción, la especial: que solo la vida de personas como ella tiene importancia objetiva? Quien la plantee no puede apoyarse en ninguna forma de escepticismo global, porque acepta que su propia vida tiene importancia objetiva y no meramente subjetiva. Necesita una alegación positiva. No bastaría, como ya he dicho, señalar su responsabilidad especial por su vida. Los conservadores tienen distintas responsabilidades en cuanto a la protección de determinadas pinturas, pero aceptan que las pinturas alojadas en otros museos también tienen valor objetivo.

Otra afirmación ha sido demasiado popular en la historia, sin embargo, y lamentablemente aún sigue siéndolo en gran parte del mundo. El individuo en cuestión podría pensarse dotado de algún atributo que hace de su vida algo de especial importancia desde una perspectiva objetiva. Es estadounidense, judío, sunita, un músico talentoso o un brillante coleccionista de cajas de fósforos, y acaso piense que entre estos atributos, el que él tiene, sea cual fuere, da importancia objetiva a la vida de cualquier persona que también lo tenga. No creo que muchos lectores de este libro sostengan una concepción parecida —ninguna religión con genuina adhesión en las democracias occidentales la consentiría—, pero su popularidad más general hace que sea importante señalarla.

Desde luego, hay muchas cosas que lo distinguen a usted de otras personas: sus talentos, su nación, su religión y su raza. Algunos de estos atributos, al menos, podrían ser importantes para usted a la hora de considerar cómo debería vivir: tal vez los tome como parámetros de su propio éxito.[2] Podría pensar que no vive bien a menos que su vida refleje el hecho de que usted es estadounidense, o católico, o talentoso en la música o en el coleccionismo de cajas de fósforos. Pero estamos tomando en consideración una afirmación diferente: no si los atributos personales deben afectar su modo de vivir, sino si explican la importancia objetiva de su vivir bien.

Una persona que piensa que sus atributos especiales hacen de su vida algo de particular

importancia se vería en dificultades para integrar ese punto de vista con otras opiniones responsables. Consideremos al nazi de Richard Hare, para quien sería correcto que otros lo mataran si se descubriera, para su sorpresa, que en realidad es judío.[3] A él tal vez le resultaría fácil integrar su opinión a un esquema de valor un poco más amplio: podría destacar, por ejemplo, que los judíos y los miembros de otras razas no arias son seres humanos naturalmente inferiores. O quizá no humanos en absoluto. Pero es improbable que esa opinión complementaria sobreviviera de expandirse mucho más hacia la integridad global. Sería necesario explicar, por ejemplo, por qué los judíos son inferiores a pesar de tantos aspectos de similitud biológica, confirmada por el análisis del ADN, entre ellos y los arios, y es probable que cualquier explicación propuesta generara problemas en algún otro punto del sistema de convicciones del nazi en cuestión. ¿Son los judíos inferiores porque sus ancestros (en un extravagante pero popular supuesto) mataron a Jesucristo? Pero eso requiere inspeccionar pecados de presuntos pero no identificados ancestros en descendientes muy remotos, y el nazi de Hare tal vez no se considerara inferior debido a los crímenes de alguna tribu germánica en el siglo I d.C. ¿Son los judíos inhumanos por el papel que unos pocos de ellos desempeñaron en la economía de Weimar? ¿Entre los financistas alborotadores no había ningún ario? ¿La cosa pasa por la tendencia a tener nariz de gancho? ¿No había narices así en las Waffen SS? ¿Y cómo podría estimarse, exactamente, que la importancia objetiva depende de la estructura nasal?

Consideremos ahora el papel potencial de la religión cuando se trata de defender la afirmación de una persona cualquiera sobre su importancia objetiva especial. Gran parte de las matanzas de inspiración religiosa han presupuesto, o al menos no han negado, la igual importancia de la vida de las personas masacradas: su muerte se creyó necesaria para salvar su alma inmortal o difundir la verdadera fe y las verdaderas leyes entre su pueblo, o simplemente para detener sus intentos reales o imaginados de profanación. Mucho más sería necesario para justificar la afirmación ética de una fe en relación con cierta importancia objetiva especial de la vida de sus fieles. Haría falta, imagino, suponer la bendición creativa de un dios tendencioso que no se preocupa en absoluto por la conversión de los infieles a su culto. Otras historias son posibles, no cabe duda, pero es probable que cada una de ellas naufragara, al menos en el caso de las religiones monoteístas, en supuestos adicionales implícitos sobre el alcance y la universalidad de la atención de ese dios. Ideas monstruosas de ese tipo han sido demasiado populares y poderosas en nuestra historia. Pero es imposible defenderlas responsablemente.

Hay un obstáculo más que deberá superar quien se atribuya una importancia especial. En el capítulo IX dije que la dignidad exige respeto de reconocimiento y no de apreciación. Pero hay una relación importante entre ambos: deben dividirse el territorio de la autoestima, porque el hecho de pensar importante nuestra vida es un supuesto previo al hecho de pensar que importa cómo vivimos. El fanático nazi de Hare tendría que pensar que, si se descubriera que es judío,

no importaría en lo más mínimo lo que hubiera hecho con su vida, o a ella. Pocas personas podrían aceptar sinceramente esa liberación contrafáctica de la responsabilidad ética.

¿Nietzsche?

¿La concepción universal de la importancia objetiva solo refleja una provinciana sensibilidad política igualitaria, liberal y democrática? Acaso sería útil considerar brevemente si el más famoso crítico filosófico de esa sensibilidad rechazó la concepción universal. Nietzsche creía, a no dudar, que solo unas pocas personas —él mismo entre ellas— eran capaces de tener una vida verdaderamente distinguida. Pero ¿creía algo que es francamente diferente: que solo es importante cómo viven esos contados superhombres creativos y lo que le pase al resto —la chusma ordinaria de la tierra que, de todos modos, es incapaz de una gran vida— carece de importancia?

Las interpretaciones de las ideas nietzscheanas muestran marcadas diferencias. Pero según varios críticos, Nietzsche aceptaba (al menos en algunos sectores de su obra, no siempre coherente) los principales temas de nuestro argumento, tal como lo hemos desarrollado hasta aquí. Parecía insistir en la incomparable importancia de que la gente viviera bien. Es una vergüenza cósmica, consideraba, que los sacerdotes hayan impuesto al mundo el tipo de moral que hace imposible vivir bien, la moral ascética que, en vez de celebrar la naturaleza humana, la combate y trata de sublimar la voluntad de poder que no solo es natural, sino acicate y motivo de las grandes vidas. Debemos recrearnos, afirmaba, porque nos hemos convertido, en parte por obra de esa moral, en personas de mentalidad esclava y no de lucha heroica.

Nietzsche rechazaba la concepción subjetiva de la importancia de vivir bien.[4] Debemos recrearnos no solo si da la casualidad de que queremos ser grandes, sino también porque no seremos fieles a nuestro legado humano a menos que nos esforcemos por alcanzar la grandeza. Nietzsche hacía hincapié en que vivir bien es muy diferente de vivir una vida buena. El vivir bien, destacaba, podría incluir un gran sufrimiento —tal como le sucedía en su propia existencia— que dista de contribuir a una vida buena. Insistía asimismo en la importancia soberana de la integridad para el vivir bien.

> La "idea" organizadora, la idea llamada a dominar […], nos *saca* lentamente […] de los caminos secundarios y equivocados, prepara cualidades y capacidades *singulares* que alguna vez demostrarán ser indispensables como medios para el todo; ella va configurando una tras otra todas las facultades *subalternas* antes de dejar oír algo de la tarea dominante, de la "meta", la "finalidad", el "sentido". Contemplada en este aspecto, mi vida es simplemente prodigiosa.[5]

Pero, ciertamente, hay que preguntarse además si Nietzsche pensaba que esos imperativos son válidos para todos o solo para quienes son capaces de grandeza. Su anterior vocero, Zaratustra, habla no solo a los grandes sino a todos los que encuentra, a todos aquellos de

quienes espera, por pesimista que sea, que se conviertan en el próximo hombre, no en el último.[6] El "obsequio" que trae es un obsequio para la especie en general. "Una tabla de lo bueno —declara— está suspendida sobre cada pueblo."[7] Nietzsche profesaba un absoluto desdén por la igualdad, la democracia y el resto de lo que llamaba moral "servil". Pero rechazaba la moral que menospreciaba no porque esta suponga importante la manera en que cada uno vive sino porque propone lo que él consideraba una descripción vil de la manera en que todos deberían vivir.

Ridiculizaba la idea de que vivir bien significa ser feliz. Sentía particular desprecio por los utilitaristas, cuyas opiniones solo se comprenden si se supone que el placer y la felicidad son lo único importante.[8] (Calificaba esa suposición de "angloangelismo de tenderos".)[9] A su entender, el placer y la felicidad carecían prácticamente de sentido. También ridiculizaba a los kantianos, que reconocen el valor intrínseco de una vida humana pero suponen que ese valor puede realizarse únicamente por medio de una vida de deber moral.[10] De manera que, si bien es indudable que Nietzsche veía como un terrible error la moral tal como se la entiende de ordinario, no encuentro razones para suponer que consideraba poco importante, y no triste, el modo de vivir de la gente en general. Sí creía que la voluntad de poderío hace que, en las oportunidades apropiadas, todos los que la tienen se manifiesten airados, competitivos y ansiosos por mostrarse especiales en algún aspecto. Tal como él los veía, estos son motivos humanos que la mayoría de nosotros solo podemos subordinar o sublimar con alguna dificultad y, creía Nietzsche, un trágico costo. Pero en la voluntad de poderío no hay nada que sostenga que las mismas emociones no solo están ausentes sino que son ilegítimas en el rebaño popular.

Según al menos un comentarista, en lo que se refiere a la vida buena, Nietzsche adhería a una forma de consecuencialismo agregativo: juzgaba importante que las mejores vidas se vivieran con la mayor grandeza posible, aun cuando esto implicara vidas menos buenas para la mayoría de la gente.[11] Pero ese curioso punto de vista no presupone la concepción subjetiva de la importancia de una vida. Supone, al contrario, que en la vida vivida con grandeza hay una importancia objetiva global que prescinde de todo interés en determinar quiénes son las personas que la viven. Un conocedor que quiere que se pinte la pintura más grandiosa, aunque eso signifique que menos pinturas lo sean, no considera de importancia previa saber quién es el artista que produce esas grandes pinturas. Otro académico señala que, "a despecho de la difundida opinión de que Nietzsche se opone a toda universalización", "no objeta ver como universalmente valiosos los propios valores, cuando uno los estima esenciales para cualquier florecimiento humano".[12] Si es así, el odio de Nietzsche a la moral corriente no hace sino destacar su supuesto de que es importante, aun cuando sea imposible, que todo el mundo viva bien.

DOS ESTRATEGIAS: EQUILIBRIO E INTEGRIDAD

El primer principio de la dignidad, reformulado para exponer con claridad el valor objetivo de toda vida humana, se convierte en lo que he llamado principio de Kant. La razón que usted tiene para considerar objetivamente importante cómo va su vida es también una razón que usted tiene para considerar importante cómo va la vida de cualquier otro: usted ve la importancia objetiva de su vida reflejada en la importancia objetiva de la vida de todos los demás. Aristóteles distinguía diferentes clases de amor, incluidos la amistad, el amor romántico y lo que él llamaba ágape, a menudo traducido como amor "altruista", el que mostramos a todo el mundo.[13] El ágape es la forma más desinteresada de amor, pero, como veremos, también es el amor que acoge a uno mismo. Polonio era charlatán y tonto, pero su consejo final a su hijo fue profundo y sigue siéndolo cuando lo invertimos. No seas falso con nadie y seguirás siendo fiel a ti mismo.

La pregunta de la que nos ocuparemos en lo que resta del libro es esta. ¿Cuáles son las implicaciones del principio de Kant en lo concerniente al modo en que debemos tratar a otras personas? En un comienzo, tal vez sorprenda al lector el hecho de que la plena aceptación de la igual importancia objetiva de la vida de todos implica actuar siempre en procura de mejorar la situación de la gente en todas partes, considerando que el beneficio para nosotros mismos y las personas cercanas tiene en nuestro cálculo el mismo peso que el recibido en cualquier lado por cualquier extraño. Esta es, a decir verdad, la conclusión que muchos filósofos, incluidos los utilitaristas pero no solo ellos, extraen de la igual importancia mencionada. De ser así, se deduce que es casi imposible para los seres humanos —en contraste con los ángeles— vivir realmente como lo exige el autorrespeto. El segundo principio, de autenticidad, asigna a cada uno de nosotros la responsabilidad personal de actuar de manera coherente con el carácter y los proyectos que uno mismo se atribuye. Casi todos encontrarían psicológicamente imposible estar a la altura de ese principio y a la vez, pese a ello, tratar los planes y proyectos de todo el mundo con tanta consideración y atención como los suyos propios.[14] La mayor parte de los habitantes del mundo son muy pobres. Muchos de ellos carecen de los elementos esenciales para la vida, de modo que aun una persona de modestos recursos que aceptara el primer principio conforme a esta concepción de su significado tendría que donarlo todo y empobrecerse ella misma. Es indudable que tendría que renunciar a la idea de dedicar su vida a cualquier otro proyecto, por cautivante que lo considerara.

Algunos filósofos han tomado este toro por las astas: en principio, deberíamos tratar, tanto como podamos, de vivir la vida santa demandada por la interpretación exigente.[15] Otros, en consideración al segundo principio, han adoptado un punto de vista diferente que suaviza el efecto (aunque no las demandas) del primero. Thomas Nagel distingue dos perspectivas a partir de las cuales una persona podría decidir cómo vivir.[16] La primera es una perspectiva personal dominada por sus propios intereses y proyectos. La segunda es la perspectiva impersonal en la que sus intereses, ambiciones, apegos y proyectos no importan más que los de nadie. En opinión de Nagel, encontramos verdad en ambas perspectivas y nuestra dificultad

surge porque esas verdades son incompatibles. Lo que parece tener mayor sentido desde la perspectiva personal estará muchas veces en contradicción con alguna exigencia de la impersonal. Entonces, ¿cómo deberíamos, en resumidas cuentas, decidir lo que es correcto hacer? ¿Cómo equilibramos ambas perspectivas? Nagel sugiere que un equilibrio sería razonable si pudiera aceptarse como apropiado para todo el mundo, con prescindencia de la situación personal de cada quien. Pero duda de que, en los hechos, haya un equilibrio en particular que satisfaga ese test. Con todo, sostiene con claridad que es el test el que, como un ideal, debe satisfacerse.[17]

Sin embargo, una vez que invocamos un equilibrio o un compromiso entre dos perspectivas, cada una de las cuales dice a nuestro juicio la verdad, no resulta claro cómo podríamos justificar una resolución específica sin caer en la circularidad. Supóngase que preguntamos qué porcentaje de los ingresos de un profesor universitario sería razonable que este donara y cuánto sería razonable que guardara para pagarse unas vacaciones de verano en Europa. Parece imposible responder sin decidir antes cuál de las perspectivas de Nagel debe regir: desde la perspectiva impersonal, la razonabilidad tiene un aspecto muy diferente al que muestra desde la perspectiva personal de alguien que está desesperado por tomarse vacaciones. No hay una tercera perspectiva —no hay ninguna perspectiva de la "razón" misma — desde la cual pueda llegarse a un equilibrio. No podemos saber qué exige la razón sin decidir de antemano desde qué perspectiva debe decidirse la cuestión.

Como he dicho, Nagel sugiere una prueba procedimental. Para equilibrar las perspectivas impersonal y personal, busca principios que todo el mundo considere razonables si lo motiva el deseo de resolver de acuerdo con un estándar. (Nagel cita y sigue el contractualismo moral de Thomas Scanlon.)[18] Su pesimismo con respecto a la posibilidad de encontrar esos principios es acertado. ¿Por qué no debería alguien cuya situación es peor que la de todos los demás no hacer hincapié en que, dada la igual importancia de las vidas humanas, el único principio razonable es el que divide la riqueza material en partes iguales? ¿Por qué algún otro, cuya situación es un tanto mejor, no habría de replicar que es irrazonable eliminar del mundo todos los placeres y logros que la riqueza desigual hace posibles? Sin duda ayuda suponer, de manera poco realista, que todos quieren un acuerdo. Pero a menudo es eso lo que sucede en las negociaciones laborales que terminan en una huelga prolongada y ruinosa para ambas partes.

Con todo, aun si hubiera consenso en cuanto al modo en que la gente debería actuar en una situación específica, no está claro por qué eso habría de ser relevante. Es de presumir que el consenso contradiría la reivindicación de una de las dos perspectivas, sea la personal o la impersonal. Más probablemente, de ambas. ¿Sobre la base de qué perspectiva deberíamos entonces decidir si hacer lo que todos califican de razonable? Supóngase que todo el mundo estima razonable hacer lo que la perspectiva impersonal condena. ¿Cómo puede eso excusar hacer lo que estimamos incorrecto desde esa perspectiva? Tendríamos que haber decidido ya

que la perspectiva impersonal no es soberana a la hora de resolver qué hacer. ¿Sobre la base de qué perspectiva podríamos haber decidido eso? Tampoco ayuda decir que la decisión final debe ser de carácter práctico. De ese modo se declara que es preciso tomar una decisión, pero no se ayuda a tomarla. "Práctico" no se refiere a ninguna tercera perspectiva, distinta de las otras dos. Tampoco será posible encontrar el equilibrio adecuado preguntando qué es, en definitiva, lo que más nos preocupa o debería preocuparnos. Esa es solo una manera —o tal vez dos— de reformular nuestra pregunta.

Nuestros dos principios de la dignidad, por otra parte, no describen diferentes perspectivas que una persona pueda asumir y entre las cuales deba después elegir. Describen una única perspectiva en la que la persona debe situarse si es éticamente responsable. No debemos abogar por un compromiso entre los dos principios: son demasiado fundamentales e importantes para admitirlo. Enuncian condiciones necesarias para autorrespetarnos y ser auténticos, y esas condiciones no son negociables. Así pues, nuestro programa debe ser diferente. Necesitamos encontrar interpretaciones atractivas de los dos principios que parezcan correctas en sí mismas —que parezcan captar lo que realmente exigen el autorrespeto y la autenticidad— y no estén en conflicto entre sí sino que, antes bien, se refuercen una a otra. Necesitamos tratar nuestros principios como ecuaciones simultáneas que hay que resolver juntas.

Alguien podría objetar: es engañoso proponerse desde el comienzo mismo encontrar interpretaciones de nuestros principios que eviten el conflicto. Deberíamos más bien buscar las interpretaciones correctas, y si estas generan un conflicto, limitarnos a aceptarlo como nuestro destino. La objeción ignora el argumento desplegado hasta aquí por este libro. Los juicios éticos no son meramente verdaderos. Buscamos, en efecto, la comprensión correcta de nuestros dos principios, pero para nosotros esto significa una comprensión de cada uno de ellos que encuentre apoyo en nuestra comprensión del otro y sintamos acertada. Tenemos que creer en cada parte de un sistema mutuamente solidario de principios a fin de suponer que, juntos, estos son sólidos.

Nuestra tarea es ardua y no se nos promete el éxito. Resulta bastante fácil identificar violaciones palmarias de uno u otro principio. El tratamiento indiferente del sufrimiento o el fracaso de otra persona implica negar la importancia de su vida; obligarla a practicar los rituales de una religión que rechaza es un agravio a su responsabilidad ética. Los problemas que abordamos en los próximos capítulos son, empero, más arduos y controvertidos. Tendremos que establecer cuándo el hecho de no ayudar a un extraño es una demostración de indiferencia hacia su vida; si y cómo la cantidad de personas que afectamos importa en la determinación de lo que deberíamos hacer; qué diferencias pertinentes hay entre matar a alguien y dejarlo morir; por qué debemos cumplir nuestras promesas, y si en materia de ayuda debemos más a los miembros de nuestras comunidades políticas que a los de otras. De modo que debemos profundizar nuestro análisis para generar interpretaciones más concretas de

nuestros principios, y que podamos someter a prueba en otros contextos.

No hay un procedimiento decisorio bien definido que tengamos que seguir. Cada uno de nosotros, en definitiva, juzgará a su modo y no como los otros los problemas que consideramos. Pero tenemos un estándar que cada uno puede utilizar para juzgar. ¿Las interpretaciones del autorrespeto y la autenticidad a las que llegamos se apoyan una a otra y, por tanto, no exigen un compromiso en ninguna de las dos dimensiones de la dignidad? ¿Podemos aceptar de buena fe que cada una de esas interpretaciones es sólida? En algunos aspectos, nuestro desafío se asemeja al planteado por el método de equilibrio reflexivo de John Rawls, pero es más ambicioso y arriesgado. Rawls apuntaba a una suerte de integridad entre convicciones abstractas y concretas sobre la justicia, pero una integridad que admitiera la subordinación, el compromiso y el equilibrio entre diferentes valores. Insistía en una "prioridad léxica" de la libertad sobre la igualdad, por ejemplo. No aspiraba a interpretar cada valor a la luz de los otros, de manera que cada uno, en vez de cuestionar a los otros, los respaldara. Esa diferencia refleja otra, más profunda. El motor de nuestra estrategia es una teoría de la verdad moral e interpretativa —la teoría descripta en los capítulos VII y VIII—, un tópico del que Rawls no se ocupó. Aun cuando interpretemos que los métodos de este incluyen un componente ético, como sugiero más adelante, en este mismo capítulo, que deberíamos hacerlo, la gama de valores que él pretendía poner en equilibrio es mucho más reducida que la de nuestro campo de interés. Rawls consideró prudente, sobre todo con el desarrollo de sus puntos de vista, poner entre paréntesis los problemas filosóficos que estén más allá de los que pueden verse como característicamente políticos. Nuestro proyecto de integración tiene una fuerza centrífuga que no permite una puesta entre paréntesis: debemos intentar construir una teoría general tan amplia como nos sea posible, no por afición a la complejidad sino por necesidad filosófica. Es preciso que integremos las teorías de la verdad, el lenguaje y la metafísica con y a los ámbitos más familiares del valor. Si usted sigue participando de esa ambición, ambos, usted y yo, estamos todavía en la cuerda floja. Acaso crea que ya hemos caído; si no, debemos ver si nos caemos ahora.

MÁS FILÓSOFOS MORALES

Kant

Hago una pausa, antes de comenzar con nuestra lista de tópicos, para recoger un hilo diferente. Uno de los proyectos secundarios del libro consiste en ver hasta qué punto el enfoque interpretativo de la moral nos ayuda a entender a los clásicos importantes de la filosofía moral. En el capítulo VIII describí los argumentos explícitamente interpretativos de Platón y Aristóteles. Dije que ambos aspiraban a la integración de la ética y la moral que también es

nuestra meta. Termino este capítulo considerando en qué medida la obra de otros filósofos, si bien menos explícitamente interpretativa en el mismo aspecto, podría reformularse de manera provechosa en esa modalidad.

Las teorías filosóficas más influyentes deben su influencia —incluso entre los filósofos profesionales, pero sin duda más allá de ese ámbito— no al vigor o la contundencia de sus argumentos, sino al impacto imaginativo de sus conclusiones y las metáforas en las que estas se presentan. La afirmación es válida, me parece, para la caverna de Platón y la posición original de Rawls, por ejemplo. Y lo es más dramáticamente en el caso de Kant. Los principios muy generales expuestos por este —que nunca debemos actuar de una manera en que no podamos racionalmente desear que otros actúen, pongamos por caso— han tenido enorme influencia, aun entre los filósofos académicos que rechazan muchas de sus opiniones más concretas. Su vigorosa advertencia de que debemos tratar a los otros como fines y nunca como un mero medio se repite día a día en argumentos jurídicos y morales de gran parte del mundo. Pero los argumentos propuestos por Kant en respaldo de esos muy influyentes principios son, a mi entender, comparativamente débiles, y las teorías de la libertad y la razón que presenta son opacas para casi todos los que se sienten atraídos por dichos principios.

Sin embargo, los escritos de Kant sobre filosofía moral contienen todos los ingredientes de lo que en mi opinión es un argumento interpretativo más accesible en defensa de los principios. No es mi objetivo (y tampoco está a mi alcance) contribuir a acrecentar el imponente volumen de la exégesis kantiana. Quiero, antes bien, sugerir una manera de leer a Kant (por muchas otras cosas que esta ignore en sus escritos) que sigue la pista de los métodos que propongo seguir aquí. Esa lectura comienza en la ética: con las exigencias éticas que concuerdan con los dos principios de la dignidad que ya hemos señalado. El “principio de humanidad” de Kant se refiere en primera instancia al modo como debemos valorarnos y valorar nuestras metas: debemos considerarlas objetiva y no solo subjetivamente importantes. Debemos pensar, tal cual destaca nuestro primer principio, que el modo de transcurrir de nuestras vidas es objetivamente importante.

Trazamos la conclusión apropiada en lo que he llamado principio de Kant: si el valor que uno encuentra en su vida ha de ser verdaderamente objetivo, tiene que ser el valor mismo de la humanidad. Debemos encontrar el mismo valor objetivo en la vida de todas las otras personas. Debemos tratarnos a nosotros mismos como un fin en sí mismo y, por lo tanto, por autorrespeto, debemos tratar también a todos los demás como fines en sí mismos. El autorrespeto también requiere que nos tratemos como autónomos en un sentido de esta idea: debemos adherir a los valores que estructuran nuestra vida. Ese requerimiento concuerda con nuestro segundo principio: debemos juzgar por nosotros mismos el modo correcto de vivir y resistirnos a toda coerción que pretenda usurpar esa autoridad.

Estas dos exigencias de la dignidad plantean el desafío interpretativo que he descripto. No podría existir la opción, ni para Kant ni para nosotros, de resolver este riguroso conflicto

mediante el equilibrio o el compromiso entre ambas exigencias. Cualquier compromiso sería necesariamente, tanto para Kant como para nosotros, un sacrificio de nuestra dignidad. Su respuesta, en consecuencia, consistió en ofrecer mejores interpretaciones de las dos exigencias. A su entender, la autonomía no significaba la libertad de entregarse a cualquier inclinación que uno pudiera tener, sino una libertad que, entre otras cosas, implicaba estar libre *de* esas inclinaciones. Somos autónomos cuando actuamos por respeto a la ley moral y no en función de alguna meta específica: nuestro propio placer, por ejemplo, o lo que consideramos una vida buena, algún valor más trascendente e incluso el alivio del sufrimiento de otros.

Esa interpretación explica por qué la autonomía tiene la importancia imponente que Kant le atribuía. No respetaríamos nuestra vida en cuanto está dotada de un valor intrínseco y objetivo si la dedicáramos al logro de uno u otro de esos bienes específicos. La trataríamos en ese caso como si solo tuviera valor en cuanto medio para esos fines. Antes bien, debemos tratar nuestra libertad como un fin en sí mismo y no como un medio en procura de alguna otra cosa, y lo hacemos al suponer que somos libres cuando actuamos en virtud de la ley moral, no cuando la ignoramos. Eso no significa simplemente actuar de manera consistente con lo que esa ley moral exige. "Porque lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder por la ley moral."[19]

Esta visión de la autonomía concuerda con nuestra descripción de la responsabilidad moral en el capítulo VI. Cuando asumimos el proyecto allí descripto, aspiramos a que nuestras convicciones morales aporten nuestros motivos reales, filtrando las influencias de nuestra historia personal que presionan en favor del comportamiento contrario. Pero en Kant, la conciliación de la autonomía con el respeto por los otros requiere algo más sustantivo: algún enunciado del contenido de lo que la autonomía así entendida requiere. ¿Cómo trato a los otros, además de a mí mismo, como fines en sí mismos? Kant no responde que debo actuar imparcialmente en todos los asuntos. Propone un tipo de universalismo diferente y mucho menos exigente: debemos actuar de tal manera que podamos querer que el principio de nuestra acción sea adoptado y seguido universalmente. Un individuo respeta su valor ético intrínseco por medio de esos principios porque, como dice Kant, "justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo".[20]

Los eruditos kantianos cavilan y discrepan acerca del significado real de esa fórmula un tanto opaca sobre el deseo de que una legislación sea universal, así como cavilan y discrepan en torno de muchas más cosas en sus teorías.[21] Pero la idea central general es bastante clara: para tratar a las personas con el respeto que nos atribuimos a nosotros mismos se requiere, como mínimo, que no reclamemos para nosotros ningún derecho que no otorguemos a otros, y no supongamos en ellos ningún deber que no aceptemos en nosotros. En el lenguaje de los constitucionalistas estadounidenses, el respeto por todos exige una igual protección de la ley moral. En sí misma o por implicación probable, esa restricción no exige que cada uno de

nosotros actúe siempre como si su propia vida no tuviera para sí mayor interés que la de ningún otro. Kant propone su teoría como una interpretación de la práctica moral corriente, y sus diversos ejemplos sobre las leyes a cuyo respecto no podemos querer coherentemente que sean universales están destinados a sacar a relucir exigencias morales que son conocidas.[22]

Esta reconstrucción del argumento kantiano lo inclina hacia el argumento de este libro, tal vez más allá de lo debido, aunque espero que no. Mi intención es mostrar que las afirmaciones de Kant son más convincentes cuando se las entiende como una explicación interpretativa que vincula ética y moral. Cada elemento de esta estructura de ideas morales y éticas hace un aporte a la alegación en favor de los otros. Ya comencemos en la ley moral o en la ética del autorrespeto, generamos la misma estructura. Está claro que Kant no suponía que actuar en aras de la ley moral produjera necesariamente, y ni siquiera de manera habitual, una vida buena. Pero sí creía que significaría vivir bien, con pleno autorrespeto y autonomía. Así entendido, el sistema kantiano es un ejemplo impresionante de holismo activo.

Admito haber ignorado por completo una gran parte de los argumentos que muchos eruditos kantianos incluyen entre los más distintivos e importantes: su metafísica y la teoría de la razón articulada en sus críticas. El propio Kant suponía haber mostrado, en las primeras dos secciones de la *Fundamentación*, que la autonomía solo es posible si somos capaces de actuar en virtud de la ley moral cuya forma él describió. En la tercera sección se propuso defender esa posibilidad contra la amenaza del determinismo. En el mundo fenoménico que ocupamos, el mundo de la ciencia, la autonomía parece imposible, porque en él nuestras acciones están determinadas por acontecimientos previos que están más allá de nuestro control. Pero también habitamos otro mundo, el mundo tal como es en sí mismo, no tal como se nos aparece. En la naturaleza del caso no podemos descubrir la naturaleza de ese mundo nouménico, pero podemos y debemos suponer que en él disfrutamos de la libertad que hace posibles la autonomía y la moral. Esto es: Kant sostenía que la responsabilidad y el determinismo son incompatibles. En el capítulo anterior argumenté que su concepción es equivocada. Si hubiera aceptado una posición compatibilista, habría considerado la responsabilidad de juicio como un fenómeno enteramente explicable en el marco de lo que él llamaba mundo fenoménico.

Rawls

En el capítulo III, al analizar el enfoque constructivista de la teoría moral, dije que mejor manera de entender la teoría de Rawls no es verla como escéptica en cuanto a la verdad moral objetiva, salvo en un limitado sentido interno. Su intención solo era apoyarse en principios inherentes a las tradiciones políticas de la comunidad a la que se dirigía, pero necesitaba supuestos morales sustantivos para decidir cuáles había que estimar que eran esas tradiciones. Ahora podemos volver a considerar su teoría, sobre la base de ese supuesto. He citado su

importante observación de que “los primeros principios de justicia deben provenir de una concepción de la persona a través de una representación adecuada de esa concepción, tal como la ilustran los procedimientos de construcción de la justicia como equidad”.[23] Esa representación debe suponer que las personas son “autónomas en dos aspectos: primero, en sus deliberaciones no se les exige aplicar ni tomar como guía ningún principio previo y antecedente de derecho y justicia. […] Segundo, se dice que solo las mueven intereses del orden más alto en sus facultades morales, y su preocupación por promover sus fines últimos determinados, pero desconocidos”.[24] Rawls describió esas “facultades morales”, en primer lugar, como “la capacidad de tener un sentido efectivo de la justicia” y, en segundo lugar, como “la capacidad de forjar, revisar y procurar realizar racionalmente una concepción del bien”.[25] Este conjunto de supuestos sobre las actitudes y los intereses de la gente, creía Rawls, justifica los rasgos estructurales de su estrategia de la posición original.

Pero no puede hacerlo a menos que interpretemos esta “concepción de la persona” de manera muy especial. Si leemos la descripción de Rawls en lo que acaso parezca la manera más natural, nada en ella contribuye a justificar el velo de ignorancia. De las personas rawlsianas se supone que están dotadas de la capacidad de tener un sentido de justicia. Se supone que quieren promover sus “fines últimos” y tener la capacidad adicional de considerar racionalmente cuáles deberían ser estos. Saben que los otros también tienen esas capacidades en “mínimo” grado. Pero nada explica por qué no habrían de ejercerlas antes de instruir a sus representantes en la convención. Cada representante podría entonces negociar con el fin de garantizar lo que su mandante cree una sociedad más justa, con la debida consideración por su propio punto de vista acerca de los fines últimos correctos para él y, tal vez, para todos. Esta concepción de la persona no parece, hasta aquí, contribuir en nada a explicar por qué la posición original tiene la forma que Rawls le dio.

Con todo, podríamos interpretar su descripción de otro modo: leer mucho más en la estipulación de que sus personas son “autónomas”. Podríamos suponer, por ejemplo, que esto significa que ven una importancia objetiva en su vida; que, por lo tanto, creen que todos los demás seres humanos tienen una vida de la misma importancia objetiva y que, en consecuencia, estiman un insulto a su propia dignidad el hecho de presionar en favor de ordenamientos políticos que hacen caso omiso de la importancia de la vida de quienquiera. Imaginemos que, por añadidura, suponemos que las personas autónomas no solo quieren realizar lo que consideran una vida buena para sí mismas sino igualmente, y en términos más fundamentales, vivir bien, y que piensan, por otra parte, que vivir bien implica vivir de una manera que no represente un insulto a su propia dignidad. Si desarrollamos de esa forma la concepción rawlsiana de la persona, advertimos que, en efecto, aparece como un elemento de apoyo del dispositivo de la posición original y su velo de ignorancia. Puede considerársela entonces al servicio de los intereses compartidos de los participantes en vivir bien, conforme a los supuestos éticos recién descriptos, porque permite a estos concentrarse en la

determinación crucial de las instituciones que han de respetar su dignidad, al definir, por ejemplo, una cuota de los recursos comunitarios que respeta la igual importancia de la vida de cada quien.

Esta interpretación expresa de manera más matizada el descargo de Rawls en el sentido de que las partes que integran la posición original no se apoyan en ninguna teoría antecedente de la justicia.[26] Aceptan y llevan a la posición original la consecuencia política de la teoría de la autonomía descripta unas líneas atrás. Suponen que la estructura básica de gobierno que eligen debe mostrar igual consideración y respeto por todos los miembros de la comunidad política. En ese sentido muy abstracto, es cierto que suponen una descripción igualitaria de la justicia. Pero no suponen ninguna interpretación más concreta de ese estándar igualitario: es tarea de sus representantes construirla detrás del velo de ignorancia. En la quinta parte veremos que hay muchas interpretaciones posibles de ese principio abstracto, desde la utilitarista hasta la libertaria. De modo que, a nuestro entender, los descargos de Rawls niegan que sus participantes supongan ninguna interpretación en particular, como, por ejemplo, lo que llamo igualdad de recursos en el capítulo XVI.

La comprensión sugerida de la posición original se vale de nuestras distinciones y, una vez más, inclina las teorías de Rawls hacia las nuestras. Pero tampoco ahora, espero, más allá de lo debido. Sin embargo, esta manera de interpretar la "concepción de la persona" de Rawls podría modificar algunas de las conclusiones a las que él llega. Quizá no vindique su principio de "diferencia" que solo permite la existencia de desigualdades de riqueza en la medida en que estas beneficien al grupo en peor situación de la comunidad; nuestros dos principios requieren la concepción un tanto diferente de la igualdad económica que presento en el capítulo XVI. También debo admitir que esa interpretación no respeta la distinción que Rawls destaca en su obra ulterior entre una teoría estrictamente política, extraída de lo que él llama "razón pública", y una teoría ética y moral más comprehensiva. A lo largo de este libro y en la lectura del argumento rawlsiano, me he apoyado en afirmaciones éticas y filosóficas comprehensivas sobre la importancia objetiva de la vida humana y la naturaleza y los límites de diversas formas de responsabilidad, tanto ética como moral. En otro lugar he sostenido que las restricciones de la "razón pública" de Rawls son poco prudentes y proscribirían del discurso político oficial sus argumentos más influyentes.[27] Si estoy en lo cierto, ese hecho aporta otra razón para interpretar su argumento principal de la manera más comprehensiva que he propuesto.

Scanlon

En su libro *Lo que nos debemos unos a otros*, Thomas Scanlon sostiene que deberíamos tratar a otras personas según lo requerido por principios que nadie pudiera razonablemente

rechazar.[28] Scanlon no impone ningún velo de ignorancia a las personas que son convocadas a juzgar cuáles son esos principios: ellas deben decidir por sí mismas qué aspectos de su situación y cuáles de sus preferencias y convicciones son pertinentes para ese juicio. Tampoco supone que todas las personas llegarán al mismo juicio. Indica una gama de juicios que la razonabilidad exigiría de ellas, sin suponer que todo el mundo hará de la misma manera los juicios que están dentro de esa gama. Su ejercicio es, empero, lo bastante *ex ante* para mostrar el efecto recíproco de las ideas éticas y morales. Scanlon cree que vivir bien incluye tener o desplegar cierta actitud hacia otras personas, y que una de las manifestaciones de esa actitud es el deseo de poder justificar la propia conducta ante ellas del modo como él la describe. Supone que vivir bien requiere ciertas actitudes, lo cual no es aún una afirmación moral, y que esas actitudes definen en esencia los principios morales que deberíamos aceptar.

La idea de razonabilidad tiene un papel crucial en el argumento global de Scanlon. Algunos comentaristas se han quejado de que, como la propia razonabilidad es un ideal moral del tipo, justamente, que su teoría pretende explicar, la teoría es circular.[29] Pero esa objeción está seriamente fuera de lugar, porque pasa por alto la complejidad interpretativa del argumento de Scanlon. Es verdad, el concepto de razonabilidad se utiliza con frecuencia para hacer afirmaciones morales: “en esas circunstancias”, cabría que dijéramos, “fue razonable que él mintiera”. Pero la razonabilidad también es un estándar ético: pensamos que alguien que dedica una parte sustancial de su vida a coleccionar cajas de fósforos no solo está equivocado, sino que es tonto; su elección no es éticamente razonable. De hecho, el concepto cumple justamente la función de puente entre la dignidad y la moral que estamos explorando ahora. Es irrazonable que usted favorezca sus propios intereses en circunstancias en que el beneficio es relativamente trivial para usted y el costo, muy grande para otros. Es irrazonable por ser incompatible con el reconocimiento de la importancia tanto objetiva como subjetiva de su propia vida. Sin embargo, no es irrazonable favorecerse cuando eso solo significa que usted ha ponderado el efecto de alguna decisión sobre su vida con mayor detalle que su efecto sobre la vida de algún otro: la actitud no implica en modo alguno dejar de aceptar que, objetivamente, la vida de ese otro es tan importante como la suya.

XII. LA AYUDA

UN CÁLCULO DE CONSIDERACIÓN

Dignidad y malas acciones

¿Qué debemos hacer por los extraños, personas con quienes no tenemos ninguna conexión en particular, gente que puede vivir en el otro confín de la Tierra? No tenemos una relación especial con ellos, pero su vida tiene igual importancia objetiva que la nuestra. Desde luego, las relaciones especiales son innúmeras y abarcativas. La política, en particular, es una fértil fuente de la que manan: tenemos obligaciones específicas de ayudar a quienes están unidos con nosotros bajo un solo gobierno colectivo. Pero en este capítulo ignoro esas relaciones especiales, que son el tema del capítulo XIV. Aquí, por otra parte, solo me ocupo de lo que debemos hacer por los extraños, no de lo que no debemos hacerles. En el próximo capítulo sostengo que nuestras responsabilidades de no dañar a los extraños son mucho más estrictas que las de ayudarlos.

Ya he descripto la estrategia de estos capítulos. Para tratar de decidir lo que debemos hacer por —y no hacer a— otras personas, nos preguntamos qué comportamiento omitiría respetar la igual importancia de la vida de estas. El lector podría pensar que esto es poner las cosas patas arriba: tal vez piense que los actos niegan la igual importancia de alguien solo cuando son inicuos, de modo que primero tenemos que decidir qué actos son incorrectos y no al revés. Sin embargo, según nuestra estrategia interpretativa, como dije antes, ninguna de estas dos direcciones del argumento tiene una prioridad definitiva sobre la otra. Necesitamos convicciones acerca de los dos principios de la dignidad y el comportamiento correcto e incorrecto que parezcan correctas luego de reflexionar sobre ellas, y que sean compatibles entre sí, a fin de que las inferencias sean válidas en las dos direcciones. Hago hincapié aquí en una de esas direcciones, de la dignidad a la moral, porque nuestra ambición es ahora situar la moral en la ética y eso significa comenzar en la concepción de la dignidad que esbocé en el capítulo IX.

Dignidad y bienestar

La riqueza y la suerte se reparten de manera muy despareja entre los seres humanos, de modo que a menudo nos encontramos en la situación de ayudar a extraños que están peor que nosotros, sea en general o porque han sufrido algún accidente o corren algún peligro en

particular. En esas oportunidades pueden surgir dos tipos de conflicto. Primero, tal vez enfrentemos un conflicto entre nuestros intereses y los de las personas a quienes podríamos ayudar. ¿Hasta qué punto tenemos que apartarnos de nuestro camino para ayudarlas? Segundo, tal vez enfrentemos un conflicto en torno de a quién ayudar, cuando solo podemos hacerlo en el caso de algunos. Si podemos rescatar solo a algunas víctimas de un accidente y debemos dejar morir a otras, ¿cómo decidiremos a quiénes salvar? En conjunto, estos acertijos constituyen la cuestión de la ayuda.

La respuesta de Kant a esta cuestión —dijo de diferentes maneras que deberíamos tratar a los extraños como desearíamos que ellos nos trataran a nosotros— es útil porque esa fórmula funde la ética y la moral del modo que hoy buscamos: adopta un enfoque *ex ante* que integra las esperanzas relacionadas con nuestra propia vida con el sentido de la responsabilidad que tenemos con otros. Debemos encontrar una distribución de los costos de la mala suerte que parezca correcta tanto desde el punto de vista ético como desde el punto de vista moral. Si consideramos que no tenemos el deber moral de ayudar a otros a soportar su mala suerte, también debe parecer correcto, como una cuestión de responsabilidad ética, que nosotros mismos soportemos los costos de nuestra propia mala suerte en circunstancias similares. Pero aunque las formulaciones de Kant entrelazan de esa útil manera los problemas subyacentes, no nos ayudan a resolverlos.

Reformulo el problema de las ecuaciones simultáneas descripto en el capítulo anterior. Debemos mostrar pleno respeto por la igual importancia objetiva de la vida de todas las personas, pero también pleno respeto por nuestra responsabilidad de hacer algo valioso de nuestra propia vida. Debemos interpretar la primera exigencia de manera tal que dé cabida a la segunda, y a la inversa. Estimaríamos imposible hacerlo, dije, si alguna vez nos convenciéramos de la interpretación ultraexigente del primer principio que he mencionado: la que nos requiere actuar con la misma consideración por el bienestar de cualquier extraño, día tras día, como por nuestro propio bienestar. Sería entonces improbable que halláramos una interpretación plausible del segundo principio que no estuviera en conflicto con el primero.

Por fortuna, la interpretación ultraexigente es una pobre lectura del primer principio. Deberíamos señalar, ante todo, que esa lectura no tiene sentido en la descripción que acabo de dar de ella, porque no tenemos una métrica del bienestar que pueda aportar razonablemente las comparaciones que requiere. El bienestar de una persona no es una mercancía que pueda medirse. Es una cuestión de tener una vida buena, y no tenemos una manera apropiada de medir o comparar la bondad o el éxito de diferentes vidas. Los consecuencialistas del "bienestar", como podría llamárselos, han tratado de idear concepciones del bienestar que, en efecto, hacen de este una suerte de mercancía. Algunos dicen que el bienestar de una persona es en cualquier momento dado el excedente del placer del que goza con respecto al dolor que sufre, y por consiguiente podemos calcular su bienestar global si medimos los ardores totales de su placer y les restamos las punzadas totales de su dolor. Otros dicen que el bienestar de

una persona tiene que ver con la cantidad de sus ambiciones que se realizan, de modo que para medir el bienestar total contamos los instantes de satisfacción de los deseos y les restamos los instantes de frustración de estos. Un tercer grupo afirma que el bienestar puede definirse en términos de capacidades de la gente para lograr lo que quieren o lo que podrían querer lograr. Por razones que he aducido en otro lugar, ninguna de estas conocidas concepciones filosóficas del bienestar puede representar una base plausible para una moral personal o política.[1]

Los conceptos de seguridad, bienestar y vida buena son conceptos interpretativos. La gente discrepa en torno de la concepción correcta de lo que hace buena una vida: en torno de lo importante que es disfrutar, satisfacer deseos o desarrollar capacidades, por ejemplo. De modo que una política que tendiera a "igualar" cualquiera de estas mercancías específicas defraudaría a muchas personas y destruiría así todo atractivo inicial del que pudiera disfrutar un enunciado abstracto del consecuencialismo del bienestar. Cada uno de nosotros, desde luego, puede tratar de facilitar a otras personas el vivir bien conforme a los puntos de vista de estas. Podemos trabajar, por ejemplo, en procura de una distribución más igualitaria de la riqueza y otros recursos. En alguna medida —particularmente en las circunstancias examinadas en la quinta parte—, tenemos en efecto esa responsabilidad. Pero esto no es lo mismo que tratar de hacer que la vida de esas personas sea una vida mejor que vivir. El igualitarismo del bienestar no solo es exigente más allá de toda posibilidad de cumplimiento: es un error filosófico.

El principio de Kant cambia de tema: no se refiere al bienestar como una meta sino a la actitud como una guía. Debemos tratar a otras personas de conformidad con la aceptación de que sus vidas son de igual importancia objetiva que la nuestra.[2] La omisión de prestar ayuda a otra persona no es necesariamente incompatible con esa actitud. Esto también es cierto en el caso de otros tipos de valor. Yo quizá reconociera el enorme valor objetivo de una gran colección de pinturas, sin aceptar pese a ello ninguna responsabilidad personal por ayudar a protegerla. Podría tener otras prioridades. Así, tal vez reconozca la importancia objetiva de la vida de extraños sin suponer que debo subordinar mi vida y mis intereses a algún interés colectivo o agregado de todos ellos, y ni siquiera a uno solo cuyas necesidades sean más grandes que las mías. Puedo aceptar con absoluta sinceridad que la vida de los hijos del lector no es objetivamente menos importante que la vida de los míos, y dedicar no obstante mi vida a ayudar a los míos, a la vez que ignoro a los suyos. Después de todo, ellos son mis hijos.

No niego la igual importancia de la vida humana por el mero hecho de negarme a hacer sacrificios admirables. Tal vez pueda salvar a muchas personas de una catástrofe si yo mismo la abrazo o me arriesgo a padecerla. Los soldados que se ofrecieron como voluntarios para ser picados por mosquitos portadores de la fiebre amarilla son correctamente tratados como héroes. Pero si yo me negara a ofrecerme como voluntario no daría a entender que considero la vida de otros como intrínsecamente menos importante que la mía. Gané un crucero por el Egeo en un sorteo; espero con ansias hacerlo, pero luego me entero por un común amigo de

que un académico clásico a quien no conozco anhela desde hace mucho hacer un viaje de ese tipo, aunque no puede solventarlo. Sería un acto de generosidad de mi parte si permitiera que el académico hiciera el crucero en mi lugar. Pero no doy a entender que su vida es objetivamente menos importante que la mía si soy yo quien viaja.

Sin embargo, solo puedo hasta cierto punto ignorar coherentemente algo cuyo valor objetivo afirmo por otra parte. No puedo ser indiferente a su destino. Si estoy en una galería de arte donde ha estallado un incendio y me resulta sencillo tomar una pintura importante y salir con ella, no puedo dejar que se queme y esperar que la gente tome en serio mis homenajes a su valor incomparable. En algunas circunstancias —los filósofos las llaman casos de "rescate"—, la omisión de la ayuda a un extraño demostraría la misma indiferencia hacia la importancia de las vidas humanas. Usted está en una playa y no muy lejos de la orilla una señora mayor, Hécuba, grita que se está ahogando. Usted no representa nada para ella y ella no representa nada para usted. Pero usted puede salvarla con facilidad, y si no lo hace no puede afirmar respetar la vida humana como algo objetivamente importante. ¿Cómo trazaremos el límite? El test es interpretativo. ¿Qué acto, en qué circunstancias, muestra una incapacidad de respetar la importancia objetiva e igual de la vida humana? La cuestión no tiene que ver con lo que alguien, aun sinceramente, acierte a creer. Esta persona muestra desdén por la vida humana al apartarse de una víctima que se ahoga, aun cuando no esté de acuerdo en que eso es lo que hace. Necesitamos un test objetivo, si bien un test objetivo no puede ser mecánico porque debe plantear preguntas de interpretación que diferentes intérpretes responderán de manera un tanto diferente. Nuestro test debe aspirar a estructurar esa interpretación señalando los factores que tienen que tomarse en cuenta y de qué manera, pero no puede ser lo bastante detallado para emitir veredictos por anticipado en casos difíciles o marginales. Cualquier test plausible dará cabida a tres factores: el daño que amenaza a una víctima, el costo en que incurriría quien la rescatara y el grado de confrontación entre víctima y potencial rescatador. Estos factores interactúan: un resultado muy alto o muy bajo en cualquiera de ellos reducirá o elevará el umbral de impacto de los otros. Pero lo más fácil será examinarlos por separado.

Métrica del daño

Es obviamente pertinente establecer qué tipo y nivel de amenaza o necesidad enfrenta un extraño. ¿Cómo lo mediremos? Ya hemos rechazado una medición comparativa estricta: no tenemos el deber de ayudar a alguien por el mero hecho de que su situación sea en algún aspecto peor que la nuestra. Podemos reconocer la importancia objetiva de la vida de un extraño sin suponer que no debemos tener más dinero u oportunidades que él. El estándar comparativo es en rigor esencial en ciertas obligaciones especiales. En el capítulo XIV sostengo que constituye el núcleo de algunas obligaciones especiales: en su calidad política de

votante o funcionario, usted debe hacer su parte para garantizar que su Estado muestre igual consideración por el destino de todos los que se encuentran bajo su autoridad. En cierto modo, esa obligación política puede extenderse más allá de los Estados nacionales. Pero usted, al actuar como un simple individuo, no tiene ninguna obligación semejante con todos los seres humanos en virtud exclusiva del respeto de su humanidad.

Así las cosas, nos es menester medir el carácter de la amenaza o necesidad que la víctima enfrenta, con prescindencia de si su situación es en general peor que la del potencial rescatador. Pero ¿deberíamos utilizar un test subjetivo? ¿Deberíamos juzgar el grado de daño o pérdida tal como lo juzga la víctima? Thomas Scanlon presenta este caso: un extraño nos pide ayuda en el proyecto enormemente costoso de construir un templo a su dios, un proyecto que a su juicio es más importante que la vida misma.[3] Parece claro, como dice el propio Scanlon, que no tenemos el deber de ayudar. No lo tenemos incluso en el caso de que el extraño tenga razón al considerar tan importante su proyecto; a decir verdad, incluso si, a sus ojos, la imposibilidad de consumarlo significara la ruina de su vida. Eso se deduce de la atribución de responsabilidad impuesta por los dos principios de la dignidad. Corresponde a cada uno de nosotros planear su vida con atención a los recursos con que puede esperar contar, al menos si recibe un trato equitativo. No podemos esperar que otros subvencionen las elecciones costosas que hacemos.[4]

El recordatorio de Scanlon es necesario para quienes creen que la moral comienza en una exigencia categórica de tratar los intereses de todos como igualmente importantes en cualquier cosa que hagamos. A partir de ese inicio, en efecto, parece natural permitir que la gente misma juzgue cuándo ha mejorado su posición gracias a lo que hacemos; podríamos rechazar el juicio de la víctima solo si supusiéramos que sabemos mejor que ella en qué consisten sus intereses generales. Pero una vez que rechazamos esa exigencia categórica y, en cambio, basamos nuestra moral en un juicio interpretativo sobre lo que muestra una falta de respeto por la dignidad humana, los cálculos en juego son muy diferentes. Para medir objetivamente el peligro o la necesidad de una víctima debemos preguntarnos, no cuán malos los cree ella, dados sus planes y ambiciones, sino hasta qué punto la privan de las oportunidades habituales que tiene la gente de realizar cualesquiera ambiciones que prefieran. Esa medición es más apropiada para identificar los casos en que la amenaza o la necesidad son tan grandes que la omisión de respuesta muestra una falta indebida de consideración por la importancia de otra vida humana.[5]

Métrica del costo

Sean cuales fueren la índole y la magnitud del daño que amenaza a un extraño, mi responsabilidad de impedirlo es más grande cuando puedo hacerlo con menos riesgo o

interferencia en mi propia vida. Una vez más, el carácter interpretativo de nuestro test aclara este aspecto. Cuando puedo impedir un grave daño con riesgos o inconvenientes relativamente escasos para mí mismo, es menos fácil defender la consistencia de mi inacción a partir de un respeto objetivo por la vida humana. Cuando el riesgo o el inconveniente son más grandes, es más plausible alegar la importancia de la responsabilidad personal que tengo por mi propia vida. Cuando se pide a los abogados que den ejemplos de la diferencia entre ley y moral, es muy probable que digan, sobre la base de una antigua tradición de las facultades de Derecho, que no tenemos el deber jurídico de sacar la cara de un niño de un charco en el que se está ahogando mientras damos un paseo. El ejemplo es convincente porque el deber moral que la ley se niega a hacer cumplir es muy poco controvertido. La amenaza al niño está en un extremo del daño, y el esfuerzo requerido de nosotros, en el otro extremo del costo.

Pero ahora, la pregunta difícil. ¿Mediremos el costo del rescate tomando al pie de la letra la evaluación sincera de un potencial rescatador, o deberíamos procurar encontrar una medición más objetiva? Invirtamos la historia de Scanlon: supongamos que usted puede ayudar a salvar a alguien de la inanición, pero solo si desvía fondos de su ardua, costosa y vitalicia iniciativa para construir un templo a su dios. ¿Podría usted afirmar respetar la vida humana si se negara a ayudar? El ejemplo es fantasioso, pero es fácil encontrar otros que sean reales. ¿Es preciso que usted done dinero a los hambrientos de África cuando necesita invertir hasta el último centavo en su costosa investigación? ¿O comprar una lente más cara para su cámara, en la búsqueda de una mayor realización fotográfica?

Acaso parezca, a primera vista, que lo que cuenta debe ser su propia evaluación del costo. La cuestión sigue siendo interpretativa: pregunta cuándo su negativa a ayudar señala una falta de respeto por la importancia objetiva de la vida humana, y eso depende de lo que signifique para usted el costo de esa ayuda, no de lo que podría significar para otra persona con ambiciones diferentes. Pero la cuestión tiene otra dimensión: ¿su completa dedicación al templo, la investigación o el pasatiempo refleja en sí misma el respeto debido por la importancia de la vida de otras personas?[6] En el capítulo IX admití que alguien podría tener una vida buena a pesar de su indiferencia cruel al sufrimiento de otros: imaginé a un criminal príncipe renacentista cuya vida era, pese a ello, buena. Otra cuestión es si la persona que escoge una vida semejante a través del recurso a esos medios muestra el autorrespeto que demanda la dignidad.

No sugiero lo que antes negué: que el autorrespeto exige que cada persona vea su vida como si estuviera íntegramente dedicada al servicio de los otros. Algunas personas piadosas han hecho eso, y quizá la autenticidad no les habría permitido hacer otra cosa. La vida carente de una atención normal a las necesidades de los otros también puede llegar a ser compatible con el autorrespeto: por ejemplo, la de un artista o un científico muy consagrados a lo suyo. En una vida como esa puede ser visible un sentido de la importancia objetiva del destino de otras personas, aun cuando no imponga el rescate en todas las circunstancias en que lo haría una

vida menos autorreferencial. Pero quien abraza proyectos que le exigen ignorar por completo el sufrimiento de los otros es o bien irreversiblemente egoísta o bien irreversiblemente fanático. En uno y otro caso, la persona en cuestión carece de autorrespeto: su sentido de una vida apropiada es incompatible con la alta estima por la importancia objetiva de la vida de otros y, en consecuencia, de la suya propia. Sí, hay una asimetría entre nuestro modo de juzgar las necesidades de una víctima y el costo del rescate para el rescatador. Debemos tomar en cuenta no lo que todo el mundo consideraría como un costo importante para el rescatador, sino lo que es importante para este, dada su percepción de lo que le exige su aspiración a vivir bien. Pero la asimetría es limitada por la condición que la dignidad impone a ese juicio ético.

Confrontación

La tercera escala es más difícil de enunciar y justificar, pero es real y no podremos comprender gran parte de las opiniones morales a menos que encontremos lugar para ella.[7] Esa escala es la de la confrontación, que tiene en sí misma dos dimensiones. La primera es la particularización: cuanto más evidente sea quién sufrirá daños sin mi intervención, más sólida será la alegación de que tengo el deber de intervenir. La segunda es la proximidad: cuanto más directamente esté confrontado a algún peligro o necesidad, más sólida será la alegación de que tengo el deber de ayudar. Estoy en la playa, demasiado lejos de donde Hécuba se ahoga para poder ayudar. En la costa hay un hombre con un bote de remos que me llevará hacia ella, pero solo si le pago cincuenta dólares, gasto que me puedo permitir sin inconvenientes. Maldigo, pero le prometo que se los daré, como es evidentemente mi deber. Una vez consumado el rescate, el hombre del bote me dice que está en la playa todos los días y que él mismo, de no haber otro rescatador, se encargará del rescate del próximo nadador en problemas si le pago otros cincuenta dólares por anticipado. Creo no tener el deber de hacerlo ni de tomar ninguna otra medida relacionada con el rescate cuando yo mismo no me encuentre en el lugar. ¿Por qué no?

Desde una perspectiva moral impersonal del tipo que describí antes, sería arduo justificar el deber de pagarle al botero para rescatar a Hécuba, pero no el de pagarle para que rescate a la próxima persona en peligro de ahogarse. No le debo menos a la persona anónima que, de lo contrario, se ahogará la semana que viene, de lo que hoy le debo a Hécuba. Podríamos tratar de distinguir los dos casos mediante el recurso al papel de la relevancia. Sería demasiado exigente esperar que cualquier persona respondiera al peligro, incluso a un peligro grave, donde y cuando este apareciera. Una noción general según la cual solo las personas situadas en la cercanía inmediata del peligro actual tienen un deber real elimina ese riesgo y, a la vez, asigna el deber a la persona que en la mayoría de los casos es la más adecuada para ayudar.[8] Pero esta explicación, aunque sea satisfactoria en general, no está a nuestro alcance aquí,

porque los pormenores de la oferta cuidadosamente limitada del botero egoísta garantizan la relevancia. El botero no ha hecho la oferta a nadie más, y si la hace a otro visitante de la playa con mucha anticipación al rescate que promete, ese visitante no estará en una posición más relevante que la hoy ocupada por mí.

Sin embargo, una vez que rechazamos cualquier deber moral general de mostrar por todos los extraños la misma consideración que por nosotros mismos, y hacemos en cambio la pregunta interpretativa de si negar la ayuda no significará negar la importancia objetiva de la vida humana, podemos explicar la distinción entre los casos mencionando la escala de evaluación basada en la confrontación. Si la muerte trágica de una persona determinada e identificable nos mira a la cara o se desarrolla a nuestros pies, no podemos marcharnos a menos que seamos efectivamente indiferentes a la importancia de la vida. Ignorar la muerte inminente de una persona que agoniza frente a nosotros exigiría una insensibilidad que se burla de todo presunto respeto por la humanidad. Lo que quiero decir no es que nuestros deberes sean directamente generados por el impacto visceral. Antes bien, señalo que la moral del rescate depende de una pregunta interpretativa para cuya respuesta debemos tomar en cuenta los instintos y comportamientos humanos naturales. Aspiramos a alcanzar la mejor comprensión del comportamiento y, por lo tanto, no podemos ignorar las respuestas que un genuino respeto por la vida habitualmente suscita.[9]

La escala de la confrontación también se pone en juego en un tipo diferente de ejemplo, que ha desconcertado a los economistas. Toda comunidad política debe determinar, sobre la base de alguna contabilidad de costos, cuánto gastar para prevenir distintas clases de accidentes, sea a través del gasto público o el gasto privado. Ninguna comunidad gasta sin parar hasta que no haya erogación que mejore marginalmente la seguridad: hacerlo sería profundamente irracional. No obstante, cuando ocurre un accidente —un derrumbe atrapa a unos mineros bajo tierra, o un fallo instrumental deja a unos astronautas varados en el espacio — y personas identificadas están en riesgo de morir, esperamos que una comunidad gaste mucho más de lo que habría gastado para prevenir accidentes de ese tipo. Una vez más, la dimensión de la confrontación explica la diferencia. No podemos ignorar la muerte que amenaza a personas con nombre y apellido del modo en que podemos hacer caso omiso de otras muertes, incluso muy probables, con tal de que las personas que mueran solo sean anónimas y números en las estadísticas. Sin embargo, aun en ese tipo de decisiones colectivas, la métrica de la confrontación no siempre tiene más peso que las otras dos dimensiones, el daño y el costo. No parece incorrecto que una comunidad dedique a la prevención de enfermedades una parte tan grande de su presupuesto total de salud que, por eso, no pueda brindar una costosa atención terminal que solo prolonga brevemente la vida.[10]

El gran sufrimiento puede llegar a hacer que la confrontación parezca irrelevante. El hambre y la enfermedad de cantidades masivas de personas en África y otros lugares ocupan un puesto muy alto en la escala de las necesidades: aun un monto moderado de ayuda

extranjera, utilizado con tino, podría salvar muchas vidas. Las súplicas de esos hambrientos y enfermos también tienen un lugar muy bajo en la escala de los costos: podrían recaudarse sumas muy grandes para destinarlas a la ayuda si cada uno de los habitantes de las naciones ricas donara un monto que no afectara en lo más mínimo el éxito de su vida.[11] Quienes sufren están muy lejos, no tenemos idea de quiénes son y menos aún de cuáles de ellos morirán ni por qué, si no contribuimos a los fondos generales de asistencia. Pero estos hechos no parecen disminuir en absoluto nuestra obligación de ayudar. Si la alegación por el deber de ayuda se sitúa respectivamente bastante alta y bastante baja en las dos primeras escalas, las de la necesidad y el costo, una ubicación baja en la tercera escala, la de la confrontación, no podrá por sí sola invalidar ese deber.

Pero aun en esos casos, creo, la confrontación tiene diversos papeles. Aunque cada uno de nosotros tenga el deber de contribuir a las entidades de beneficencia que tratan de rescatar a personas anónimas y lejanas en situación de miseria, no creo que tengamos el deber de aportar por cada una de ellas, sea en dinero o en tiempo, ni remotamente lo que debemos gastar, en virtud del mero respeto a la humanidad, por un extraño que ha caído a nuestros pies. Por otra parte, cuanto mayor es la publicidad dada al sufrimiento en lugares lejanos, mayores son el deber de responder y la vergüenza de no hacerlo. La devastación del tsunami de 2004 en el océano Índico y del terremoto de 2010 en Haití fue objeto de una dramática difusión: la enorme respuesta del Primer Mundo en materia de donaciones muestra la diferencia que produce el efecto de la inmediatez. ¿Debería producirlo? La falta de publicidad televisiva no nos excusa de tratar de ayudar a aliviar el sufrimiento que sabemos allí existente. Pero es correcto el impulso que nos lleva a dar más para ayudar a aquellos cuyo sufrimiento impone su presencia frente a nosotros. Consideremos el caso de dos entidades de beneficencia. Una recoge ayuda para repartirla hoy entre personas hambrientas de países muy pobres. Otra promete acumular su capital para ayudar a mucha más gente dentro de un siglo. Supongamos que usted no duda de que el capital de la segunda entidad crecerá como lo prometen sus gerentes. Creo, no obstante, que debería hacer sus donaciones hoy a la primera de esas entidades.

¿Importan los números?

Nos ocupamos ahora de la segunda situación que he distinguido. Varias personas necesitan ayuda y sería evidentemente incorrecto ignorarlas a todas. Pero aunque usted está en condiciones de ayudar a algunas, no puede ayudar a otras. ¿Cómo debería elegir entre ellas? Hay un caso estándar, una variación del caso del nadador que se ahoga. Una persona se aferra a un salvavidas en una tormenta que ha echado a pique su barco; los tiburones rondan en torno a ella. A unos cien metros de allí, otros dos pasajeros se aferran a otro salvavidas, también

rodeados de tiburones. Usted tiene una embarcación en la costa. Puede llegar a tiempo a uno de los salvavidas, pero no, entonces, al otro. Suponiendo que los tres náufragos son extraños, ¿tiene usted el deber de salvar a los dos que están juntos y dejar morir al solitario?

Este es un caso hipotético pasmosamente artificial, ideado para centrar la atención en un problema filosófico sin que la realidad nos distraiga. Pero nos rodean problemas muy reales que plantean el mismo acertijo. Unos párrafos atrás señalé uno de ellos: hay continentes enteros donde la gente vive en medio de la pobreza y la enfermedad. Ya no podemos ignorar su miseria sin avergonzarnos, pero la mayor parte de nosotros solo puede ayudar a una pequeña cantidad. Supongamos que hay varias entidades de beneficencia a las que podemos hacer donaciones, y que actúan en distintos países africanos. ¿Debemos inclinarnos por la entidad que, según nuestro juicio, ha de salvar a más personas?

Una idea muy difundida sostiene que, en tales situaciones, si tenemos acaso el deber de ayudar, debemos hacerlo con la mayor cantidad posible de personas, al menos si el daño que las amenaza a todas es comparable. De modo que tenemos el deber de salvar de los tiburones a dos náufragos y no solo a uno, y hacer donaciones a la entidad de beneficencia que a nuestro entender salvará más gente con el dinero que aportamos. Si hubiéramos aceptado la perspectiva personal que he rechazado, y que supone un imperativo consecuencialista de bienestar, esa parecería la solución correcta. Bien podríamos pensar que el bienestar mejora en general cuando se salvan dos vidas en lugar de una.

Pero si abordamos la decisión de otra manera —si nos concentramos no en las consecuencias sino en los derechos—, dista de ser obvio que deberíamos salvar automáticamente al mayor número. Cabría pensar que todas las víctimas tienen el mismo derecho antecedente a ser salvadas, por lo cual podría tentarnos la idea de un sorteo en el que cada uno de los náufragos tuviera al menos una posibilidad sobre tres de salvarse.[12] (Los tiburones están de acuerdo en dar vueltas alrededor de ellos mientras se realiza el sorteo.)

¿Cuál de los enfoques es el correcto? ¿En cuál de estas dos formas deberían contar los números, como parte de un análisis consecuencial o al plasmar en los hechos un supuesto derecho a un trato igual? Los filósofos han discutido afanosamente este problema. Pero según el enfoque interpretativo que estamos examinando, ninguno de los dos es correcto. Hemos rechazado el imperativo consecuencialista y no podemos resucitarlo para justificar nuestra convicción, si la tenemos, de que haremos mejor si salvamos a más y no a menos personas. También hemos negado todo fundamento a la suposición de que todas las personas a quienes podemos ayudar tienen un derecho automático a esa ayuda. Solo lo tienen si, en las circunstancias del caso, ignorar su necesidad significara mostrar poco respeto por la importancia objetiva de su vida. Si usted dejara, a regañadientes, morir al náufrago solitario porque puede salvar de la muerte a otros dos seres humanos, no estaría ignorando la importancia de la vida de nadie.

Supongamos que toma la decisión opuesta: salvar al náufrago solitario y dejar morir a los

otros. Si tiene una buena razón para tomar esa decisión —la náufraga solitaria es su esposa—, cabe inferir que no da a entender ni supone que la vida de las dos personas a quienes abandona es objetivamente menos importante que la de la otra.[13] Según nuestro test interpretativo, no hace falta que esa razón sea otra cosa que su amor o su responsabilidad especial. Tampoco necesitará una razón más si el náufrago solitario no es su esposa sino su amigo. Y ni siquiera si los tres náufragos son perfectos extraños, el que está solo es mucho más joven que los otros dos y usted cree más importante salvar la vida de una persona joven. O si, aunque los tres náufragos sean extraños, usted sabe que el solitario es un brillante músico, filósofo o pacificador y la música, la filosofía o la paz son particularmente importantes para usted o las considera de particular importancia para el mundo. Usted no niega la igual importancia de todas las vidas cuando toma una decisión semejante: sabe que alguien debe morir y hace juicios de equidad o valor para otros a fin de decidir quién. Recuerde, usted no tendría el deber de rescatar a los dos náufragos, aun cuando no hubiera un tercero en ninguna parte, si el riesgo de llevar a cabo el rescate fuera muy grande. Tal vez usted ponga su seguridad en primer plano sin negar la igual importancia objetiva de las dos vidas que podría haber salvado. ¿Por qué no debería entonces permitírsele poner en primer plano la seguridad de otro, cuya vida considera de especial valor instrumental, sea para usted mismo o para otros?

Ahora asoma otro peligro. ¿No hay límites a los fundamentos debidos de una preferencia que usted pueda mostrar entre personas cuya vida está en peligro? Supongamos que no sabe nada de los tres náufragos, salvo que uno de los dos que están juntos es negro y el otro, judío, en tanto que el solitario es blanco y cristiano. ¿Sería coherente con su aceptación de la igual importancia objetiva de toda vida humana que usted salvara al náufrago blanco y cristiano y dejara morir a los otros, simplemente porque son un negro y un judío? No, porque hay ciertos fundamentos de preferencia que el respeto por la humanidad excluye: excluye las preferencias que tenemos buenas razones para considerar como expresiones o restos de la convicción contraria, a saber, que algunas vidas son más importantes que otras.

Podemos justificar una vez más nuestra reacción intuitiva como un supuesto interpretativo. En un mundo donde prospera el prejuicio o la mejor manera de explicar las estructuras sociales es acudir al prejuicio histórico, el modo más adecuado de entender las actitudes y los actos que siguen a ese prejuicio es, en ausencia de una fuerte indicación en contrario, considerar que lo reflejan. Usted puede aducir una razón por la cual es de particular importancia que un músico o un pacificador sobrevivan, sin suponer que el florecimiento de la vida de estos es objetivamente más importante que el de cualquier otra. Y puede proponer un tipo diferente de razón —una razón de equidad— por la cual debería preferir salvar la vida de un hombre joven y no la de dos mucho más viejos. Estos últimos ya han vivido una vida sustancial, y aquel no. Pero no puede señalar nada sobre la raza o la religión de perfectos extraños que no sugiera, en su decisión, el papel de la convicción de que, después de todo, no

todas las vidas humanas son realmente de igual importancia.

Consideremos ahora la versión más abstracta del caso de los tres náufragos y los muchos tiburones. Supongamos que usted no tiene siquiera una débil razón personal para salvar al que está solo en desmedro de los dos que están juntos, y no ha tirado los dados para dar a cada cual una posibilidad igual de vivir. Pero salva a uno y no a dos por el mero hecho de que eso es lo que tiene ganas de hacer. Quizá usted quiera mostrar así que está libre de las expectativas burguesas convencionales. ¿Es ese comportamiento compatible con la convicción de que toda vida humana tiene gran importancia objetiva? Creo que no: es un insulto a la gravedad de la ocasión. Hay ocasiones para el capricho, pero quien piense que esta es una de ellas no puede afirmar honestamente reconocer esa importancia objetiva. La decisión por defecto —cuando nada más, ni siquiera un sorteo equitativo, aconseja una decisión por encima de otra— debe ser la de salvar dos vidas, no porque con ello el mundo sea mejor en general, sino porque la ocasión exige tomar en serio la vida y, por tanto, tener alguna razón más allá del capricho para justificar el modo como uno actúa. El principio de que es mejor salvar más y no menos vidas humanas, sin considerar a quiénes pertenecen, es una concepción plausible, aunque no inevitable, de lo que exige el respeto adecuado por la importancia de la vida. El principio rival, que es mejor salvar menos y no más vidas, no puede serlo. Ese supuesto principio solo es perverso.

¿Casos locos?

En este capítulo me he apoyado en ejemplos inventados y raros del tipo que los filósofos suelen utilizar. Algunas personas recelan de esos ejemplos porque, dicen, como no nos topamos en nuestra vida común y corriente con las situaciones descriptas por ellos, no podemos confiar en las reacciones que tenemos —en cuanto a si debemos salvar a una o dos personas que están ahogándose, pongamos por caso— cuando nos presentan dichos ejemplos en seminarios y textos académicos. La objeción presupone, sin embargo, una descripción de la naturaleza y el sentido de la filosofía moral que hemos rechazado. Supone que la reflexión moral es en algún aspecto una cuestión de percepción: que la verdad moral nos afecta a través de una sensibilidad moral distintiva, de modo que nuestras “intuiciones” morales son guías a la verdad análogas, al menos de alguna manera, a las percepciones del mundo natural.

Si eso fuera cierto, sería muy sensato recelar de las percepciones morales que provoca no la exposición concreta a acontecimientos reales, sino la descripción de acontecimientos muy poco posibles inventados como ficciones supuestamente útiles. (Sospecharíamos correctamente de nuestras impresiones sobre extraños animales en una selva exótica que nunca hubiéramos visto.) Sin embargo, el método interpretativo que estamos aplicando da una fuerza muy diferente a los ejemplos extravagantes. Estos son como los casos puramente hipotéticos

que los abogados imaginan para someter a prueba un principio que proponen para un caso real. Enfrentamos casos imaginarios, no para especular sobre lo que percibiríamos si nos expusiéramos realmente a ellos, sino a fin de ver qué nos exigiría aceptar la integridad si adhiriésemos a los principios que sometemos a prueba de esa manera. Con todo, no hace falta que rechacemos los principios propuestos cuando estamos desorientados o incluso dudosos en cuanto a aceptarlos en casos inventados poco realistas. Solo son los principios que estaríamos seguros de rechazar en tales casos los que, por lo tanto, debemos rechazar en un caso común y corriente que tengamos frente a nosotros.[14] Vuelvo a esta cuestión al final del próximo capítulo, en el cual los ejemplos se tornan aún más exóticos.

XIII. EL DAÑO

COMPETENCIA Y PERJUICIO

A continuación, dos historias tristes. *1)* Estás haciendo senderismo en el desierto de Arizona con un extraño, ambos son picados por serpientes de cascabel y tú ves a medias enterrada en el polvo una ampolla de antídoto. Los dos se precipitan en su búsqueda, pero tú estás más cerca y la agarras. Tu compañero te ruega que se la des, pero tú la abres y tomas todo su contenido. Tú vives y él muere. *2)* Como antes, pero esta vez él está más cerca del antídoto y lo agarra. Le ruegas que te lo dé, pero él se niega y está a punto de abrir la ampolla y tomarlo. Tienes una pistola; lo matas de un tiro y tomas el antídoto. Tú vives y él muere.

De acuerdo con una versión pura del consecuencialismo impersonal, no hay una diferencia intrínseca en las dimensiones morales de estas dos historias, porque el resultado, en sí y juzgado desde una cruda perspectiva impersonal, es el mismo. Si tú eres un músico joven, popular y consumado, y el extraño es un viejo inútil, se justifica tanto que tomes el antídoto en la primera historia como que le dispares en la segunda. Pero si sus cualidades son las contrarias —tú eres viejo y careces de talento y él es el joven músico—, ninguna de tus dos acciones se justifica. Tu deber es producir el mejor resultado con los recursos que tienes, y el mejor resultado lo determinan los atributos de las personas que mueren y siguen vivas, no la mecánica utilizada para producir dicho resultado. Desde luego, si tu acto en una y otra historia tiene consecuencias adicionales, estas tal vez hagan que las cosas sean muy distintas; por ejemplo, si tu acto en el segundo caso debilita un útil tabú contra el asesinato, esto podría hacer que ese acto fuera incorrecto, aun cuando el hecho de que tú mismo tomaras el antídoto en la primera historia no lo fuera. Pero si suponemos que los dos actos tienen exactamente las mismas consecuencias, porque el mundo no se entera de ninguno de ellos, un consecuencialista puro podría estimar que son lo mismo.

Historias como estas de las serpientes de cascabel se consideran en general como turbadoras para el consecuencialismo. Pero en otros con textos muchos consecuencialistas se alegran de apoyarse en la supuesta equivalencia entre matar y dejar morir. Dicen que, como solo cuentan las consecuencias, no hay una diferencia moral general entre permitir que alguien muera cuando uno puede salvarlo y matarlo directamente. Sostienen que la indiferencia ante los africanos hambrientos es moralmente equiparable al hecho de matarlos. Para la mayoría de la gente, empero, matar a alguien parece mucho peor que dejarlo simplemente morir. En rigor, y para generalizar, parece mucho peor herir a alguien que renunciar a ayudarlo cuando es posible hacerlo. De acuerdo con este punto de vista mucho más popular, se justifica que te apropies del antídoto en la primera historia, pero no que mates al extraño para conseguirlo en

la segunda, y aun cuando sea incorrecto que no hagas un mayor aporte a los programas africanos de asistencia, esa actitud no es el equivalente moral de tomar un avión a Darfur para matar allí a unos cuantos africanos. Sin embargo, si ese es nuestro punto de vista, necesitamos explicar la diferencia, dado que las consecuencias parecen similares en los dos pares de situaciones.

Como un intento de justificar lo que parece la posición natural, alguien podría decir que en las dos historias las consecuencias no son realmente las mismas porque entre ellas se incluyen el asesinato y el robo en la segunda pero no en la primera, y tanto uno como otro son malos. Sin embargo, esta supuesta explicación no hace sino darse el gusto de llegar a la conclusión que queremos alcanzar. ¿Por qué el asesinato de un extraño es una consecuencia peor que el mero hecho de dejarlo morir cuando uno podría salvarlo? Solo es peor si matar a alguien es, por su mera naturaleza, peor que dejarlo morir, y eso es justamente lo que la explicación se propone demostrar. Tampoco ayuda decir, como hacen algunos filósofos, que aspirar a la muerte de alguien es un crimen moral especial, peor que mantenerse al margen mientras la persona muere, aunque uno pueda evitarlo. Eso es lo que siente la mayoría de la gente, sin lugar a dudas, pero es preciso entender por qué es peor, porque el extraño muere en los dos casos y nuestro motivo —salvar la vida o ahorrarnos una molestia, quizá— podría ser el mismo en ambos. Algunos filósofos dicen que matar a una persona es peor que no ayudarla, porque el matar implica una violación de la inviolabilidad de las personas. Pero la afirmación de inviolabilidad no hace más que reformular la convicción general; no propone un argumento en su favor.

El consecuencialista descripto por mí, que cree que matar y dejar morir son moralmente equivalentes, sigue una moral de la autoabnegación. Se ve como solo uno de los miles de millones de personas cuyos intereses y destino debe ponderar de manera impersonal sin prestar especial atención a su propia posición. En estos capítulos estamos explorando un enfoque muy diferente: una moral de la autoafirmación, no del anonimato, una moral que emana de nuestra ambición soberana de vivir bien con dignidad, y vuelve a ella. El principio de Kant es la columna vertebral de esa moral. La dignidad nos exige reconocer y respetar la importancia objetiva de la vida de otras personas. De esa manera, la ética se funde con la moral y contribuye a fijar su contenido.

En el capítulo anterior apelé al principio de Kant para explicar por qué en algunas circunstancias la gente tiene efectivamente el deber de ayudar a extraños muy necesitados. En ese argumento, me apoyé sobre todo en el primer principio de la dignidad. Este, sin embargo, no nos ayudará a resolver el enigma planteado en el presente capítulo, porque está igualmente en juego en las dos historias de las serpientes de cascabel. En la primera de ellas, no denigras el valor objetivo de la vida humana cuando tomas el antídoto del que te apoderaste, en vez de salvar la vida del extraño. Solo ejerces una preferencia perfectamente coherente por tu propia vida. No violarías el primer principio, claro está, si sacrificaras con heroísmo tu vida para

que el extraño pudiera vivir. Pero tampoco lo violas al tomar la decisión contraria. Si así son las cosas, no puede ser la importancia objetiva de la vida humana lo que ofendes cuando, en la segunda historia, matas de un tiro al extraño. Todavía está en juego la misma preferencia por tu propia vida. Ahora debemos hacer actuar el segundo principio de la dignidad en la integración de nuestras convicciones morales instintivas con nuestro sentido desarrollado del vivir bien.

Propongo esta hipótesis. El segundo principio destaca que tenemos una responsabilidad personal por nuestra propia vida, una responsabilidad que no debemos delegar ni ignorar, y el principio de Kant nos exige reconocer una responsabilidad paralela en otros. Es menester conciliar estas responsabilidades paralelas mediante la distinción entre dos tipos de daño que podríamos sufrir porque otras personas, como nosotros, viven la vida con su propia responsabilidad por su destino. El primero de esos daños es el derivado de la mera competencia, y el segundo es el daño deliberado. Nadie podría siquiera comenzar a vivir una vida si el daño derivado de la mera competencia estuviera prohibido. La mayor parte del tiempo vivimos nuestra vida como nadadores en calles separadas. Un nadador consigue la cinta azul, el puesto de trabajo, la amante o la casa en la colina que otro quiere. A veces, cuando un nadador se está ahogando y otro puede salvarlo sin perder mucho terreno en la carrera, este último tiene el deber de cruzar de calle para acudir en su ayuda. Ese es el deber que estudiamos en el último capítulo. Pero cada persona puede concentrarse en nadar su propia carrera sin consideración por el hecho de que, si gana, otra debe por consiguiente perder. Ese tipo inevitable de daño a los otros es, como lo expresaron los viejos juristas romanos, *damnum sine injuria*. Forma parte de nuestra responsabilidad personal —es lo que hace personales nuestras responsabilidades independientes— que aceptemos la inevitabilidad y la permisibilidad del daño derivado de la competencia.

El daño deliberado —cruzar las calles no para ayudar sino para perjudicar— es harina de otro costal. Necesitamos el derecho de competir para vivir nuestra vida, pero no el derecho de agraviar deliberadamente a otros. Al contrario, si pretendemos que la responsabilidad que tenemos por nuestra propia vida sea algo concreto, cada uno de nosotros necesita una inmunidad moral contra el daño deliberado infligido por otros. En el capítulo VI distinguí varias líneas en la idea general de responsabilidad; la responsabilidad de función, dije, determina quién debe realizar tareas específicas y, por lo tanto, quién deberá hacerse cargo del fracaso si esas tareas no se realizan de manera adecuada. El segundo principio impone a cada uno de nosotros una responsabilidad de función por su propia vida. Pero la responsabilidad de función debe incluir un poder de control: algún poder para seleccionar los actos que se llevarán a cabo en el ejercicio de la función prevista. No tendríamos la responsabilidad de función de jugar con las negras en el ajedrez si otra persona tuviera el derecho y el poder de mover las piezas con nuestra mano.

La prohibición moral del perjuicio corporal deliberado define un núcleo de control que no podríamos abandonar sin hacer un sinsentido paralelo de la responsabilidad de función por

nuestra vida. Nuestra responsabilidad exige como mínimo que tengamos a nuestro exclusivo cargo lo que pasa a o en nuestro cuerpo.[1] La prohibición del perjuicio deliberado a la propiedad es menos importante, pero también central. No podemos vivir una vida sin un alto nivel de confianza en nuestro derecho y poder de dirigir el uso de recursos que el ordenamiento político establecido ha puesto a nuestra exclusiva disposición. Es importante no confundir el derecho de control que debemos tener para vivir nuestra propia vida con el derecho a la independencia ética que repasamos en el capítulo IX y volveremos a estudiar en el capítulo XVII. El último se ve en riesgo cuando otros intentan tomar decisiones éticas por nosotros; el primero, cuando interfieren, por la razón que fuere, con el control sobre nuestros cuerpos y nuestra propiedad.

La distinción entre daño derivado de la competencia y daño deliberado es, por tanto, crucial para nuestro sentido de la dignidad, aun cuando el perjuicio sea trivial. El tocar a alguien sin su permiso, aunque sea con suavidad, viola un tabú. Admitimos, en verdad, que otros tengan un poder temporario y revocable sobre nuestro cuerpo: amantes, dentistas y rivales en deportes de contacto, por ejemplo. En algunas circunstancias muy limitadas, el paternalismo justifica que otros ejerzan un control temporario sobre mi cuerpo: para impedir que me haga daño en un momento o una hora de locura, por ejemplo. Pero cualquier transferencia general de control sobre la integridad de mi cuerpo, en particular a aquellos a quienes mis intereses les traen sin cuidado, dejaría mi dignidad hecha jirones. Solo cuando reconocemos esa conexión entre la dignidad y el control corporal podemos entender por qué matar a una persona es intuitivamente horroroso, en tanto que dejarla morir, aun por el mismo motivo, no lo es.

En la segunda historia de las serpientes de cascabel, algo nos hace repugnar el asesinato, pero no pasa lo mismo en la primera con la autoconservación; se trata, en mi opinión, de la sensación, que tal vez sea inexpresada, de que el otorgamiento a las personas de una responsabilidad personal por su propia vida exige reconocer a cada una de ellas una zona de inmunidad con respecto al daño deliberado, aunque no con respecto al derivado de la competencia. La imagen que utilicé, los nadadores que se mantienen cada uno en su calle, quizá parezca repelente al carácter fraterno de la humanidad. Pero tampoco es la imagen darwiniana de la naturaleza teñida de sangre, y la distinción es crucial. En el primer caso de las serpientes de cascabel, estamos nadando en nuestra calle e ignoramos a un extraño que se ahoga en la suya. En el segundo hemos invadido su calle y, así, usurpamos su responsabilidad de controlar su propia vida. La diferencia es invisible desde la perspectiva impersonal; solo surge cuando la idea de la dignidad, también invisible desde esa perspectiva, sale a plena luz.

La conexión entre el daño y la responsabilidad personal explica no solo por qué la distinción entre acto y omisión es genuina e importante, sino también las circunstancias especiales en las cuales, al contrario, no tiene absolutamente ninguna significación moral. No la tiene cuando la persona perjudicada ha consentido el perjuicio en el ejercicio de la

responsabilidad que tiene por su vida. No implica una violación de la dignidad el que un jugador de fútbol americano derribe a otro o un médico mate a un paciente agonizante ante la solicitud urgente y ponderada de este. Estos son casos de permiso y no de usurpación. Cuando la Corte Suprema de Estados Unidos consideró la constitucionalidad de las leyes que prohibían el suicidio asistido por médicos para pacientes agonizantes sumidos en un gran dolor, quienes las recusaban señalaron que la Corte había derogado leyes que prohibían a los médicos desconectar los sistemas de soporte vital de pacientes moribundos.[2] Algunos magistrados replicaron, en su rechazo de la analogía, que desde un punto de vista moral, es mucho peor matar a un paciente mediante la administración de veneno que dejarlo morir por medio de la desconexión de los equipos que lo mantienen con vida.[3] En los casos de las serpientes de cascabel, esa distinción es crucial; en el caso del suicidio asistido, parece extraña. Para mostrar por qué, hay que concentrarse en la importancia de la responsabilidad para la dignidad.

Daño no intencional

La imagen inicial que he trazado, la de las personas que tienen prohibido cruzar las calles para herir deliberadamente a otras, es al menos en un aspecto demasiado imperfecta, porque ignora el daño no intencional. Tal vez yo te venda una droga que, a raíz de sus efectos secundarios imprevistos, te enferma. O tal vez maneje con descuido y te atropelle. O tal vez mi león escape de mi apartamento y, a pesar de mis esfuerzos por detenerlo, vaya al tuyo y vapulee tu sofá. En estos casos, tú sufres un perjuicio por lo que yo he hecho. No te dañé deliberadamente, pero tampoco se trata de historias de pura competencia. Tú sufres, pero no porque yo conseguí ganar algo que querías.

Estas historias nos llevan a la cuestión de la responsabilidad indemnizatoria que expuse por primera vez en el capítulo VI. ¿Quién debe cargar con el costo de esos accidentes? En el primer ejemplo, la pérdida que causo recae en ti: te enfermas, te rompes una pierna o tu sofá queda destrozado. ¿Es apropiado que te compense? Esta es una cuestión de carácter moral que tiene que ver con la justicia compensatoria y distributiva, y también es una cuestión ética sobre la conexión adecuada entre la responsabilidad de juicio y la responsabilidad indemnizatoria. Necesito tener control sobre mi cuerpo y mi propiedad para identificar y procurar realizar lo que considero una vida bien vivida, y debo otorgarte un control similar. En consecuencia, ¿a qué esquema de responsabilidad indemnizatoria para mis elecciones, y por ende para las de todos los demás, debería yo adherir? Esta pregunta exige profundizar la interpretación de nuestro segundo principio.

Nos demanda buscar un programa de manejo del riesgo que maximice el control que cada uno de nosotros puede ejercer sobre su propio destino, habida cuenta de que debe reconocer y

respetar ese mismo control en los otros. Podemos ordenar los programas en una escala de magnitud de transferencia del riesgo. Un programa tiene menor transferencia del riesgo cuanto más permite que las pérdidas accidentales sigan correspondiendo a la persona en quien inicialmente recayeron, y mayor cuanto más adjudica a alguna otra persona la responsabilidad indemnizatoria por esa pérdida. En cierto sentido, obtengo mayor control con los programas que tienen una transferencia de riesgo más alta, porque cuando sufro un perjuicio accidental, provocan menos estropicio en mis planes que cuando mi pérdida recae solo en mí. Pero en otro sentido obtengo mayor control con los programas que tienen una transferencia de riesgo más baja, porque me hacen menos responsable de compensar a otros por los accidentes a los cuales he contribuido y, en consecuencia, me dan mayor libertad para seguir adelante con mis planes sin el obstáculo que esa responsabilidad representa como amenaza.

Deberíamos por consiguiente apuntar a identificar un programa de responsabilidad indemnizatoria que logre el mayor control antecedente, mediante una compensación de ganancias y pérdidas de control en los dos sentidos. Como primera aproximación, insistimos en un programa que haga a la gente responsable de las pérdidas que, con mayor cuidado y atención, podría haber prevenido. Esa estipulación me permite ejercer un control más grande sobre la responsabilidad indemnizatoria que tendré por daños que cause a otros —puedo tener más cuidado— y una mayor protección contra el descuido de estos. El conocido principio de que debemos tener el cuidado de no dañar a otros por negligencia, como los demás principios explorados en este capítulo, cuenta con el respaldo tanto de la ética como de la moral.

Pero ¿cuánto es el cuidado que consideraremos debido? Si yo fuera a tener todo el cuidado que me fuera posible para no dañar a otros, esa actitud destruiría mi vida, no la mejoraría. No podría siquiera cultivar mi jardín. De modo que la meta de ampliar mi control sobre mi vida necesita una métrica más sensata de la responsabilidad indemnizatoria. A los trompicones, el derecho consuetudinario angloestadounidense se ha orientado hacia un estándar que expuso por primera vez, en forma casi matemática, el gran juez Learned Hand. Este dijo que el estándar jurídico del cuidado debido tendría que depender de lo que es equitativo esperar que haga la gente para evitar el riesgo de dañar a otros, y lo que es equitativo depende de la magnitud del daño que se arriesga y lo probable o improbable que este es.[4] Su formulación de ese parámetro estaba destinada a contextos comerciales y es demasiado brutalmente monetaria para otras circunstancias. Pero su estructura refleja una estrategia general que las personas ansiosas por maximizar el control sobre su propia vida harían bien en propiciar.

Una persona puede alcanzar el control máximo cuando todos aceptan, en principio, que ella debería cargar con la responsabilidad indemnizatoria del daño que haya causado inadvertidamente a otros, cuando ese daño podría haberse evitado de haber tomado la susodicha persona precauciones que no menoscabaran sus oportunidades y recursos en la misma medida en que el daño que tenía la probabilidad de causar habría probablemente de menoscabar las oportunidades y recursos de otros.[5] Está claro que esto es solo el modelo de

un estándar: este requiere una métrica apropiada, técnicas para reducir la incertidumbre, etc. Pero en muchas circunstancias corrientes, su resultado será suficientemente claro para el sentido común. Las normas del derecho común de los daños y perjuicios se explican mejor a través de ese conjunto de principios éticos y morales entrelazados que por medio de cualquier supuesto acerca de que el derecho apunta a alguna versión estipulada de la eficiencia económica.[6]

DOBLE EFECTO

Casos difíciles

Hasta ahora nos hemos concentrado en nuestra responsabilidad de no dañar a otros en la persecución de nuestros intereses. Los filósofos morales han dedicado más tiempo a un enigma diferente: si y cuándo podemos perjudicar a algunas personas a fin de proteger o beneficiar a otras. El éxito médico ha suministrado ejemplos estrafalarios a esos filósofos.

Supongamos que dos pacientes están en un hospital y que ambos morirán si no se les practica un trasplante inmediato de hígado. Un médico tiene un hígado apto para trasplantar; parece plausible que le esté moralmente permitido elegir de diversas maneras entre los dos potenciales receptores. Puede lanzar una moneda. O escoger al paciente que tenga más posibilidades de sobrevivir a la operación. O decidir salvar la vida del paciente más joven y no del otro, un tanto más grande, aun cuando las perspectivas de este de sobrevivir al trasplante sean igualmente buenas. Si el médico se decanta por cualquiera de estos métodos de decisión, no viola ningún derecho del paciente que pierde, aun cuando el perdedor, como resultado de su elección, haya de morir rápidamente.

Pero supongamos ahora que solo hay un paciente moribundo, que sobreviviría con un nuevo hígado; sin embargo, no hay ningún órgano a su disposición. En el hospital, empero, está internado un paciente cardíaco anciano que no puede vivir más de unas semanas y cuyo hígado podría extraerse si muriera de inmediato. El médico tal vez no mate al anciano para usar su hígado. Tal vez tampoco le desconecte el respirador con la esperanza de que muera, ni retenga la medicación que lo mantendrá vivo algunas semanas más, ni deje de hacer lo máximo posible para resucitarlo si sufre un paro cardíaco, suponiendo que el paciente no ha pedido que, de darse esa situación, no lo resuciten. Cada una de estas conclusiones parece ineludible, pero tomadas en conjunto pueden llegar a parecer perturbadoras. En el caso de los dos pacientes y un solo hígado, podría decirse que dar el órgano al más joven y con probabilidades de vivir más años es una muestra de respeto por el valor de la vida humana. Pero ¿por qué no se mostraría entonces el mismo respeto si se matara al anciano paciente del corazón o se lo dejara morir en medio de un paro cardíaco? Hacerlo significaría cambiar

algunas semanas de vida de un viejo postrado en cama por lo que probablemente serían décadas de vida de plena actividad para el paciente más joven.

Respondemos: porque el anciano tiene derecho a que no lo maten, ni siquiera para gran beneficio de otros y ni siquiera si, de todas maneras, ha de morir pronto. Su médico tal vez espere secretamente, cuando aplica las paletas al pecho del anciano, que el tratamiento de choque no funcione. Pero pese a ello debe hacer todo lo posible para que funcione. Y quien tiene esa responsabilidad no es solo un médico, que tiene deberes profesionales especiales. Da la casualidad de que estamos en el hospital. Tal vez tampoco matemos al anciano, y si acertamos a pasar junto a su habitación y advertimos que ha dejado de respirar, tenemos un deber de rescate. Las condiciones de ese deber son evidentemente válidas en estas circunstancias: el anciano desearía ser salvado, podemos salvarlo con un costo trivial para nosotros mismos y él está muriendo frente a nuestros ojos. Debemos presionar el botón que convocará al equipo de emergencia. Pero ¿por qué? En este caso, dar la espalda no indicaría desdén por la importancia de la vida humana. Al contrario, actuaríamos para salvar una vida. Si dos completos extraños se están ahogando frente a nosotros en una playa, y podemos salvar y salvamos efectivamente a uno solo, no violamos ningún deber de rescate del otro. ¿Qué es lo diferente en este caso?

Hay una antigua respuesta, todavía en boga: se la llama principio del doble efecto. Es permisible dejar morir a alguien cuando esa muerte es la consecuencia necesaria del rescate de otros. Es permisible entonces que el médico salve a uno de los dos pacientes que necesitan un hígado, o que nosotros salvemos a uno de los dos nadadores que se están ahogando, aun cuando el resultado sea la muerte del otro paciente o el otro nadador. Pero no es permisible matar a una persona y ni siquiera dejarla morir cuando esto no es una mera consecuencia del hecho de rescatar a otros, sino un medio que adoptamos con ese fin.[7] Así pues, no es permisible matar al anciano paciente cardíaco, que de todos modos está agonizando, porque el sentido de matarlo —o de no salvarlo— sería que muera para poder utilizar su hígado.

Otros ejemplos ingeniosos del principio del doble efecto atestan las revistas de filosofía moral. Se nos invita a suponer, por ejemplo, la permisibilidad de desviar un tranvía que, fuera de control, se dirige hacia cinco personas atadas por alguna razón a las vías, hacia otra vía, aun cuando en ese caso el vehículo arrollará a una persona que, por una razón igualmente desconocida, también está atada a ella.[8] Pero asimismo a suponer que, de no haber vías alternativas, no sería permisible lanzar a un corpulento extraño, que acierta a pasar por el lugar, a la única vía existente a fin de detener el tren con todo su volumen antes de que arrolle a las otras personas.

El principio del doble efecto puede parecer desconcertante, exactamente del mismo modo como puede parecerlo la diferencia entre las dos historias de las serpientes de cascabel. ¿Por qué importa si salvamos a cinco personas desviando el tranvía para que mate solo a una, aunque esa muerte no sea lo que intentamos, o arrojamos a una persona a la única vía existente

con la intención de que sea arrollada? En ambos casos, el resultado parece mejor si actuamos de esa manera que si no lo hacemos; en ambos casos una persona muere y se salva la vida de cinco. En ninguno de los dos casos nuestra intención es mala o indigna. ¿Por qué, entonces, debería la única diferencia en nuestro estado mental —que tratemos la infortunada muerte como un producto secundario o un medio— significar siquiera algo distinto en el plano moral?

Podemos exagerar la dificultad si pasamos del modo *ex post*, el mayormente elegido para examinar estos acertijos, al modo *ex ante*. En el primero, imaginamos a un extraño gordo que, al pasar junto a una vía, es arrojado a ella por unos entusiastas consecuencialistas. En esa decisión no hay nada que lo favorezca. Pero si consideramos la cuestión *ex ante*, eso ya no es cierto. John Harris imagina un "sorteo de repuestos" en el cual los participantes aceptan que cada vez que al menos cinco de ellos necesiten un trasplante de órganos y estos puedan extraerse de un único cuerpo, los miembros sanos del grupo elegirán por sorteo al que se matará con ese fin.[9] Al aceptar este arreglo, cada miembro del grupo aumentaría su esperanza de vida, y con el perfeccionamiento de la tecnología de los trasplantes, la ganancia en esa materia bien podría ser considerable. ¿Qué razón habría para no participar? Es cierto, la posibilidad de ser borrado del mapa por medio de una cirugía fatal cuando se anuncia nuestro número es escalofriante, y también lo es la perspectiva de participar en el asesinato como uno de los cirujanos. Pero la muerte a causa de cirrosis u otras enfermedades debidas a fallos orgánicos también es una perspectiva escalofriante —ser asesinado no es obviamente cinco veces más malo— y las prisiones estadounidenses no han tenido dificultades para encontrar verdugos bien dispuestos para sus corredores de la muerte. Admitámoslo: sería inquietante saber que en cualquier momento puede salir nuestro número. Pero ¿es cinco veces más inquietante que saber que cualquier visita casual al médico podría resultar en una sentencia de muerte?

Participar en un sorteo de repuestos orgánicos parecería ser del interés de todos. Podríamos modificar las condiciones para hacerlo más evidente. Cabría estipular que solo los nombres de personas que hayan superado determinada edad y cuyos órganos todavía sean útiles, y que ya estén en el hospital cuando este necesita sus órganos, van a estar en el sombrero. En ese caso, sería aún más palmario que la adhesión es del interés de todos, aun cuando la posibilidad de que cualquiera de los participantes salve la vida sea menor. ¿Por qué es incorrecto entonces que tratemos a la gente como si siempre hubiese existido un sorteo de esas características? Podría a la sazón considerarse que los ancianos internados en el hospital cuando se necesitan sus órganos han perdido un sorteo en el cual, de ser racionales, participarían desde mucho tiempo atrás. La implementación de ese sorteo implicaría por cierto que alguna otra persona los tratara, en ese momento, únicamente como medios: que aspirara a su muerte por el bien de otros. Pero si todo el mundo se beneficiara con ese arreglo, ¿por qué habría de importar eso?

Los filósofos han propuesto varias réplicas. Los consecuencialistas impersonales,

horrorizados ante la posibilidad de que su teoría parezca autorizar a los verdugos de repuestos orgánicos, argumentan que permitir la práctica erosionaría el tabú contra el asesinato y causaría a largo plazo un sufrimiento mucho más grande que el que evitaría. Ese es el tipo de especulación que, como si silbáramos en la oscuridad para cobrar ánimo, se utiliza con frecuencia para salvar al consecuencialismo de implicaciones embarazosas. Como ya dije, no hay una razón obvia por la cual esta práctica erosione el tabú contra el asesinato más de lo que lo hace la pena capital. Al contrario, la pena capital parece sin sentido, y esta práctica tal vez parezca humanitaria. Debemos esforzarnos más. Otros filósofos dicen que siempre es incorrecto aspirar a la muerte de alguien, sea cual fuere la ganancia. Eso explica nuestras reacciones ante los ejemplos del trasplante y el tranvía, dicen, y también explica por qué sería incorrecto un sorteo de repuestos: significaría que, algún día, cada cual aspiraría a la muerte de otro. Pero la explicación no hace más que volver a enunciar el problema. Si los motivos de alguien son buenos —salvar a tanta gente como sea posible—, ¿por qué debería importar si aspira en efecto a la muerte de una cantidad más pequeña de personas o, simplemente, produce a sabiendas su muerte?

Tal como suele entendérselo, el principio del doble efecto no brinda en sí mismo una respuesta. Hace que la intención sea relevante sin decir por qué. Sin embargo, creo que el segundo principio de la dignidad, que hace hincapié en que las decisiones sobre el mejor uso de la vida de una persona deben dejarse en manos de la persona misma, muestra cómo y por qué los supuestos intencionales son importantes en estos contextos.[10] (Thomas Scanlon, por el contrario, argumenta contra la relevancia de la intención en los casos de doble efecto y propone una explicación alternativa de estos.)[11] En ocasiones sufro un daño por el solo hecho de estar en el lugar y el momento equivocados; me interpongo en el camino de otros que procuran alcanzar sus metas. Así es, típicamente, el daño derivado de la competencia; lo padezco porque mi pequeña tienda de comestibles está en el pueblo elegido por una cadena de supermercados. Pero en otras circunstancias padecería porque otros han usurpado una decisión que la dignidad me exige tomar por mi propia cuenta: la referida al uso que ha de darse a mi cuerpo o mi vida. Padezco esa indignidad cuando, gordo, me arrojan a las vías para salvar la vida de otros.

Mi dignidad está en juego en este último caso, pero no en el primero. Eso explica no solo las distinciones de doble efecto que hacemos, sino varias otras convicciones familiares. Aun quienes piensan que para un médico sería inmoral ayudar a alguien a suicidarse también consideran incorrecto que los médicos implanten a la fuerza en su cuerpo, y contra su voluntad, un instrumental para salvarle la vida. Hasta Felix Frankfurter se sintió “escandalizado” cuando la policía introdujo a la fuerza una bomba gástrica en la garganta de un sospechoso para obtener evidencias; la Corte Suprema declaró inconstitucional el procedimiento.[12] En todos estos casos, la gente tiene derecho a que no se le haga nada que dé a entender que no es ella el juez último del mejor uso de su cuerpo.

El segundo principio no prohíbe ningún acto, como el de elegir a un paciente para un trasplante de hígado, que salve una vida y condene otra. Y ningún acto, como el de desviar un tranvía, que ponga en peligro una vida que antes estaba a salvo. Solo prohíbe actos de esa naturaleza cuando se basan en un juicio usurpador en el sentido de que el mejor uso del cuerpo de una persona consiste en salvar la vida de otra. La diferencia explica la moral y el derecho del daño no intencional que examinamos unas páginas atrás. Usted tiene derecho a manejar con los cuidados normales en mi calle, aun cuando hacerlo en ella, incluso con esos cuidados normales, aumenta el riesgo para mis hijos. Pero no tiene derecho a secuestrar a mis hijos ni siquiera durante una hora para inducirme a donar más a Oxfam. En algunas circunstancias, las naciones en guerra tienen derecho a bombardear fábricas de municiones del enemigo, a sabiendas de que civiles inocentes volarán por los aires. Pero no tienen derecho a bombardear a algunos civiles para aterrorizar a otros y obligarlos a rendirse. Aspirar a la muerte es peor que el mero hecho de causarla con conocimiento de causa, porque es un delito contra la dignidad.

Los ejemplos del doble efecto suscitan las convicciones que suscitan gracias a esa distinción. Así como puedo actuar de una manera que le cause un daño o un riesgo de daño a usted, en mi completo y exclusivo beneficio, también puedo actuar de una manera que le cause un daño o un riesgo de daño a usted en beneficio de otros, siempre que, otra vez, mi justificación no suponga mi derecho a decidir lo que sería deseable que le pasara a usted. Si dos de nosotros necesitan un trasplante pero solo hay un hígado a mano, o si dos de nosotros están ahogándose y hay un solo rescatador, solo será cuestión de azar —que, por casualidad, haya en las cercanías alguien también necesitado de ayuda— que el perdedor muera. Nadie ha determinado que en todas las circunstancias es más deseable que esa persona muera y no viva, y que en estas circunstancias eso es lo que debe hacerse con o a su cuerpo. Se adecuaría perfectamente a los propósitos del rescatador que el perdedor no estuviera donde está, sino en una situación de mayor seguridad.

Pero los casos en que solo puede salvarse a una persona moribunda si se da muerte a alguna otra son diferentes: en tales circunstancias, el rescatador que da ese paso se ha formado ciertas convicciones y actúa sobre su base. Ha decidido que el paciente cardíaco al que le quedan apenas unas semanas de vida debe morir de inmediato para que alguien más joven viva. El paciente cardíaco puede, claro está, tomar esa decisión por sí mismo: tal vez insista en que no le hagan resucitación la próxima vez que sea necesaria —e incluso, si la ley lo permite, que lo maten sin demora—, a fin de que sus órganos puedan usarse para salvar a otra persona. En ese caso, es *él* quien decide que el mejor uso de su vida sería salvar la de algún otro. Podríamos aplaudir su decisión. O acaso no: quizá pensemos que una vida termina mal si termina antes de lo que podría, y que para el paciente a la espera de un trasplante sería mejor morir joven y de muerte natural, en vez de que el anciano se quitara la vida o renunciara a ella de esa manera.[13] Pero sea cual fuere nuestra idea de cómo debe tomarse esa decisión, esta está

francamente en la órbita de la propia responsabilidad del paciente, una responsabilidad que nadie tiene permitido robar, ni siquiera para dar paso a un mejor resultado general. Esa es la consecuencia, reiterémoslo, de nuestras convicciones sobre el alcance de la dignidad humana.

Casos locos otra vez

Admito que sobre estos ejemplos todavía se cierne una gran artificialidad. ¿Puede la distinción entre el daño derivado de la competencia y el daño deliberado tener realmente tanta fuerza, cuando la gente morirá con prescindencia del modo en que clasifiquemos el caso? Sí. Los filósofos pueden inventar ejemplos que hagan parecer arbitrario cualquier principio o distinción. Cuando esos ejemplos se usan como es debido, ponen a prueba los principios a la manera como los casos hipotéticos someten a prueba la doctrina jurídica propuesta. Como dije en el capítulo XII, no es una objeción a un principio el hecho de que el resultado que exige en un extraño caso inventado no nos impresione como inmediata o evidentemente correcto. O el hecho de que, aun cuando sí nos dé esa impresión, pueda hacérselo parecer arbitrario. Dadas nuestras ambiciones interpretativas, basta con que no tengamos la seguridad, luego de reflexionar sobre él, de que es incorrecto. Los principios de la dignidad —incluido el de que el individuo debe tener un control soberano sobre el uso que hace de su cuerpo— no son insoslayables porque emitan lo que intuitivamente parece ser el veredicto correcto en casos locos de tranvías. Las cosas son al revés: el veredicto que emiten en esos casos parece intuitivamente correcto, aunque curioso en algunos aspectos, porque esos principios son insoslayables en la vida social y política corriente. Contribuyen en ella a integrar la ética y la moral. Los sometemos a prueba en tontos casos inventados y la pasan con éxito: no emiten veredictos que debamos creer incorrectos. La mayoría de los estudiantes de filosofía creen, al parecer, que es correcto —o, en todo caso, que no es incorrecto— accionar la aguja de cambio y condenar a una sola víctima para salvar a otras cinco, pero no arrojar al transeúnte gordo a las vías.

Es cierto, los filósofos expertos en problemas de tranvías han inventado variaciones que no despiertan un consenso similar.[14] Supongamos, una vez más, que cinco personas están atadas a las vías y que el tranvía puede ser desviado a una segunda vía a la que está atada una sola persona. En esta variación, la segunda vía da una vuelta en redondo para unirse a la primera en un círculo, y el quinteto de desventurados está atado exactamente en la mitad de este. De modo que en este caso la muerte de la persona sola atada a la segunda vía es un medio necesario de salvar a las otras cinco; si aquella no estuviera donde está y detuviera el tranvía, este mataría de todas maneras al grupo de cinco y lo haría con la misma rapidez, pero desde el otro sentido. Así, podría pensarse —o no— que el desvío del tranvía supone un juicio acerca del mejor uso de la vida de la persona que está sola. Las reacciones de los

estudiantes parecen depender de si consideran el desvío propuesto como un alejamiento de los cinco o un acercamiento hacia una persona que hace las veces de tapón. Tal vez no dé lo mismo presentar en primer lugar el caso más simple del tranvía y luego el caso más raro del giro, o al revés. Sin embargo, sea como fuere, ni una ni otra reacción serían tan evidentemente incorrectas como para descalificar la distinción porque falla en este caso hiperartificial.

¿Qué pasa con el argumento *ex ante* en favor de un sorteo de repuestos orgánicos? Desde luego, mi sugerencia anterior —que es permisible matarte para extraer tus órganos, porque habría sido beneficioso para tus intereses participar, si se lo hubiera establecido, en un programa de sorteos— está equivocada. Un contrato hipotético no es un contrato. Pero ¿qué pasaría si hubiera un sorteo y tú participaras? Te venderías como una especie de esclavo. Imagínate que sale tu número y los cirujanos se aproximan a ti. Tal vez pienses entonces que, como el programa podría haberte sido beneficioso, es muy justo que ahora te maten en su nombre. Tal vez pienses que es tu deber someterte. Pero podrías no pensarlo: quizá pienses entonces que, después de todo, el destino es demasiado horrible o el arreglo, injusto, o simplemente que tu deseo de no morir está por encima de todo lo demás. No importa: la decisión ya no está en tus manos. Has aceptado un arreglo conforme al cual ya no puedes controlar mínimamente si se hace un uso de tu cuerpo que sea esencial para tu dignidad. Por eso es que no debemos vendernos como esclavos, ni siquiera por nuestro propio bien: podríamos tener una vida más larga, pero vivida en la indignidad. El ofrecerse como voluntarios para actividades peligrosas —el ejército, por ejemplo— es diferente. Los voluntarios han tomado por sí la decisión de que el mejor uso de su vida incluye un riesgo acrecentado de peligro. Pero no han otorgado a nadie la autoridad —diferenciémosla del poder— de quitarles deliberadamente la vida.

Dejar que la naturaleza siga su curso

Una diferencia entre el caso de los dos náufragos que se ahogan, en el capítulo anterior, y el caso inicial del tranvía, en este, podría parecer pertinente, pero no lo es. En el caso de los náufragos, ambos morirán si el rescatador no hace nada: si, como podríamos sentir la tentación de decir, deja que la naturaleza siga su curso. Pero en el caso inicial del tranvía, la persona que está sola en la segunda vía no sufrirá daños si el agente no hace nada: al accionar la aguja de cambio, este último la pone frente a un nuevo peligro. ¿Debería el agente dejar que la naturaleza siga su curso en este extraño caso? ¿No deberíamos decir que la decisión de un agente de intervenir cancela *en sí misma* la responsabilidad que otro tiene por su propia vida? ¿Que el agente debería haberse limitado a irse?

No está claro qué significa dejar que la naturaleza siga su curso. Si es natural tratar de rescatar a cinco personas a costa de una, accionar la aguja de cambio es entonces dejar que la

naturaleza siga su curso. Pero tal vez “naturaleza” signifique una naturaleza no inteligente, por lo cual un rescatador potencial deja que la naturaleza siga su curso al fingir que no está allí. Sin embargo, ¿por qué debería hacerlo? Supongamos que tú y yo, víctimas de un naufragio, estamos equidistantes de un chaleco salvavidas movido por las olas. No dejamos que la naturaleza siga su curso, lo cual significaría ahogarnos. Nos precipitamos hacia el chaleco. Si pierdo, es la presencia de un rescatador que trata de salvar a otra persona —tú, que tratas de salvarte— lo que conduce a mi muerte. ¿Por qué importa si tu rescatador no eres tú mismo sino un tercero que nada mejor —¿tu esposa?— y que te lanza la chaqueta, en vez de lanzármela a mí? El daño que sufro solo es daño derivado de la competencia: solo mi mala suerte. Pero si tu esposa me dispara un tiro para que tú llegues el primero a la chaqueta, eso no es mera mala suerte. Ella ha usurpado mi derecho a decidir si mi vida debe llegar de inmediato a su fin.[15]

El castigo penal también usurpa ese derecho. La prisión es una dramática violación de la dignidad porque, como ya lo he señalado, el control sobre lo que le pasa a mi cuerpo es una parte especialmente importante de la responsabilidad personal. La pena de muerte es la violación más dramática de todas. Todos pensamos que las sentencias de cárcel son a veces necesarias, y algunos piensan que la pena capital también lo es. Pero todos insistimos en que no debe ser castigado nadie que no haya actuado mal y, así, renunciado a los derechos que su dignidad demandaría en otras circunstancias. Insistimos, por otra parte, en que es mejor que muchas personas culpables salgan libres antes de que un solo inocente sea castigado, y con ese juicio también confirmamos la importancia de la distinción entre la mala suerte y la elección de otros del modo como debería usarse nuestra vida.

XIV. LAS OBLIGACIONES

CONVENCIÓN Y OBLIGACIÓN

Buscamos interpretaciones concretas de nuestros dos principios de la dignidad —a saber, que debemos respetar la igual importancia de las vidas humanas y que tenemos una responsabilidad especial por nuestra propia vida— que nos permitan vivir a la luz de ambos sin poner en riesgo ninguno de los dos. En los capítulos XII y XIII, señalamos algunas guías. Estamos habilitados a nadar principalmente en nuestra calle: no necesitamos mostrar a extraños la consideración que tenemos por nosotros mismos y las personas que nos son cercanas. Pero no debemos ser indiferentes a su destino. Tenemos con ellos un deber de ayuda cuando esta es crucial, cuando podemos brindarla sin gran perjuicio para nuestras ambiciones y, en particular, cuando nos enfrentamos directamente al sufrimiento o el peligro. En esas circunstancias, negar nuestra ayuda mostraría un desprecio por la vida de los otros que significaría también una negación del respeto por nosotros mismos. Nuestra responsabilidad de no dañar a los extraños es diferente y mucho más grande. No estamos habilitados a perjudicar deliberadamente a nadie, ni siquiera como un medio en procura de nuestra prosperidad o supervivencia. Hemos explorado estos mandatos morales —ayudar y no dañar — en una dimensión aproximada. Lo que ellos exigen y prohíben en circunstancias reales es una cuestión a abordar con un juicio más refinado, y es demasiado lo que gira en torno de los detalles para que sea posible exponer reglas más concretas de antemano. Todo gira, caso por caso, alrededor de juicios interpretativos adicionales y con mucha frecuencia inefables. La política, que aparece más adelante, es diferente.

Hasta aquí el tema de los extraños. En este capítulo consideramos el desafío ético y moral planteado cuando aquellos a quienes podríamos ayudar, con un costo para nosotros mismos, no son extraños sino, antes bien, personas que tienen uno u otro tipo de relación especial con nosotros. Esas relaciones se incluyen en dos categorías principales: performativa y asociacional. Primero, hacemos especiales a algunas personas por medio de actos datables y voluntarios como el de hacerles una promesa. Segundo, algunas son especiales simplemente en virtud de algún vínculo asociacional: un lazo de familia, parentesco o sociedad en una empresa conjunta, por ejemplo. Hay una relación asociacional que es de particular importancia: la asociación política, que hago a un lado para examinarla por separado más adelante en este mismo capítulo.

Tanto las relaciones performativas como las asociacionales dan origen a lo que llamamos “deberes” u “obligaciones”; estos términos connotan responsabilidades de ayuda particularmente fuertes. Así, decimos que los padres tienen un deber de cuidado de sus hijos, y

los colegas, de ayudarse unos a otros en el plano profesional, y también que la gente que hace promesas está obligada a cumplirlas. Filósofos y abogados han prestado mucha atención a lo que llaman la "naturaleza" o "lógica" de las obligaciones y los deberes.[1] ¿Cuál es la diferencia, si la hay, entre las afirmaciones de que alguien debe ayudar a un ser humano que sufre y de que es su deber hacerlo? ¿Cuál es la conexión entre las obligaciones y los derechos? Si usted tiene la obligación de ayudarme de alguna manera, ¿se sigue de ello, automáticamente, que yo tengo derecho a su ayuda? ¿Pueden los deberes u obligaciones ser siempre condonados por aquellos a quienes se les deben? Algunas de estas preguntas son interesantes, pero no las abordaré aquí porque no se refieren a nuestro interrogante principal, que es de qué manera los deberes y obligaciones que están vinculados a nuestras relaciones especiales se derivan de lo que para nosotros es vivir bien y lo afectan.

Los hechos sociales afectan de manera radical las obligaciones, tanto performativas como asociacionales. Lo que se considera una promesa o una excusa para ignorar una promesa varía en función de los contextos, los lugares y las épocas. Las variaciones son pronunciadas y evidentes cuando actos performativos modifican las relaciones jurídicas —por medio de las leyes contractuales, matrimoniales o laborales, por ejemplo—, pero son impresionantes incluso cuando solo hay en juego obligaciones morales. Las obligaciones ligadas al papel de un padre, un hijo, un colega o un ciudadano también se definen a través de convenciones contingentes. En algunas comunidades se considera que los deberes de parentesco se extienden a grados más lejanos de relación que en otras, por ejemplo, y lo que los padres se creen en derecho de esperar de sus hijos en la vejez está determinado por lo que es habitual en su medio social. Lo que los colegas comerciales o profesionales esperan unos de otros, como un derecho, depende de costumbres que pueden ser muy diferentes de una actividad a otra o de una profesión a otra. En ciertos casos, las obligaciones se fijan de modo aún más contingente mediante alguna forma de elección o votación. Existe la idea muy extendida de que las personas tienen la obligación moral de obedecer prácticamente todas las leyes que su parlamento acierte a sancionar, por ejemplo.

El papel crucial de la convención y la práctica social en la fijación de la obligación plantea una dificultad filosófica. Las convenciones solo son cuestiones de hecho. ¿Cómo pueden crear y dar forma a deberes morales genuinos? ¿Cómo puedo estar obligado a tratar a mi primo segundo como un hermano si vivimos en un lugar, pero tener derecho a ignorarlo si vivimos en otro? ¿Por qué no es la diferencia un mero asunto de antropología social al que en lo moral habría que hacer oídos sordos? ¿Cómo puede la expresión "yo prometo" cobrar fuerza moral por el mero hecho de que la gente estime que la tiene? ¿El principio de Hume no condena todo el fenómeno de la obligación como un enorme error? Sí, las responsabilidades morales que examinamos en los dos últimos capítulos varían, en efecto, cuando varían los hechos. Que usted tenga el deber de tratar de rescatar a Hécuba depende de si sabe nadar, tiene una cuerda salvavidas, etc. Pero eso se debe a que un principio moral muy general —el

principio que rige los deberes de ayuda a los extraños— los hace relevantes. Las prácticas sociales parecen crear obligaciones performativas y asociacionales desde cero. Parecen una alquimia: hacen algo moral a partir de la nada moral.

Los filósofos han replicado a este desafío con la propuesta de otros principios morales muy genéricos que, como nuestro deber general de ayudar a los extraños necesitados, podrían dar a los hechos contingentes una genuina fuerza moral. Dicen que las convenciones dan origen a expectativas y que las personas tienen el derecho moral de que estas estén protegidas.[2] Como veremos, en esa afirmación hay mucho, pero es incompleta. No todas las expectativas dan origen a derechos: necesitamos saber por qué las generadas por un vocabulario o un rol en particular tienen un poder moral especial. Otros filósofos mencionan un deber moral más general de respetar las instituciones sociales útiles y justas.[3] Pero hay muchas instituciones útiles y justas que no tengo el deber de respetar —por ejemplo, los acuerdos de producción agrícola entre tribus africanas—, aun cuando pueda beneficiar a estas al respetar sus cupos de producción e incluso si ellas esperan que las respete.

Un tercer grupo de filósofos dice que los principios generales de equidad me exigen no sacar provecho de las instituciones sociales sin respetar las cargas que ellas imponen: no ser, como esos filósofos lo califican, un ventajero.[4] Ese principio podría explicar relativamente pocas obligaciones de rol: los padres tal vez no hagan nada que les reporte ventajas con ese papel, pero tienen pese a ello responsabilidades tanto morales como legales asociadas a él. El principio del ventajismo tal vez parezca más apto en el caso del prometer, porque la gente que hace promesas suele buscar, en efecto, un beneficio de la institución. A menudo se promete con el fin de obtener beneficios de aquellos a quienes se hace la promesa. Pero no siempre, y no se deja de contraer una obligación cuando se hacen promesas gratuitas.

¿Deberíamos decir que aun quien hace promesas gratuitas se aprovecha de la institución del prometer, porque esta, una institución generalmente útil, lo ayuda en otras oportunidades y, en verdad, hace posible su promesa gratuita, cualquiera que haya sido su objetivo al hacerla? No, porque no hay un principio moral general que me exija contribuir al costo de producción de lo que me beneficia: quizá sea egoísta cuando paso junto a un músico callejero sin tirarle un billete, pero no violo obligación alguna aun cuando haya disfrutado de la música, y ni siquiera si me he detenido para escuchar un poco más.[5] Prometer es otra cosa, desde luego: sí tengo una obligación cuando prometo porque… bueno, he prometido. Pero los filósofos que apelan a un principio general de equidad para explicar por qué el prometer crea obligaciones no pueden considerar, como parte de la razón por la cual la equidad requiere mantener las promesas, que estas crean obligaciones. Necesitamos una mejor explicación de la fuerza moral de las promesas y las convenciones de rol. Podemos encontrarla más atrás, en los dos principios raigales de la dignidad cuyas implicaciones hemos estado explorando a lo largo, ya, de varios capítulos.

PROMESAS

Misterio

Las promesas crean obligaciones. A los efectos ordinarios, la afirmación tiene la exactitud suficiente, sobre todo cuando no habría una obligación de no ser por una promesa. Pero hay un peligro al plantear el asunto de manera tan simple, y ese peligro se realiza en gran parte de la literatura filosófica. En virtud de ese planteo, el prometer parece mágico. Hume expone el problema con mordacidad característica.

> Señalaré por añadidura que, dado que cada nueva promesa impone una nueva obligación de moral a la persona que promete, y como esta nueva obligación surge de su voluntad, es una de las más misteriosas e incomprensibles operaciones que sea posible imaginar, y puede incluso comparársela con la transustanciación o las órdenes sagradas, en las que cierta forma de las palabras, junto con cierta intención, cambian por entero la naturaleza de un objeto externo y hasta de una criatura humana.[6]

Aunque hagamos a un lado la alquimia, es probable que temamos la circularidad. ¿Cómo podemos explicar por qué el hecho de decir "prometo" crea una obligación moral sin hacer una petición de principio?[7] Sentimos la tentación de decir: surge una obligación porque el promisario —la persona a quien se hace la promesa— confiará luego en la promesa y puede sufrir un daño si esta se rompe. Pero el promisario no confiará en ella —esta no le da una razón más para esperar que se cumpla— a menos que suponga que crea una obligación. Así, no podemos apelar a la confianza del promisario sin suponer ya que las promesas crean obligaciones, que es lo que estamos tratando de explicar.

Estos problemas solo surgen, empero, porque muchos filósofos ven el prometer como un fundamento distinto e independiente de responsabilidad moral. Algunos creen que, en definitiva, es el único fundamento de todo deber: a su entender, tenemos las responsabilidades morales y políticas que tenemos porque, en alguna modalidad o dimensión míticas, hemos acordado —y por lo tanto prometido— seguir las convenciones morales de la comunidad, entre las cuales se incluye la de que debemos mantener nuestras promesas. Ese argumento es una petición de principio aún más obvia y directa. Hemos explorado hasta aquí otros argumentos que los filósofos han propuesto para explicar por qué tenemos al menos un deber calificado de respaldar las convenciones morales vigentes: el deber general de contribuir al mayor bien, por ejemplo, o de apoyar las instituciones justas o no ser ventajeros. En general, y por las razones que he expuesto, esos argumentos fracasan, y lo hacen en particular cuando intentan explicar la fuerza moral de las promesas.

Debemos dejar el mal hábito. El prometer no es el origen independiente de un tipo distinto de deber moral. Antes bien, cumple un papel importante pero no exclusivo en la determinación del alcance de una responsabilidad más general: no dañar a otras personas al alentarlas en un

principio a esperar que actuaremos de cierta manera y no actuar luego así. En sí misma, esa responsabilidad general es un caso de la responsabilidad aún más general que exploramos en toda esta cuarta parte: respetar la dignidad de los otros y, de tal modo, respetar la nuestra. De manera tal que podemos estudiar en detalle la moral del mantenimiento de las promesas como parte de nuestro proyecto interpretativo en procura de decidir qué exigen en la práctica nuestros dos principios de la dignidad. Una vez que vemos la cuestión bajo esa luz, podemos explicar por qué las promesas crean obligaciones sin apelar a ninguna petición de principio. Tenemos una responsabilidad general de no dañar a otras personas, y esta incluye a veces la responsabilidad de satisfacer las expectativas que hemos alentado deliberadamente. Esa responsabilidad se muestra con especial claridad cuando fomentamos la expectativa por conducto de una promesa, pero solo porque esta esclarece, a través de medios fijados en parte por la convención, responsabilidades subyacentes que de lo contrario serían turbias.

Aliento y responsabilidad

No podemos vivir sin tentar y hasta alentar a otros a hacer predicciones sobre lo que haremos, y a apoyarse en ellas a la hora de elaborar sus propios planes. Gobiernos, anunciantes, rivales, familiares, amantes, amigos y adversarios tratan de predecir lo que haremos, querremos, compraremos o preferiremos. Sería imposible —una concesión que invalidaría nuestra responsabilidad de vivir bien— evitar alentar esas expectativas o frustrar algunas de ellas. Tal vez yo acepte asistir a un congreso porque creo que tú vas, pero no me eres desleal, aunque conozcas la situación, al decidir que, después de todo, no vas a ir. Si somos amigos, deberías decírmelo, pero eso es todo. ¿Qué pasa, en cambio, si me has alentado de manera deliberada a pensar que asistirías al congreso? Quizás hayas dicho: “Sé que no tiene pinta de ser un congreso apasionante. Pero ¿no sería una buena idea que fuéramos ambos? No tenemos muchas posibilidades de hablar, y esta sería una excelente oportunidad”. En ese caso, las cosas serían diferentes. Pero ¿cuánto?

Si estuvieras mintiendo —no tienes intenciones de ir—, con ese solo acto me dañarías. La dignidad explica por qué: cualquier mentira (excepto en circunstancias, como algunos juegos, en que es permisible mentir) contradice el segundo principio, porque el mentir es un intento de corromper la base de información por medio de la cual la gente ejerce la responsabilidad que tiene por su propia vida. Me dañas cuando me mientes, aun cuando tu mentira dé lo mismo porque no te creo, porque no modifica en nada lo que yo hago o porque al actuar sobre su base no sufro un daño adicional. Tu mentira me daña porque aun el intento de corromper mi responsabilidad es un insulto a mi dignidad. También te daña a ti, porque el insulto a mi dignidad pone en riesgo el respeto que deberías tener por ti mismo.

Supongamos, no obstante, que has sido perfectamente sincero. Tenías, en efecto, la

intención de asistir al congreso cuando me alentaste a encontrarme contigo en él. Pero después de que yo aceptara y estuviera de acuerdo en presentar un trabajo, viste la lista de oradores y advertiste que el congreso sería peor de lo que creías: de hecho, mayormente una pérdida de tiempo. Deberías decirme que has cambiado de opinión, claro está. Pero ¿tienes en realidad alguna obligación de asistir a esa tediosa reunión por el mero hecho de que yo ya he aceptado y debo ir? Ahora la cuestión es diferente y más difícil. ¿Violas tu responsabilidad de no dañarme si omites hacer lo que me alentaste a pensar que harías? Podríamos dividir la cuestión en dos preguntas. ¿Me has dañado? ¿Tenías la responsabilidad de no dañarme así?

Me habrías dañado sin lugar a dudas si, de no ser por tu aliento, yo no hubiera ido, y el congreso me resultó inútil: acrítico el análisis de mi trabajo y aburrido el resto. Pero supongamos, al contrario, que yo habría ido de todas maneras y que el congreso fue tan apasionante que no eché de menos en absoluto el hecho de no poder hablar contigo. No hubiera tenido tiempo para ti ni siquiera si hubieses venido. ¿Me has dañado, entonces? Es obvio que no tanto. Pero ¿sí de alguna manera? Sí, en dos aspectos.

Primero, generaste un riesgo de daño, y generar un riesgo es de por sí un tipo de daño. Me dañaste en la misma forma en que me daña el hecho de que manejes sin cuidado por mi calle, aunque no me encuentres. Cuando decidiste no participar del congreso, tras haberme alentado a pensar que lo harías, no sabías —no lo sabías a ciencia cierta, desde ya— si yo iba a ir de todos modos o si el congreso me parecería provechoso. De haber estado ambos en contacto antes de que decidieras no ir, yo podría haberte asegurado que con tu ausencia no me harías ningún daño. En ese caso, no me habrías dañado. Pero si actuaste aun con parcial ignorancia del efecto que tendría el hecho de decepcionarme, entonces sí, me dañaste simplemente al correr el riesgo de dañarme en otros aspectos. Segundo, me dañaste de forma parecida a como me dañas cuando mientes. Cambiaste la base de información en función de la cual yo tomé mis decisiones y entonces —aunque esta vez solo de manera retrospectiva— adulteraste esa base. Corrompiste en dos pasos la base de información utilizada por mí para tomar mis decisiones: primero al alentarme y luego al desmentir tu aliento. Cuando me hablaste del congreso no pretendías engañarme, pero después convertiste deliberadamente en engañoso lo que habías dicho. Como en el caso de la mentira, esa actitud es en sí misma un daño, con completa prescindencia de si genera algún daño más.

Así pues, debemos considerar la segunda pregunta. ¿Tenías la responsabilidad moral de no dañarme de la manera obvia —si yo hubiera odiado el congreso— o en los otros aspectos, más sutiles? No se trataba en este caso de un mero daño derivado de la competencia, que, como es evidente, no tenías la responsabilidad moral de evitar. Me habías elegido —habías entrado a mi calle— para alentarme a fin de modificar mis expectativas e intenciones. Por su existencia misma, este acto debe tener *alguna* consecuencia moral. Necesitabas algún tipo de razón para justificar no hacer lo que me habías alentado a pensar que harías. La indiferencia o el capricho no habrían sido lo bastante adecuados. Pero, como he dicho, aceptar que cambiar

de opinión siempre es incorrecto, sea cual fuere la justificación que uno tenga, representaría una invasión demasiado grave del control sobre la propia vida. Necesitamos una interpretación más indulgente de lo que se nos debe por respeto a nuestra dignidad. Sin embargo, es muy difícil determinar dónde debe trazarse la línea de una mayor indulgencia.

En casos específicos, esta cuestión gira en torno de una multitud de factores. ¿Con cuánta tenacidad me alentaste? ¿Cuán difícil sería para ti no frustrar esa expectativa? ¿Eran esas dificultades completamente inesperadas cuando me alentaste? ¿O podrían haberse previsto? Cuando decidiste no asistir, ¿qué probabilidad había de que yo sufriera en cualquiera de los aspectos obvios? ¿Sufrí, en efecto? Podríamos discrepar acerca del último problema, sea en el momento o en retrospectiva. Podríamos discrepar, por ejemplo, acerca de si yo aproveché en los hechos mi concurrencia al congreso. ¿Cuál de las dos opiniones sobre ese problema es relevante para la cuestión de la responsabilidad moral? ¿La tuya o la mía?

Esto no hace sino rozar la superficie. Hay muchos otros factores que también son relevantes cuando nos preguntamos si alguien actúa mal al decepcionar a quienes ha alentado. El examen que Thomas Scanlon hace del prometer ha tenido gran influencia sobre los análisis contemporáneos del problema; mi argumento sigue la misma estrategia general que el suyo. (Hay diferencias en nuestros enfoques.)[8] Scanlon adopta el siguiente "principio F".

> Si *1)* A lleva voluntaria e intencionalmente a B a esperar que A haga X (a menos que B consienta en que no lo haga); *2)* A sabe que B quiere contar con seguridades de ello; *3)* A actúa con el propósito de brindar esas seguridades y tiene buenas razones para creer que así lo ha hecho; *4)* B sabe que A tiene las creencias e intenciones recién descriptas; *5)* A se propone que B sepa esto, y sabe que lo sabe, y *6)* B sabe que A tiene ese conocimiento y ese propósito, entonces, en ausencia de una justificación especial, A debe hacer X a menos que B consienta en que no se haga.[9]

En este enunciado formal hay varias cuestiones de grado. ¿Cuántas seguridades debe proponerse brindar A, por ejemplo? Pero al menos es verosímil decir que el caso del congreso que he descripto satisface el principio F. En apariencia, otros comentaristas discrepan: Charles Fried, cuya obra sobre la promesa también ha disfrutado de mucha influencia, imagina que quiero venderte una casa pegada a un terreno baldío y, para alentarte, te digo que planeo construir una casa para mí en ese terreno y vivir allí el resto de mi vida.[10] Pero unos años después cambio de opinión y vendo el terreno, todavía baldío, a una cadena de estaciones de servicio. Fried cree que, si bien se mira, al vender no rompo ningún deber hacia ti, aunque el principio F de Scanlon parezca argumentar lo contrario.

Consideremos ahora un caso en que lo que está en juego es mucho más importante que en el ejemplo del congreso. Un joven médico que comienza a trabajar en una comunidad pequeña está ansioso por demostrar su intención de quedarse en ella, para ganar pacientes. Podría, por ejemplo, con ese objetivo en vista, amoblar y equipar generosamente su consultorio. Una vez que la mayoría de los pacientes de la localidad han optado por él, y el único otro médico de la comunidad se ha retirado y mudado a otra parte, el joven tiene la oportunidad imprevista de

trabajar, lejos de allí, en un hospital escuela provisto de maravillosas instalaciones de investigación. ¿Qué debe a sus nuevos pacientes en virtud de la responsabilidad de no dañarlos? ¿Qué exige su responsabilidad ética de hacer de su propia vida algo valioso? Estas preguntas son difíciles, porque hay muchas variables en competencia.

Muchas opiniones parecen razonables. El principio de Scanlon sugeriría que, como el médico hizo lo que pudo para persuadir a los integrantes de la comunidad de renunciar a su viejo doctor, no debe ahora dejarlos en la estacada. Pero Fried y otros quizá pensaran razonablemente que eso es pedir demasiado. Los lugareños deberían entender que las circunstancias cambian y que, por fuerza, corren algún riesgo cuando depositan su confianza en ciertas predicciones, aunque hayan sido deliberadamente cultivadas. Deberían haber evaluado la posibilidad de que un médico joven y ambicioso pudiera sentir la tentación de marcharse, y no pueden quejarse cuando lo hace. Para la mayor parte de la gente, tal vez haya muchas cosas que giren en torno de nuevos interrogantes que hasta aquí no he mencionado. Supongamos que el médico joven ha encontrado por sí mismo a alguien que lo reemplace. ¿Desaparecería con ello cualquier obligación que tuviera de quedarse?

El papel de la promesa

Esa profunda incertidumbre moral sería a menudo frustrante y paralizante. Supongamos que quiero que usted me ayude mañana a arar mi campo y sé que solo puedo conseguirlo si usted está convencido de que tendré luego la obligación de ayudarlo al día siguiente. Usted se mostraría renuente si pensara que habrá serios interrogantes sobre la persistencia de mi responsabilidad moral de hacerlo en caso de que mis circunstancias cambien de la noche a la mañana. De modo que yo podría tratar de eliminar todos los fundamentos que, en su opinión, tal vez tenga para no hacer lo que dije tener el propósito de hacer. Podría ir a su granja a cada rato para asegurarle, en voz alta, que me propongo ayudar, pase lo que pase con mi vida. En ese caso, lo habré alentado tan enérgicamente que mi responsabilidad será casi innegable incluso si mis circunstancias cambian. El nivel de excusa que necesitaré entonces para escapar a la responsabilidad será mucho más alto que de no haberlo alentado con tanto fervor, y usted lo sabe. Si suponemos que me considera una persona moralmente responsable, usted estará mucho más seguro de su predicción de que haré lo que he tratado de hacerle pensar que haría.

Adviértase, por favor, que en esta historia no hay circularidad.[11] Usted no supone que haré lo que predigo porque supone que tengo una obligación porque supone que haré lo que predigo. Su confianza se funda en el supuesto más fundamental que hemos estado explorando: que puedo contraer una responsabilidad con usted por el mero hecho de pasar a su calle y tratar de hacer que actúe de otra manera. Ambos entendemos que puede ser discutible que alguien contraiga ese tipo de responsabilidad en cualquier marco específico de circunstancias,

y, de ser así, cuán fuerte es dicha responsabilidad. Sabemos que en muchos casos la gente puede discrepar razonablemente. De modo que me propongo hacer que la alegación en favor de mi responsabilidad sea todo lo sólida que pueda, para darle a usted la seguridad de que seré innegablemente responsable. Lo hago en mi propio interés: para que usted are mi campo mañana.

Las convenciones del prometer me proporcionan un dispositivo mucho más eficiente para hacer lo mismo. Proveen de un vocabulario por medio del cual una persona puede de inmediato elevar su aliento a un nivel tal —cualquiera que sea el que pueda alcanzar en otros aspectos— que otros factores, que en diferentes circunstancias podrían ser un argumento contra la responsabilidad, se acercan a la irrelevancia. Las mismas convenciones también proporcionan un medio de eliminar casi por completo la incertidumbre en el sentido opuesto. "Pero yo no prometo" reduce el aliento a un nivel tan bajo que cualquier justificación, aun de mínima sustancia, bastaría para evitar la responsabilidad moral.

Esto no es magia. Las convenciones son parasitarias de hechos morales subyacentes e independientes: que el grado de aliento importa, que algunos niveles muy acrecentados de aliento prácticamente aseguran la responsabilidad, que algunos niveles muy disminuidos prácticamente la eliminan. Podría sernos útil comparar la función de estas convenciones del prometer con la de las convenciones del insulto estilizado, muy diferentes. La convención ha convertido ciertas palabras en ultrajes graves: entre ellas se incluyen las que se conocen como ofensas raciales o sexuales. Las prácticas que atribuyen un carácter especialmente ultrajante a esas expresiones no crean nuevas y distintas obligaciones. De ordinario hacemos mal al tratar a alguien con desprecio; la convención instala esos epítetos como maneras estilizadas y por lo tanto eficientes de mostrar dicho desprecio. Aunque del todo diferente del ultraje estilizado, el prometer tiene una similitud con él: ambas instituciones clarifican y refinan las maneras no convencionales de dañar a la gente y, en consecuencia, crean nuevas maneras de transgredir viejos deberes.

Ningún grado de aliento puede eliminar del todo el efecto de otros factores atenuantes o condenatorios, por lo que tampoco el prometer puede hacerlo. Hay circunstancias en las cuales, a pesar de una promesa formal, no surge ninguna responsabilidad, porque esta ha sido imprudente o el promitente tenía una necesidad particularmente urgente de ignorarla. Y ni siquiera el "yo no prometo" permite a quien ha alentado deliberadamente una expectativa desdeñarla sin razón alguna. El prometer y el no prometer explícito señalan, por convención, casos limitativos de un tipo de responsabilidad moral, que existirían incluso en ausencia de convención. La convención no puede lograr lo que la razón de ser de los hechos morales subyacentes no sancionaría.

Promesas e interpretación

Las promesas —o las presuntas promesas— plantean cuestiones morales, y también las resuelven. Una promesa no impide la cercanía moral. Una mera promesa sin ningún trasfondo de responsabilidad o conexión puede ser inerte. Escojo su nombre al azar de una guía telefónica y, así, le escribo: "Por la presente le prometo que en julio próximo caminaré de Land's End a John O'Groats.* Firmado Su Seguro Servidor Ronald". Aun en casos más cuerdos tal vez no sepamos a ciencia cierta si una persona realmente ha prometido, qué ha prometido y si tiene, en verdad, que cumplir sus promesas. Como el prometer no es una práctica autónoma que genere obligaciones de manera automática, sino que es parasitaria del deber mucho más general de no dañar a los otros, estas cuestiones no exigen la inspección de un reglamento especial de la promesa. Demandan una interpretación de las prácticas del prometer que las sitúe dentro de la red más amplia de la convicción ética y moral.

Comenzamos con lo que parece el núcleo esencial de cualquier interpretación exitosa. El sentido del prometer es poner el listón muy alto a las excusas por frustrar deliberadamente las expectativas alentadas. Una promesa torna imposible de elegir toda una gama de excusas que serían suficientes si se hubiera alentado la confianza de alguna otra manera, menos extrema. De ello se deduce, creo, que también debemos poner alto el listón en cuanto se trata de considerar algún acto o gesto como una promesa: la carga recae más en quien afirma que en quien niega una promesa, y la genuina ambigüedad pesa en contra del beneficiario putativo de esta. (El derecho contractual es un asunto más complejo.) Pero una vez que se asume una promesa, debemos someter las excusas que una persona aduce para incumplirla a la prueba de un estándar tan exigente como el que usamos para las excusas por daños indudables: el ataque o el perjuicio deliberado contra la propiedad de alguien, por ejemplo.

En cada uno de estos casos, desde luego, y como dije antes, el nivel de excusa requerido es sensible al daño realmente sufrido, así como al arriesgado. El incumplimiento de una promesa de ir a cenar no suele ser grave, pero tampoco lo son un ataque trivial o un agravio simbólico. Sin embargo, el hecho de que el perjuicio sea desdeñable —e incluso que no lo haya en absoluto— no es en sí mismo una excusa. Tengo derecho a que tú cumplas la promesa de venir a cenar aun cuando, en realidad, un invitado menos no importe, porque en esas circunstancias me corresponde a mí, no a ti, evaluar lo que se juzga como un daño. El hecho de que hayas recibido una invitación mejor no sirve si yo insisto en que vengas, aun cuando tú vayas a perder más de lo que yo gano. Tu modo de intervención en mis asuntos ha puesto más alto el listón de la excusa. Pero no podría haberlo elevado tanto como para que no te excusara, por ejemplo, la enfermedad de tu hijo. Ninguna de estas perogrulladas propone un algoritmo para testear las promesas y su transgresión. Solo podemos decir que debemos asignar un alto nivel de seriedad —pero no demasiado alto— a las promesas cuando derivamos nuestros juicios sobre la necesidad de mantenerlas de nuestras convicciones más generales sobre la necesidad de no dañar a la gente, y los integramos con ellas.

Responsabilidad y rol

¿Por qué el hecho de que todos los miembros de mi comunidad piensen que tengo obligaciones morales con mis hijos, mis padres, mis amantes, mis amigos, mis colegas y mis conciudadanos debería significar que, en efecto, las tengo? La respuesta radica, de nuevo, en una interacción creativa entre nuestra responsabilidad muy general de no dañar a otras personas y las prácticas sociales que la mejoran. En algunos casos el mecanismo de la interacción es directo. Los niños necesitan un cuidado especial; si las prácticas de la comunidad atribuyen la responsabilidad de ese cuidado a los padres, nadie más lo brindará y son ellos, justamente por esa razón, quienes tienen el deber de hacerlo. En tales casos, aunque las convenciones podrían haber sido diferentes —en algunos kibutz lo son—, el hecho de que hayan tomado la forma que tienen explica las responsabilidades que imponen.[12]

Pero en otros casos la alternativa a adjudicar a algunas personas una responsabilidad especial de cuidado no es que les será atribuida a otros, sino que nadie la tendrá. Una comunidad en la que nadie tuviera responsabilidades especiales con los compañeros sexuales o los colegas o en virtud de la amistad, o en la que los hijos no tuviesen la responsabilidad especial de encargarse del cuidado de los padres, nos parecería empobrecida, pero no se esperaría que ninguna otra persona asumiera la responsabilidad especial que a nuestro juicio acarrean esas relaciones. El carácter interno de estas, y no el hecho de que alguna atribución de responsabilidad especial sea evidentemente necesaria, es lo que motoriza las responsabilidades que las convenciones de la comunidad reconocen y modelan. De modo que debemos encontrar una justificación del papel que cumplen esas convenciones.

La mejor justificación, creo, describe un bucle de retroalimentación repetido entre una responsabilidad especial que tenemos con la gente a la que nos ligan ciertas relaciones, por la mera naturaleza del caso, y un conjunto de prácticas sociales que reducen gradualmente las incertidumbres inherentes a ese tipo de responsabilidad. El segundo principio de la dignidad exige que asumamos una responsabilidad especial por nuestra propia vida: entre otras consecuencias, prohíbe lo que he descripto en el capítulo IX como subordinación. En ciertas relaciones somos deferentes ante los intereses, las opiniones, la autoridad o el bienestar de otros de una manera que se consideraría subordinación si no fuera de algún modo una deferencia recíproca. La deferencia adopta diferentes formas en diferentes relaciones, y no hace falta que la necesaria reciprocidad se brinde del mismo modo. Pero a menos que las partes integrantes de la relación acepten cierto tipo o grado de responsabilidad especial unas por otras, la dignidad de la parte a la que se niega esa consideración especial queda comprometida.

En nuestra vida política, por ejemplo, somos deferentes ante la autoridad de otros —un

soberano, un parlamento o nuestros conciudadanos— cuando aceptamos que tenemos la obligación de hacer lo que ellos mandan, aun cuando estemos en desacuerdo con su equidad o su sabiduría. Ese tipo de obligación se sitúa en un extremo de un espectro de intimidad; lo examino por separado más adelante, en este mismo capítulo. La intimidad sexual define el otro extremo del espectro: las personas que aceptan ser amantes se ponen de cuerpo y alma en las manos del otro. La asociación política, la intimidad sexual y otras formas de asociación que examinamos en esta sección son enormemente valiosas desde el punto de vista ético. Contribuyen tanto a la bondad de nuestra vida como a nuestro éxito al vivirla. Pero para obtener ese beneficio es importante que sean relaciones riesgosas. No solo exponen a cada parte a un tipo especial de beneficio, sino que la hacen vulnerable a un tipo especial de daño. No negamos ni ponemos en riesgo la responsabilidad especial que tenemos por nuestra propia vida si hemos hecho que la bondad de esta sea vulnerable a lo que les sucede a algunos otros, o hemos otorgado a estos un control parcial sobre ella, cuando estas fusiones de vida y destino tienen como paralelo una consideración de similar intensidad por nosotros. Pero, excepto en circunstancias muy especiales, la responsabilidad de una persona queda en posición comprometida cuando esa fusión es unilateral; cuando la otra parte de lo que tomamos por una relación especial nos trata como lo haría con un extraño. El beneficio que buscábamos en la mera existencia de una relación que valoramos es reemplazado entonces no solo por la decepción, sino también por una suerte de servilismo.

La importancia especial del amor de un padre por sus hijos y el amor de estos por él, y las responsabilidades que emanan naturalmente de ese amor, redimen lo que de lo contrario sería esclavitud en ambos sentidos. La libertad de los padres de dirigir su vida se ve dramáticamente comprometida por la responsabilidad de la paternidad; la subordinación de los hijos a la voluntad de sus padres es, durante un tiempo, casi completa. Dickens captó las implicaciones morales de estos hechos al crear a la señora Jellyby. Esta descuidaba a sus hijos, que vivían en medio de una caótica mugre, para perseguir su “filantropía telescópica”. No la consideramos una santa por esa elección; su muestra de mayor consideración por los pobres de África hacía que el control total que, no obstante, ejercía sobre su familia pareciera una tiranía. Era ridícula, no porque se preocupara menos por sus hijos que por los extraños, sino porque no se preocupaba mucho más por ellos.

Otras relaciones menos intensas tienen su propia lógica interna. Las empresas asociativas de diversas clases, sean formales o informales, son engañosas si un socio no se compromete por el éxito conjunto de ambos. La consideración especial que exige la asociación es, desde luego, mucho más limitada que las relaciones para las cuales el amor es central. Debo mostrar especial consideración por mi compañero de trabajo en su vida profesional, pero no por la totalidad de su vida. A menos, claro está, que también sea mi amigo, porque la amistad es especial en otro aspecto diferente. La búsqueda y el encuentro de placer en la compañía continua de otra persona no implica a la fuerza amor, pero sería mezquinamente instrumental si

no incluyera, como lo expresó Aristóteles, una consideración por esa persona en sí misma que sea más grande que la consideración que se tiene hacia los extraños. Las muestras de amistad serían otro tipo de indignidad si no estuvieran acompañadas por una consideración especial y recíproca.

Me anticipo a dos objeciones contrarias. Quizás usted juzgue demasiado moralizada mi exposición. Acaso prefiera hacer hincapié en la importancia evolutiva y los beneficios continuos de las relaciones que evoco y, por tanto, en el valor instrumental de las obligaciones que las protegen. Podría estimar completamente natural, por ejemplo, que amantes, padres e hijos deban sentir responsabilidad unos por otros. Sin embargo, como en todos los casos, buscamos una justificación para esas obligaciones, no una explicación de su origen o su subsistencia. La natural, ubicua y poderosa fuerza emocional de estas relaciones tiene en efecto importancia en materia de justificación: debido a que las relaciones acarrean de manera casi invariable una fuerza emocional natural y poderosa, la indignidad es palpable cuando esa fuerza está ausente o es espuria. Pero es el daño infligido por esa indignidad, no el valor evolutivo de aquellas emociones, lo que fundamenta la obligación de no infligir este tipo especial de daño.

Usted podría, por otro lado, pensar que, éticamente hablando, mi exposición está desinflada. Las personas decentes no se sienten obligadas a cuidar a sus hijos, amantes, padres o amigos: los cuidan, sin más, y actúan de manera completamente instintiva en función de esa consideración. Si se detuvieran a pensar qué es exactamente lo que deben o cuándo su falla pondría en riesgo la dignidad de alguien, serían culpables del hoy famoso pensamiento de más. La objeción, sin embargo, vuelve a errar el blanco. Tal vez las personas decentes nunca sean conscientes de sus obligaciones con quienes están más cerca de ellas; tal vez las ofendería la sugerencia de que, de alguna manera, un sentido de la obligación explica su comportamiento. Pero pese a todo sí tienen esas obligaciones, y de tanto en tanto sienten su fuerza: cuando no tienen ganas, por ejemplo, de soportar a un padre anciano y problemático. Sus obligaciones no desaparecen cuando las ignoran, como el padre anciano y problemático quizá señale con claridad cuando surja la ocasión. De modo tal que debemos explicar tanto las obligaciones como el comportamiento de personas que nunca son conscientes de ellas ni necesitan que se las recuerden.

Convención y responsabilidad

Hemos encontrado una base aproximada por la obligación de rol en los principios morales generales que discernimos en capítulos anteriores: principios que exigen una consideración acrecentada en ciertas relaciones, sin depender, empero, de la fuerza moral de la convención. Pero las relaciones que generan estas obligaciones no pueden surgir salvo en la sociedad y,

por lo tanto, no pueden ser del todo inocentes del efecto de la convención. Aun las relaciones más dominadas por la biología acarrean un bagaje cultural: identificar a alguien como progenitor agrega algo a un hecho biológico sin siquiera suponer este como tal, y lo que agrega difiere en alguna medida de lugar en lugar y de tiempo en tiempo. Ese hecho no hace "solo convencional" la obligación de rol. Las obligaciones son genuinas porque la convención no crea, sino que solamente focaliza y da forma a los principios y responsabilidades más generales que supone.

Primero, cuando más detalladas las convenciones, menos cabida para la incertidumbre que dejan en cuanto a lo que hay que considerar como daño prohibido. En el mejor de los casos, y en ausencia de toda instrucción convencional, no estaría claro a quién hay que considerar como miembro de mi familia al que le debo una consideración especial. O qué permite o requiere la amistad en lo concerniente al favoritismo en el empleo. La práctica social reduce estas zonas de incertidumbre; lo hace de distinta manera en distintas culturas, y también a lo largo del tiempo. Segundo, la convención incrementa de manera pronunciada el riesgo a la dignidad cuando esas responsabilidades, así mejoradas, se ignoran; lo incrementa al asociar un significado social y no meramente personal a cualquier omisión de respetar la relación. Como las convenciones de rol estipulan qué actos requiere o prohíbe una relación especial, establecen un vocabulario comportamental que o bien confirma o bien niega la consideración mutua que una forma particular de asociación presupone. Estos dos rasgos establecen el bucle de retroalimentación progresiva que he mencionado.

La analogía que propuse con otras formas de significado social, incluidas las ofensas raciales, también es oportuna aquí. Así como una palabra que se incorpora al léxico del odio no puede ser despojada de ese significado sin un elaborado andamiaje explicativo, tampoco es posible despojar a una negativa a brindar la ayuda demandada por una convención de rol de la falta de respeto que señala sin una explicación igualmente elaborada y aventurada. De tal modo, la convención fortalece y al mismo tiempo da forma a las obligaciones de rol. Las expectativas que estas alimentan no pueden desestimarse como simples predicciones sin fuerza moral, porque no solo las respaldan las prácticas mismas sino las responsabilidades más básicas que esas prácticas mejoran y protegen. La obligación motoriza la expectativa y no al revés, y no cesa cuando esta última se disipa: cuando los padres se resignan a la indiferencia de sus hijos, por ejemplo.

La interacción recíproca entre la responsabilidad subyacente y la convención social explica un rasgo adicional y decisivo de esas obligaciones. Las convenciones de rol no imponen automáticamente genuinas obligaciones asociativas: deben satisfacer tests éticos y morales independientes. Las prácticas sexistas o racistas, o las que definen el honor entre asesinos, narcotraficantes o ladrones, no imponen ninguna obligación genuina a quienes pretenden obligar, por muy completa que parezca ser la aceptación de esas obligaciones por los adherentes. Los soldados de la mafia se forjan expectativas, consideran las prácticas de su

organización característicamente útiles, sacan provecho de ellas y juzgan como una indignidad cualquier ruptura de la lealtad por parte de otros. Tienen la peligrosa idea de que los otros soldados son ventajeros cuando eluden las cargas de la organización. Pero una vez que comprendemos que las prácticas de rol imponen genuinas obligaciones solo porque —y en consecuencia solo cuando— permiten a sus miembros cumplir más efectivamente sus responsabilidades éticas y morales permanentes, también comprendemos que dichas prácticas no pueden imponer obligaciones cuando actúan como obstáculos y no como medios para esa meta. Las prácticas sociales crean genuinas obligaciones solo cuando respetan los dos principios de la dignidad: solo cuando son consistentes con una apreciación igual de la importancia de todas las vidas humanas y solo cuando no autorizan el tipo de daño a otros que ese supuesto prohíbe. Demandan un trato especial para ciertas personas, pero no pueden autorizar el odio o el asesinato.

Interpretación y rol

Hasta ahora nos hemos concentrado en el modo como las prácticas y convenciones sociales imponen obligaciones reales. La cuestión de cuáles son las obligaciones que imponen es de importancia práctica mucho más grande. Las prácticas de rol reducen la incertidumbre que enfrentan las personas al decidir qué deben a quienes son cercanos a ellas, pero distan de eliminarla. Aun las más explícitas entre las convenciones de rol —las que definen los deberes de los padres con respecto a los hijos pequeños, por ejemplo— dejan sin resolver muchas cuestiones. No zanjan, por ejemplo, como una mera cuestión de convención, el perturbador interrogante de si los padres que pueden solventar la educación privada tienen el permiso o la exigencia de utilizar, en cambio, el sistema relativamente pobre de escuelas estatales. Muchas prácticas de rol importantes —las convenciones de la amistad, por ejemplo— hacen poco más que reconocer una categoría que requiere y justifica un trato especial sin ninguna descripción precisa de lo que este debe o puede entrañar. ¿Quién es exactamente mi amigo? ¿Dónde debe trazarse la línea entre amigos y conocidos? ¿Puedo dar por terminada una amistad inconveniente a voluntad, simplemente mediante una declaración a tal efecto? ¿O las amistades, una vez forjadas, tienen más resistencia? De ser así, ¿cómo y cuándo terminan? ¿Qué debo hacer incluso por un amigo íntimo? ¿Ayudarlo a ocultar sus delitos a la policía?

Estas preguntas familiares se despliegan de manera indefinida, aunque se trate de una sola práctica de rol. Las explicaciones tradicionales de la obligación asociativa que mencioné a comienzos de este capítulo no brindan ayuda para responderlas. Tal vez aceptemos el deber de cargar tanto con los pesos como con los beneficios de una práctica social, pero eso no puede ayudarnos a decidir cuáles son esos pesos. Tal vez reconozcamos el deber de apoyar una institución existente que creemos útil, pero eso no ayuda a decidir qué es lo que esa institución

existente realmente exige. Tal vez nos comprometamos a respetar las expectativas generadas por una práctica social, pero ese compromiso no nos ayuda a escoger entre las expectativas de las personas cuando estas no se ponen de acuerdo. Estas presuntas justificaciones de las prácticas de rol no son de ayuda porque toman las prácticas como si fueran *solo* una cuestión de convención, y el alcance del consenso agota las convenciones puras.

Una vez que reconocemos que las prácticas de rol esclarecen responsabilidades genuinas pero indeterminadas que derivan del carácter interno de las relaciones sobre las cuales se apoyan, tenemos una base para interpretarlas a la manera como interpretamos cualquier otra cosa. El extenso examen de la interpretación en los capítulos VII y VIII es, por lo tanto, pertinente aquí. En un libro anterior propuse un ejemplo específicamente hecho a la medida de la interpretación de las prácticas convencionales a las que se atribuye imponer obligaciones.[13] A veces discrepamos, incluso dentro de una sola comunidad, acerca de lo que requiere la cortesía, en especial cuando las viejas convenciones del respeto sufren un proceso de erosión. Cada uno se forma sus opiniones por medio de supuestos mayormente irreflexivos pero pese a ello controvertidos sobre el sentido subyacente de la práctica.

Cuando un amigo nos pide ayuda económica y nos mostramos renuentes, no ponderamos el sentido subyacente de la amistad para decidir si debemos brindársela. Pero alguna reacción a su pedido nos parecerá correcta debido a nuestra comprensión espontánea de lo que es y significa la amistad, y nuestra decisión consolidará y plasmará esa comprensión y, de tal modo, gobernará nuestra reacción frente a interrogantes posteriores y paralelos en cuanto a lo que debemos a los amigos. Esas reacciones son interpretativas. Si tratáramos de reconstruirlas de forma argumentativa, comenzaríamos con algún supuesto sobre la forma y el grado de consideración acrecentada que presume y requiere la amistad. Usted bien podría desconocer que ha hecho ese supuesto y, a decir verdad, desconocer incluso por completo que ha estado embarcado en un proceso de razonamiento. Podría decir que simplemente “vio” que eso es lo que la amistad requiere o no. Pero no había nada para “ver”: solo podemos entender sus reacciones si suponemos que su experiencia ha incorporado una comprensión interpretativa del concepto que ha adquirido un carácter irreflexivo y es accesible al instante.[14] Todo esto no significa más que repetir las afirmaciones de nuestros anteriores exámenes de la interpretación y aplicarlas al fenómeno de la obligación asociativa.

OBLIGACIÓN POLÍTICA

Paradoja

Los filósofos jurídicos y políticos debaten la cuestión de si las personas tienen la obligación moral de obedecer las leyes de su comunidad por el mero hecho de que son leyes de dicha

comunidad: esto es, si tienen lo que a menudo se denomina una obligación "política". Esta no es la cuestión sobre si la gente tiene alguna razón para someterse a la autoridad política. Los filósofos tienen un juego de mesa consistente en imaginar que los individuos podrían vivir en un "estado de naturaleza" sin ningún esquema de gobernanza, tras lo cual especulan sobre las razones que tendrían en esa situación para establecer gobiernos en su seno. La popularidad de este ejercicio ayuda a explicar el supuesto, también popular pero equivocado, de que la legitimidad depende del consentimiento unánime de los gobernados y, por ende, de alguna historia o ficción fantástica sobre ese consentimiento. Sea como fuere, no es eso lo que nos preguntamos ahora. Es sabido que los Estados existen; que sus límites y, de allí, sus pretensiones de dominio son producto del accidente histórico, y que casi todos nacemos o nos incorporamos a uno de ellos. ¿Tenemos la obligación de obedecer las leyes del Estado en que acertamos a nacer?

Por lo común tenemos, desde luego, una razón moral independiente para hacer lo que la ley requiere y no hacer lo que proscribe. Las leyes condenan el asesinato, y el asesinato es incorrecto. Pero la cuestión de la obligación política surge cuando no tenemos ninguna otra razón para hacer lo que la ley requiere. Una ley es sancionada por funcionarios contra los cuales he votado, y creo que es imprudente como política e incorrecta por principio. Probablemente yo tenga una importante razón práctica para obedecerla; bien puedo ser arrestado o multado si no lo hago. Pero ¿el mero hecho de que esa sea la ley me da una razón adicional y distintivamente moral para obedecerla? No estoy preguntando si alguna vez se justifica que desobedezcamos una ley. Puedo aceptar que tengo, en principio, una obligación permanente de obedecer las leyes de mi comunidad y pensar, no obstante, que alguna ley en particular es tan injusta o tan brutalmente imprudente que mi desobediencia está justificada. Esa es la opinión de las personas que creen que la desobediencia civil —una desobediencia en protesta contra las leyes injustas— está a veces moralmente permitida e incluso es obligatoria. Para ellas, la permisibilidad moral de la desobediencia en esas circunstancias es una excepción a un principio más general que exige obediencia aun a las leyes que desaprueban pero no consideran inicuas.

Algunos filósofos —se los llama "anarquistas", aunque pocos de ellos arman bombas o usan barba— niegan que el mero hecho de la sanción de una ley, aun en una comunidad cuyas estructuras y leyes son justas en general, pueda proporcionar una razón moral independiente para obedecerla.[15] Tenemos el deber de obedecer la ley cuando alguna razón independiente sostiene que debemos hacerlo: si la ley mejora la justicia social, por ejemplo, o si la obediencia a ella hace que la comunidad en su conjunto esté mejor. Pero no, subrayan esos filósofos, solo porque la ley haya sido sancionada de conformidad con los procedimientos constitucionales que las prácticas y convenciones políticas de nuestra comunidad estipulan.

Los anarquistas suelen basarse en una tesis filosófica general: creen que nadie tiene una obligación salvo que la haya aceptado por voluntad propia. Tienen razón al pensar que la

obligación política no es voluntaria, excepto en los casos relativamente raros de naturalización. La idea antaño popular de que la gente acepta voluntariamente la obligación de obedecer las leyes de su comunidad mientras permanecen en ella es a estas alturas demasiado tonta para tomarla en serio. Los filósofos políticos han sometido a prueba muchas otras maneras de defender la idea de que la obligación política depende del consentimiento. Pero todas ellas fracasaron y, de cualquier modo, son innecesarias porque el supuesto popular de que las obligaciones solo son genuinas si son voluntarias es de por sí insostenible. Las responsabilidades morales que estudiamos en los dos últimos capítulos no son voluntarias: no tengo otra alternativa que rescatar a la persona que se está ahogando frente a mí si puedo hacerlo con facilidad. Algunas de las obligaciones asociacionales antes examinadas en este capítulo también son involuntarias —los hijos no tienen la opción de escoger a los padres—, y el resto, en su mayoría, solo son en parte voluntarias: casi todas las amistades, por ejemplo, surgen de manera casual, y cada uno tiene amigos con quienes no tenía la intención consciente de trabar amistad. Los filósofos que suponen que únicamente las obligaciones voluntarias pueden ser genuinas se contradicen, además, porque deben suponer que la obligación de cumplir una promesa o respetar un juramento es genuina aun cuando, en sí misma, nunca se la haya aceptado. Detrás de cualquier obligación voluntaria se esconde una involuntaria.

Pero ese no es un argumento positivo a favor de la obligación política: solo niega que los anarquistas puedan ganar el caso rápidamente mediante el recurso a algún principio general sobre la obligación y el consentimiento. Tienen razón al rechazar muchos de los argumentos positivos que se han propuesto. Uno no tiene la obligación moral de obedecer la ley de su comunidad por el mero hecho de que otros esperen que la obedezca. O porque, dado que ha sacado provecho de los beneficios de la asociación política, tiene la obligación de aceptar las cargas. Si las personas tienen efectivamente obligaciones políticas —y los anarquistas están equivocados—, este debe ser entonces un caso especial de obligación asociacional. Debemos tener obligaciones políticas porque entablamos con nuestros conciudadanos una relación especial que da a cada uno de nosotros responsabilidades especiales con respecto a los otros, independientemente de cualquier consentimiento.

Acaso parezca problemático, sin embargo, que podamos tener ese tipo de relaciones especiales con todos los conciudadanos. Conocemos íntimamente a nuestros padres, hijos, amantes y amigos, y tenemos al menos un conocimiento personal con colegas y hasta vecinos. Pero no puede decirse lo mismo en lo que se refiere a los conciudadanos de una comunidad, como no sea la más diminuta: muchos estadounidenses tienen relaciones personales más densas con extranjeros que con sus conciudadanos, salvo un puñado. Tal vez parezca un misterio, en consecuencia, qué obligaciones asociacionales válidas podría haber entre personas por el mero hecho de saludar —si es que lo hacen— la misma bandera. No encontraremos la respuesta en ninguna historia del modo en que las comunidades políticas llegaron a formarse o reformarse. Ha sido solo una serie de accidentes históricos y

geográficos —donde los ríos corrían y los reyes dormían— lo que ha hecho de los límites políticos de Estados Unidos, Francia o cualquier otro país lo que son. Debemos buscar la fuerza moral de la ciudadanía compartida no en algo que preceda a estos agrupamientos políticos accidentales o los explique históricamente, sino más bien en las consecuencias contemporáneas de esos accidentes.

Las obligaciones políticas emanan de la asociación política del mismo modo en que las otras obligaciones asociativas que acabamos de revisar emanan de otros tipos de asociación. Las organizaciones políticas coactivas menoscaban la dignidad de sus miembros a menos que cada uno acepte tener con los otros la responsabilidad mutua de respetar las decisiones colectivas, siempre que estas cumplan las condiciones adecuadas. Comenzamos a explicar por qué al señalar la paradoja de la sociedad civil. El gobierno colectivo coactivo es esencial para nuestra dignidad. Necesitamos el orden y la eficiencia que solo un gobierno coactivo puede proporcionar para contar con la posibilidad de crear una vida buena y vivir bien. La anarquía significaría el fin absoluto de la dignidad. Pero el gobierno coactivo también amenaza con hacer imposible esa dignidad. Algunos integrantes de la comunidad deben ejercer un vasto poder sobre el resto: deben esgrimir la amenaza del castigo a la desobediencia y, en ocasiones, cumplirla.

Ese estado de cosas amenaza nuestros dos principios. ¿Cómo puedo, dadas mis responsabilidades especiales por mi propia vida, aceptar el dominio de otros? ¿Cómo puedo, dado mi respeto por la importancia objetiva de la vida de otras personas, participar en forzarlas a hacer lo que quiero? Cualquiera que no sea un dictador se enfrenta al primero de estos desafíos. Mucha gente —en una genuina democracia, casi todos los adultos— también enfrenta el segundo, que es igualmente riguroso. No estamos habilitados a dañar deliberadamente ni siquiera a los extraños en nuestro propio beneficio. Eso es válido tanto para la acción colectiva como para los actos individuales: si me aliara con otros para meter en la cárcel a alguien o robarle su propiedad, mostraría el mismo desprecio por nuestra víctima y en consecuencia por mí mismo que si actuara solo. La política democrática plantea la posibilidad de que todos nos dañemos unos a otros de esa manera todos los días.

El desafío que presenta la paradoja es, una vez más, de carácter interpretativo. Debemos elaborar más de lo que hemos hecho hasta aquí nuestra concepción de las exigencias de la dignidad, para poder identificar una política que sea compatible con ella. Ya hemos aceptado que el segundo principio de la dignidad —conforme al cual debemos ser responsables de nuestra propia vida— nos permite, en ciertas condiciones, compartir la responsabilidad con otros. Antes consideramos algunos ejemplos: entre ellos, las relaciones de intimidad que se apoyan en una acrecentada consideración mutua. La asociación política es otro ejemplo. Nos vemos involucrados en asociaciones que necesitamos y no podemos evitar, pero cuyas vulnerabilidades solo son compatibles con el respeto por nosotros mismos si son recíprocas: solo si incluyen, al menos en principio, la responsabilidad de cada cual de aceptar las

decisiones colectivas como obligaciones. Si no tuviéramos esa obligación, y nos supusiéramos moralmente libres de ignorar aquellas decisiones cada vez que quisiéramos y pudiéramos hacerlo con seguridad, tendríamos que conceder una libertad moral similar a todos los integrantes de la comunidad. Nuestro Estado sería entonces una tiranía que fuerza a la gente a hacer lo que no tiene la obligación de hacer. Depondríamos nuestra dignidad cada vez que nos inclináramos ante las amenazas de la comunidad, y también cada vez que participáramos en la creación o la imposición de esas amenazas contra otros. Una parte importante de nuestra responsabilidad ética, y por tanto de nuestra responsabilidad moral con los otros, consiste en aceptar para nosotros mismos y exigir de ellos la obligación asociativa específica —la obligación política— que estamos considerando en estos momentos.

En cierto aspecto, la obligación política se define con más precisión que las otras obligaciones asociativas que hemos inspeccionado en detalle. La estructura constitucional y la historia fijan lo que ella requiere, mediante los procesos legislativos y, en algunos casos, también judicativos. Pero en otro aspecto su impacto moral es a menudo más discutible. Es discutible si la desobediencia civil es una respuesta apropiada a la obligación más general de un ciudadano de contribuir a mejorar la percepción de su comunidad acerca de lo exigido por la dignidad de sus miembros. En algunas terribles circunstancias es posible que la obligación política se hunda por completo: cuando un gobierno en el poder ya no es un gobierno legítimo. Ninguna obligación asociativa se sostiene cuando la presunta asociación es en sí misma una fuerza para el mal: la mafia, como ya he dicho, no crea obligaciones entre sus miembros. La obligación política es un asunto más complejo, porque las leyes son muy diferentes y se diferencian mucho en su sentido y sus consecuencias. Pero también la obligación política puede desaparecer íntegramente. Entonces, lo que nos espera es más la revolución que la desobediencia.

Legitimidad

La obligación política se sostiene, dije, solo en ciertas condiciones. El gobierno de una comunidad política es legítimo, digamos, cuando cumple con ellas. La legitimidad tiene, por consiguiente, dos dimensiones: depende de cómo ha adquirido un gobierno que se pretende tal su poder y de cómo lo usa. Examino la dimensión de la adquisición en el capítulo XVIII y la dimensión del ejercicio, primero aquí y luego a lo largo de la quinta parte.

La legitimidad es un asunto diferente de la justicia. Los gobiernos tienen la responsabilidad soberana de tratar a todos sus gobernados con igual consideración y respeto. Alcanzan la justicia en la medida en que lo logran. Pero es controvertido qué significa lograrlo: naciones, partidos políticos y filósofos políticos discrepan acerca de la justicia. En la quinta parte, este libro expone una entre muchas teorías polémicas. Los gobiernos, sin

embargo, pueden ser legítimos —sus ciudadanos pueden tener, en principio, la obligación de obedecer sus leyes— aun cuando no sean plena y ni siquiera generalmente justos. Pueden ser legítimos si es posible, no obstante, interpretar razonablemente que sus leyes y políticas reconocen que el destino de todos los ciudadanos tiene la misma importancia y que cada uno es responsable de crear su propia vida. Vale decir: un gobierno puede ser legítimo si procura la plena dignidad de sus ciudadanos, aun en el caso de que adhiera a una concepción defectuosa de lo que exige ese objetivo.

La evaluación de la legitimidad requiere, por lo tanto, un juicio interpretativo particular que con frecuencia será arduo. ¿Comprendemos mejor un ejemplo de injusticia si consideramos que expresa una concepción defectuosa de lo que exige la igualdad de consideración y respeto? ¿O, más bien, que es un franco rechazo de esa responsabilidad? Las tiranías indisimuladas —la Alemania nazi y la Unión Soviética de Stalin— se incluyen con claridad en la segunda eventualidad, pero los Estados menos abiertamente injustos representan casos más difíciles. El juicio interpretativo debe ser sensible a la época y el lugar: debe tomar en cuenta las ideas prevalecientes dentro de la comunidad política. Cuando disfrutaba de aceptación casi universal la idea de que el destino de todos está mejor protegido, y se expresa mejor su dignidad, si el ejercicio del gobierno está en manos de representantes reales o eclesiásticos de un dios y una religión de Estado se establece con carácter canónico, la alegación interpretativa en favor de la legitimidad de un monarca o una teocracia genuinos era más sólida que hoy. Sea como fuere, el juicio interpretativo debe tomar en cuenta la totalidad de las leyes y prácticas de un gobierno. ¿Trabaja de hecho la monarquía por el bien de todos aquellos a quienes aduce gobernar, o solo en beneficio de un grupo privilegiado o para perpetuar y expandir su propio poder? ¿Trata la teocracia de convertir a los disidentes solo por medio de la persuasión? ¿O los castiga por sus opiniones y los fuerza a convertirse? Acaso sea imposible sostener la reivindicación de la igual consideración que proclama con bombos y platillos un gobierno cuando las políticas que este espera defender se sitúan en un contexto más amplio.

La justicia es, claro está, una cuestión de grado. Ningún Estado es del todo justo, pero varios cumplen razonablemente bien la mayoría de las condiciones que defiendo en la quinta parte. ¿La legitimidad también es una cuestión de grado? Sí, porque aunque las leyes y políticas de un Estado puedan en lo fundamental exhibir un intento de buena fe de proteger la dignidad de los ciudadanos, en función de alguna concepción de buena fe de lo que eso significa, tal vez sea imposible conciliar algunas leyes y políticas con esta última. Un Estado puede tener una democracia establecida, sostener la libertad de expresión y de prensa, proponer tests constitucionales por medio del control de constitucionalidad, prestar un adecuado servicio policial y dar cabida a un sistema económico que permita a la mayor parte de sus ciudadanos escoger su propio modo de vida y prosperar de manera razonable. Podría, no obstante, implementar otras políticas que no pueden interpretarse de otro modo que como

una negación lisa y llana de los principios en los cuales se basa esa atractiva estructura general. Tal vez excluya a alguna minoría en particular —de raza o clase económica— de los beneficios que sus políticas suponen indispensables para otros. O acaso adopte leyes coactivas que son una amenaza para la libertad en emergencias que no son tales, o imponga algún imperativo cultural: mejorar la ética sexual de la comunidad, por ejemplo. Estas políticas específicas pueden manchar la legitimidad del Estado sin destruirla por completo. Su legitimidad se convierte entonces en una cuestión de grado: ¿cuán profunda u oscura es esa mancha? Si se la contiene y existen procesos políticos de rectificación, los ciudadanos pueden proteger su dignidad —evitar convertirse a su vez en tiranos— si rechazan en la mayor medida posible participar de la injusticia, trabajan en política para borrarla y la recusan por medio de la desobediencia civil en las circunstancias apropiadas. El Estado sigue siendo legítimo y los ciudadanos conservan la obligación política, en una medida que puede llegar a ser sustancial. Sin embargo, si la mancha es oscura y está muy extendida, y la política impide limpiarla, la obligación política se derrumba por entero. Los infortunados ciudadanos deben contemplar, como ya he dicho, no solo la desobediencia civil sino la revolución.[16]

¿Obligaciones tribales?

Hemos examinado la obligación que surge de los hechos, facultades y vulnerabilidades especiales de la asociación humana. Muchas personas, quizá la mayoría, atesoran otras relaciones especiales más allá de las que he examinado: se concentran principalmente en relaciones que en diferentes aspectos son más culturales e históricas que biológicas, sociales o políticas. Los judíos estadounidenses sienten muy a menudo una consideración especial por otros judíos: prefieren hacer donaciones a entidades de beneficencia dedicadas a ellos, por ejemplo, o trabajan por causas que, a su juicio y según la expresión convencional, son buenas para su pueblo. Los negros, los polacos étnicos de todo el mundo, las personas que hablan la misma lengua a través de fronteras políticas nacionales o dentro de Estados multilingües, con frecuencia sienten un arresto similar para favorecer de alguna manera a otros miembros de su grupo. A veces, en algunas circunstancias, hablan de un derecho de esos grupos a algo que llaman autodeterminación.

En el capítulo IX reconocí que muchas personas tratan esas relaciones como parámetros en sus decisiones sobre cómo vivir. Para algunas, esos parámetros son cruciales: estiman esencial identificarse con algún grupo y vivir de una manera que exprese esa identificación. Tal vez tengan razón. Mi inquietud, ahora, solo pasa por negar que estos sean asuntos de obligación asociacional. Mi argumento a favor de ese tipo de obligación se centró en los rasgos éticos y morales permanentes de nuestras relaciones con los otros: relaciones que por diferentes razones amenazan caer en la indignidad si no las estructura alguna consideración

especial y compartida. La asociación política se cuenta entre ellas, porque sin participación el gobierno coactivo destruye la dignidad. Pero las diferentes formas populares de asociación tribal no tienen esos rasgos.

Muchas personas creen —yo no— que sus conexiones raciales, étnicas, religiosas y lingüísticas confieren derechos y obligaciones asociacionales. Tal vez algunas de estas convicciones tengan un fundamento genético; si es así, demostrarán ser particularmente difíciles de ignorar y quizá sea inútil menospreciarlas. Pero la idea de esos derechos y obligaciones especiales ha sido y sigue siendo una poderosa fuente de mal. Tire un dardo a un globo terráqueo en movimiento y tendrá buenas probabilidades de que caiga en un lugar donde tribus raciales, religiosas o lingüísticas se están matando unas a otras y destruyen sus comunidades en nombre de algún supuesto derecho o destino grupal. Estos odios pueden ser tan duraderos como destructivos, y no deberíamos tener la ilusión de que desaparezcan y ni siquiera mengüen en los asuntos humanos. Pero insisto en que, en el argumento de este capítulo, no hay nada que les preste ningún apoyo moral o ético.

* Extremos sudoeste y nordeste, respectivamente, de la isla de Gran Bretaña. [N. del T.]

QUINTA PARTE

POLÍTICA

XV. LOS DERECHOS Y LOS CONCEPTOS POLÍTICOS

DERECHOS

Derechos y cartas de triunfo

La discusión final del capítulo XIV, dedicado a la obligación y la legitimidad políticas, representó un giro importante. En la primera y segunda partes de este libro discutimos la posibilidad y el carácter de la verdad en la moral, la ética y otros sectores del valor. La tercera y la cuarta partes examinaron los conceptos centrales de la ética, recogidos en los dos principios de la dignidad, y, luego, los conceptos centrales de la moral personal: nuestros deberes de ayudar a otros y no dañarlos y los deberes especiales que tenemos en virtud de actos performativos como el prometer o relaciones como la amistad. La obligación política forma parte de este último tópico porque surge de una relación que se da entre los sujetos que comparten la pertenencia a una comunidad política. Pero marca la transición de lo personal a lo político, porque los ciudadanos se eximen en parte de sus obligaciones políticas a través de una entidad colectiva artificial separada. Las comunidades políticas solo son reuniones de individuos, pero algunos de estos tienen papeles y poderes especiales que les permiten actuar, por sí solos o en conjunto, en nombre de toda la comunidad. De modo que debemos reconocer un sector distinto del valor: la moral política. La ética estudia cuál es la mejor manera que tiene la gente de manejar su responsabilidad de vivir bien, y la moral personal, qué debe cada uno, como individuo, a los demás. La moral política, en contraste, estudia qué debemos todos juntos a los otros como individuos cuando actuamos en esa persona colectiva artificial y en su nombre.

El cambio de tópico de la moral personal a la moral política permite también un cambio de estilo. He escrito poco sobre la moral personal con anterioridad, por lo cual los últimos capítulos fueron necesariamente expositivos y un tanto detallados. En contraste, he escrito mucho sobre la moral política, especialmente en mis libros *El dominio de la vida, Virtud soberana* y *La democracia posible*, de modo que los capítulos restantes pueden ser más sumarios. Pido al lector considerar que los libros recién mencionados están incorporados a este como referencia, y lo derivo a determinadas partes de ellos que amplían los argumentos resumidos aquí. Aspiro a rescatar la sugerencia de las primeras páginas del capítulo I mostrando de qué manera las otras partes de este libro convergen en la moral política, así como cada una de ellas, junto con esa misma moral, pueden considerarse convergentes en cualquier otra individualmente. Procuro enlazar la moral política con la estructura interpretativa general. Hay una buena cantidad de vino nuevo en lo que sigue. Pero también

hay vino viejo, y en ese caso el sentido está, como dije mucho antes, en sus nuevos odres.

Estudiamos la ética y la moral personal por medio del concepto de responsabilidad —lo que las personas deben hacer por su propio bien o el de otros— y no de la idea a menudo correspondiente de derecho: lo que las personas están autorizadas a tener. La responsabilidad es un foco particularmente conveniente para la ética, porque, cuando se juzga lo que es vivir bien, es más natural y exacto pensar en lo que somos responsables de hacer y no en lo que tenemos derecho a pedir. Podríamos haber estudiado la moral por medio de la idea de derechos. Podríamos habernos preguntado, por ejemplo, qué ayuda tenemos derecho a recibir, incluso de extraños, o qué ayuda tienen derecho a esperar unos de otros amigos, amantes o ciudadanos. Sin embargo, cuando abordamos la moral política, los derechos representan sin lugar a dudas un mejor foco que los deberes o las obligaciones, porque su localización es más precisa: los individuos tienen derechos políticos y algunos de estos, al menos, son correspondidos solo por deberes colectivos de la comunidad en su conjunto, y no de tal o cual individuo.

Comenzamos con la idea misma de derecho político: su naturaleza y su fuerza. ¿Qué clase de derechos tiene cada uno de nosotros en cuanto individuo contra nuestro Estado: contra nosotros mismos colectivamente? Debemos ser cuidadosos, porque la gente usa la palabra "derecho" *[right]* en muchos sentidos diferentes. Hablamos de la política agrícola "correcta" *[right]*, por ejemplo, o del enfoque "correcto" del calentamiento global. Los políticos suelen decir que la gente tiene "derecho" a algo —una política inmigratoria más restrictiva, por ejemplo— cuando solo quieren decir que el público quiere esa política o que, en opinión de ellos mismos, los políticos, el público estaría mejor con ella. A veces, empero, la gente utiliza la idea de derecho político de una manera más fuerte y discriminada: para afirmar que algunos intereses de determinadas personas son tan importantes que es menester protegerlos aun de las políticas que, en efecto, harían que la gente en su conjunto estuviera mejor.[1]

Si recogemos esa idea, podríamos decir que los derechos políticos son cartas de triunfo sobre lo que en otros aspectos son justificaciones adecuadas de la acción política.[2] Normalmente, una política se justifica si, por ejemplo, su efecto es aumentar la seguridad de la comunidad al reducir los delitos violentos: esa es una buena justificación basada en todas las consideraciones para incrementar los impuestos y pagar más policía. Pero una mayor seguridad no es una justificación adecuada para prohibir los discursos impopulares en las esquinas o encerrar por tiempo indefinido a sospechosos de terrorismo sin revisión judicial de las acusaciones que pesan sobre ellos. Estas últimas políticas violan los derechos políticos: el derecho a la libre expresión y a no ser castigado sin un juicio justo. Este sentido de los derechos como carta de triunfo es el equivalente político del sentido más conocido que se da a la idea en la moral personal. Tal vez yo diga: "Sé que usted podría hacer más bien a más personas si rompiera la promesa que me hizo. Pero tengo, no obstante, derecho a que la mantenga".

Este capítulo estudia los derechos políticos entendidos como cartas de triunfo. En consecuencia, solo trata parte de la moral política; ignora la cuestión mucho más amplia de las buenas razones que, en general, tiene una comunidad política para ejercer su poder coactivo de una manera y no de otra. Decimos que el gobierno debería negociar tratados de comercio porque son buenos para el balance comercial de Estados Unidos, o que debería subvencionar a los productores agrícolas porque eso implicaría una mejora de la economía en su conjunto, o que debería abolir la pena capital porque su uso degrada a nuestra sociedad. Afirmaciones como estas son en muchos casos versiones informales de un argumento utilitario basado en la compensación. Admitimos que un nuevo aeropuerto empeorará la vida de quienes residen en las cercanías, pero aun así insistimos en que su construcción es de interés general porque la cantidad de personas a quienes beneficiará directa e indirectamente es mucho más grande. Pero no todas las afirmaciones sobre el interés general apelan a un argumento utilitario. Cabría pensar, por ejemplo, que, aun cuando la pena capital disminuya los homicidios y contribuya con ello a una ganancia neta de felicidad, sigue siendo injustificada porque la lacra moral que los asesinatos oficiales imponen a la comunidad supera el sufrimiento causado por un pequeño aumento de esos crímenes.

No examinaré ninguna de estas variadas justificaciones de la acción política, pero es importante tener presentes su amplitud y diversidad cuando nos preguntamos lo siguiente. ¿Qué intereses de ciertos individuos podrían ser tan importantes como para triunfar sobre casi todas esas otras y variadas justificaciones? Para los utilitaristas y otros consecuencialistas que creen que la justicia es necesariamente un asunto de agregación —de mejora del bienestar global de la comunidad en su conjunto— la respuesta correcta es: ninguno. Sin embargo, hemos rechazado esa tesis agregativa, de modo que para nosotros la cuestión está abierta. ¿Hay individuos cuyos intereses particulares sean tan importantes que deba permitírseles triunfar sobre el bienestar general o cualquier otra justificación basada en todas las consideraciones? Si es así, ¿cuáles son esos intereses, y por qué? De hecho, ya hemos comenzado a dar respuesta a estas cruciales preguntas. Lo hicimos en el capítulo anterior, cuando discutimos la legitimidad política y las profundas conexiones entre esa idea central y los dos principios de la dignidad humana que juzgamos fundamentales para la ética y la moral.

Resumo las conclusiones de esa discusión. Una comunidad política no tiene poder moral para crear e imponer obligaciones a sus miembros a menos que los trate con igual consideración y respeto; es decir, a menos que sus políticas traten el destino de cada uno de ellos como de igual importancia que los demás y respeten sus responsabilidades individuales por su propia vida. Ese principio de legitimidad es la fuente más abstracta de los derechos políticos. Los gobiernos no tienen autoridad moral para coaccionar a nadie, ni siquiera para mejorar los beneficios sociales, el bienestar o la bondad de la comunidad en su conjunto, a no ser que respeten esas dos exigencias en cada una de las personas. Los principios de la dignidad enuncian, por lo tanto, derechos políticos muy abstractos: estos triunfan sobre las

políticas colectivas gubernamentales. Nos formamos esta hipótesis: todos los derechos políticos son derivados de ese derecho fundamental. Establecemos y defendemos derechos específicos al preguntar, con mucho más detalle, qué exige la igualdad de consideración y respeto.

Esa hipótesis explica la importancia capital que tienen en la teoría política contemporánea ciertos conceptos interpretativos, entre ellos los de igualdad y libertad. En las democracias maduras casi todos reconocen, como una tesis abstracta, que el gobierno debe tratar a sus gobernados con igual consideración y permitirles las libertades que necesitan a fin de definir una vida exitosa para sí mismos. Discrepamos, sin embargo, en cuanto a cuáles son los derechos más concretos que se deducen de esos derechos abstractos. Discrepamos, por ejemplo, en cuanto a si se deduce que el gobierno debe bregar por hacer menos desigual la riqueza de sus ciudadanos y, si la respuesta es afirmativa, hasta qué punto debe procurar que dicha riqueza sea absolutamente igual para todos. También discrepamos a la hora de determinar en qué medida y de qué manera puede el gobierno limitar la libertad de acción de sus ciudadanos sin contradecir el reconocimiento de la responsabilidad que estos tienen por su vida; discrepamos, por ejemplo, en cuanto a si las leyes que prohíben la pornografía o el aborto o imponen el uso de cinturones de seguridad en los autos ofenden la exigencia de dignidad humana. A través de nuestras respuestas a esas cuestiones desarrollamos una teoría sustantiva de los derechos políticos como cartas de triunfo. Por eso los derechos políticos son tan controvertidos entre distintas culturas políticas e incluso dentro de cada una de ellas.

La manera más económica de producir una teoría sustantiva de los derechos políticos consiste en construir y defender concepciones de estos conceptos interpretativos centrales. Eso es lo que intento hacer en los próximos capítulos. Apuntamos, recuérdese, a interpretar los dos principios fundamentales de la dignidad a fin de que no sea necesario ningún compromiso entre ambos y de que cada uno complemente y refuerce al otro. Así, debemos rechazar la opinión hoy popular entre los filósofos políticos en el sentido de que la libertad y la igualdad son valores en conflicto. Esperamos definirlas juntas: no solo como compatibles, sino en su entrelazamiento.

Derechos políticos y derechos legales

Los derechos legales deben distinguirse de otros derechos políticos, si bien la distinción es menos fácil de trazar de lo que suponen muchos teóricos del derecho. Examino los primeros y la distinción entre ellos y los segundos en el capítulo XIX. Por ahora, podemos tomar un ejemplo convencional como paradigma de los derechos legales: un derecho promulgado por el cuerpo legislativo de un gobierno legítimo y que se hace cumplir a pedido de ciudadanos particulares por medio de las decisiones, de ser necesarias, de una institución adjudicativa,

como un tribunal. Un derecho legal puede estar destinado a hacer efectivo un derecho político preexistente: una ley general que prohíbe a las escuelas públicas excluir a los alumnos miembros de una raza minoritaria, por ejemplo. Algunas comunidades políticas otorgan una jerarquía especial a ciertos derechos legales de esa índole: los convierten en derechos constitucionales que, de ser derogables, no pueden serlo por medio de los procesos legislativos ordinarios sino únicamente por un proceso especial que exige una aprobación popular extraordinaria. La Constitución de Estados Unidos, por ejemplo, prohíbe al gobierno sancionar ley alguna que niegue la libertad de religión. Las constituciones de algunos Estados, entre ellos Sudáfrica, imponen al gobierno el deber de proveer a todos los ciudadanos un nivel determinado de atención médica.

Pero ninguna nación convierte todos los derechos políticos en derechos constitucionales y ni siquiera en derechos legales ordinarios. Los estadounidenses tienen un derecho político a una atención médica o un seguro de salud adecuados, pero durante muchas décadas —hasta 2010— no tenían un derecho legal propiamente dicho a ninguno de los dos. Su gobierno había fracasado en el deber que tenía con ellos al no transformar su derecho político en derechos legales. Por otra parte, todas las naciones crean derechos legales que no están destinados a coincidir con derechos políticos preexistentes. Una ley que otorgue a los productores agrícolas un subsidio por no cultivar maíz, por ejemplo, crea un derecho legal que no coincide con ningún derecho político previo. No obstante, ese derecho legal es en sí mismo un derecho político con el poder de una carta de triunfo: un tribunal debe ordenar al gobierno pagar un subsidio estipulado por la ley incluso si, por alguna razón, excluir del beneficio a un productor en particular redunde en el interés general.

DERECHOS HUMANOS

¿Qué son?

Los derechos humanos han tenido buena prensa desde la Segunda Guerra Mundial. Se han firmado decenas de convenciones y tratados en la materia, entre ellos la Declaración Universal de Derechos Humanos emitida por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, la Convención Europea de Derechos Humanos y la Declaración de Derechos Humanos de El Cairo. Se han publicado cientos de libros, monografías y estudios sobre el tema. Algunas personas e instituciones utilizan la expresión en forma casual y hasta hiperbólica. En campaña, los candidatos hablan de un derecho humano cuando quieren decir que alguna meta política —alguna manera de mejorar el mundo— es de particular importancia o urgencia. Anuncian, por ejemplo, que es un derecho humano que no se construyan plantas nucleares, no se modifiquen genéticamente los alimentos o los trabajadores tengan un período establecido de

vacaciones anuales. Por mi parte, uso la expresión de una manera más fuerte que concuerda con el sentido fuerte de un derecho político: designar una carta de triunfo.

Pero ¿cómo distinguiremos entonces los derechos humanos de otros derechos políticos que también funcionan como cartas de triunfo? Parece ampliamente aceptado que no todos los derechos políticos son derechos humanos. Personas que aceptan que el gobierno debe mostrar una igual consideración por todos sus gobernados discrepan en cuanto al sistema económico requerido para ello. ¿Un mercado libre y sin trabas? ¿El socialismo? ¿La redistribución en función de algún estándar o meta? ¿Qué estándar o meta? Cada uno por su lado, igualitaristas, libertarios y utilitaristas sostienen que su opinión es indispensable para una libertad e igualdad genuinas. Pero casi ninguno de ellos sugeriría que las muchas naciones que discrepan de su opinión son culpables de violaciones a los derechos humanos: los libertarios argumentan que los impuestos son un robo, pero pocos afirman que es la violación de un derecho humano. ¿Por qué no? Existe la difundida idea de que los derechos humanos son especiales y, de acuerdo con la mayoría de los comentaristas y con la práctica política, más importantes y fundamentales. ¿En qué aspecto?

En primera instancia, esta es solo una pregunta clasificatoria. Demanda un estándar que un derecho tenga que cumplir para ser considerado como un derecho humano, aunque no hace falta que proporcione y ni siquiera que señale una pauta adecuada para determinar cuáles son los derechos que lo cumplen. Sin embargo, como ha destacado Charles Beitz, nuestra clasificación no puede ser arbitraria.[3] Debe proceder de una interpretación de lo que Beitz llama la práctica "discursiva" de los derechos humanos que hoy incluye afirmaciones hechas en los tratados y otros documentos internacionales y por funcionarios políticos, asociaciones internacionales de Estados, cuerpos judiciales, organizaciones no gubernamentales y disertantes académicos. Nuestra clasificación debe ajustarse a esa práctica de la manera más adecuada para que nuestro examen sea pertinente a ella, aunque no debería prejuzgar si los derechos específicos ampliamente reconocidos en la práctica tienen que ser, en los hechos, aceptados como derechos humanos.

Varios autores han sugerido la siguiente estrategia clasificatoria.[4] Los derechos humanos son aquellos que no solo triunfan sobre los objetivos nacionales sino también sobre la soberanía nacional entendida de una manera específica. (A menudo esta recibe el nombre de concepción westfaliana de la soberanía porque tuvo un papel destacado en la comprensión del sistema de Estados nación forjado por los tratados de Westfalia.) Conforme a esa concepción, una nación o grupo de naciones no debe interferir en los asuntos internos de otra. Las naciones no deben intentar, ni por el uso concreto de la fuerza, ni por la amenaza de utilizarla, ni por ninguna otra sanción, dictar las políticas de otra nación o elegir a sus gobernantes. Estos autores señalan que solo deberíamos categorizar como derechos humanos los derechos que son lo suficientemente importantes para triunfar sobre la soberanía nacional tal como la entiende esa concepción. Si quienes reivindican su autoridad sobre cualquier territorio violan estos

derechos humanos de las personas bajo su mando, otras naciones tienen permitido intentar poner fin a su accionar por medios que en otras circunstancias no serían permisibles: sanciones económicas e incluso una invasión militar.

Si aceptáramos esa clasificación y su consecuencia, tendríamos que decidir entonces, sobre la base de otros fundamentos, qué derechos políticos son lo bastante importantes para justificar las sanciones. También sería necesario hacer importantes salvedades. Cualquier incursión militar o grave sanción económica propuestas tendrían que cumplir otros dos tests. Primero, la organización o Estado que proponga la sanción debe estar autorizado a hacerlo según el derecho internacional. Muchos abogados especializados en este derecho creen que hay una sola institución internacional que puede autorizar esa medida: el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas; otros discrepan. La segunda condición es de igual importancia: debe esperarse razonablemente que cualquiera de esas sanciones sea significativamente más beneficiosa que perjudicial. Aun cuando la invasión de Iraq de 2003, encabezada por Estados Unidos, hubiera contado con la aquiescencia del derecho internacional, habría omitido cumplir, pese a ello, esta segunda estipulación.

Aun así, incluso cuando tomamos debida nota de estas condiciones adicionales, la idea de las cartas de triunfo que se imponen a la soberanía parece poner un listón demasiado alto. Las convenciones de derechos humanos describen como tales una diversidad de derechos que no justificarían siquiera sanciones económicas, y ni hablar de intervenciones militares. La Declaración Universal de Derechos Humanos enumera en este carácter los derechos a la educación, a una vivienda y una atención médica adecuadas, al matrimonio, a una compensación apropiada por el trabajo, a la igual paga por igual trabajo y a la presunción de inocencia en los juicios penales. Un protocolo de la Convención Europea de Derechos Humanos prohíbe la pena capital. Sería incorrecto, empero, que la comunidad de naciones, aun con la autorización del Consejo de Seguridad y con buenas probabilidades de ganar, entrara a tambor batiente a cualquier país para establecer un salario igual para las mujeres o escuelas primarias más adecuadas o invadiera Florida para clausurar sus cámaras de gas o promulgar el matrimonio homosexual allí. Las sanciones económicas o militares que infligen inevitablemente un gran sufrimiento —casi siempre a los integrantes más vulnerables del estado en cuestión— solo se justifican para detener actos verdaderamente bárbaros: asesinatos masivos, encarcelamiento o tortura de opositores políticos o una discriminación generalizada y salvaje.

Si el lector se siente atraído por la clasificación de las cartas de triunfo que se imponen a la soberanía, quizá responda a esa objeción haciendo notar que las convenciones de derechos humanos han inflado en gran medida la categoría que engloba estos últimos: que en ella solo deberían incluirse los derechos cuya violación sea en verdad un acto de barbarie, mientras que los restantes tendrían que rebajarse a alguna categoría diferente. Sin embargo, al parecer sería una lástima hacerlo, dado que para los activistas y las organizaciones políticas

internacionales, y sobre todo para los tribunales nacionales e internacionales que elaboran el derecho consuetudinario internacional, se ha demostrado valiosa la consideración de que la gran variedad de derechos designados en esos documentos tiene el tipo de autoridad universal sugerida por la idea de derechos humanos. Si redujéramos la categoría, tendríamos que inventar otra para los derechos merecedores de reconocimiento y aplicación en esos otros contextos. Sería mejor, en consecuencia, utilizar una clasificación más abarcativa; esto no nos exige reconocer todos los derechos detallados en las convenciones más extravagantes, pero debería al menos explicar por qué naciones y grupos se han visto tentados de incluirlos.

Otros autores han tomado un camino diferente para deslindar los derechos humanos de otros derechos políticos: se concentran no en la fuerza de los primeros para autorizar sanciones, sino en su contenido sustantivo. Buscan fórmulas que muestren por qué los derechos humanos tienen, en algún aspecto, una importancia particular entre los derechos políticos. Sin embargo, esas fórmulas se han demostrado elusivas, por la dificultad evidente con que se tropieza al plantear una distinción de esa naturaleza. Todos los derechos políticos son particularmente importantes. Si creo que un Estado niega la igual consideración, según la concepción correcta de esta exigencia, porque no destina a sus pobres una proporción suficiente del resultado económico de las transacciones de los mercados libres, creo que niega a algunas personas la vida que estas tienen derecho a vivir. Condena a algunas de ellas a una pobreza injusta. ¿Qué podría ser más fundamental o importante que eso? ¿Cómo podríamos señalar, al deslindar los derechos humanos, un nivel más fundamental de respaldo que lo exigido por la dignidad de la gente? Como lo sugiere esta pregunta, los intentos académicos de definir algún nivel más fundamental y más rigurosamente necesario se han demostrado arbitrarios.[5]

Sugiero una estrategia diferente, basada en la distinción que presenté en nuestra discusión de la legitimidad en el capítulo XIV. No nos ponemos de acuerdo, ni entre naciones ni entre nosotros mismos, sobre los derechos políticos que tiene la gente. No nos ponemos de acuerdo, como señalamos unas páginas atrás, sobre el sistema económico que requiere la concepción correcta del igual respeto. Tampoco nos ponemos de acuerdo sobre lo que debe considerarse el respeto debido por la responsabilidad ética individual de la gente: algunas naciones hacen de una religión determinada la religión oficial del Estado, mientras que otras, incluido Estados Unidos, juzgan anticonstitucional el establecimiento de una religión oficial. Tampoco nos ponemos de acuerdo sobre los derechos políticos en otros e innumerables aspectos. En consecuencia, debemos insistir en que si bien las personas tienen el derecho político a la igualdad de consideración y respeto según la concepción correcta, tienen otro derecho que es más fundamental por ser más abstracto. Tienen el derecho a ser tratadas con la actitud que estos debates presuponen y reflejan: a ser tratadas *como* seres humanos cuya dignidad es de importancia fundamental.

Ese derecho más abstracto —el derecho a una actitud— es el derecho humano básico. El

gobierno tal vez lo respete aun cuando no logre forjarse una comprensión correcta de derechos políticos más concretos: aun cuando su estructura impositiva sea, como creemos, injusta. Distinguimos y desplegamos ese derecho humano básico por medio de la cuestión interpretativa descripta en nuestro examen de la legitimidad. Preguntamos: ¿pueden las leyes y políticas de una comunidad política específica ser sensatamente interpretadas como un intento, incluso si en definitiva es fallido, de respetar la dignidad de quienes están bajo su autoridad? ¿O deben al menos algunas de sus leyes y políticas entenderse como un rechazo de esas responsabilidades, sea con respecto a sus integrantes en general o algún grupo de ellos? Estas últimas leyes o políticas violan un derecho humano.

Esa distinción entre derechos humanos y otros derechos políticos es de gran importancia práctica y significación teórica. Es la distinción entre error y desprecio. El test, lo destaco, es interpretativo; no puede satisfacerse simplemente con un pronunciamiento de buena fe de una nación. Solo se satisface cuando el comportamiento general de un gobierno puede defenderse conforme a una concepción inteligible, aunque sea poco convincente, de lo que requieren nuestros dos principios de la dignidad. Naciones y abogados discreparán, por supuesto, acerca de cómo y cuándo debe trazarse esa línea. Pero algunos juicios —los que coinciden con el consenso mundial en relación con los derechos humanos más básicos— serán obvios.[6] Nada podría ser una violación más palmaria del primer principio de la dignidad que los actos que hacen alarde de un prejuicio descarado: los supuestos acerca de la presunta superioridad de una casta sobre otra, de los creyentes sobre los infieles, de los arios sobre los semitas o de los blancos sobre los negros. Estas son las actitudes más horrorosamente evidentes en el genocidio. En ocasiones el desprecio es más personal: quienes están en el poder a veces humillan, violan o torturan a sus víctimas con el mero fin de demostrar su menosprecio o, lo que viene a ser lo mismo, por diversión. Ninguna nación que suponga que algunas personas son de inferior estirpe o que condone la humillación y la tortura por diversión puede afirmar adherir a una concepción inteligible de la dignidad humana.

Ahora echemos un rápido vistazo al segundo principio: el de que los individuos tienen la responsabilidad personal de definir el éxito en su vida. Ese principio respalda los derechos liberales tradicionales de libertad de expresión, conciencia, actividad política y religión, incluidos en la mayoría de los documentos sobre los derechos humanos. Diferentes naciones y culturas adoptan diferentes puntos de vista sobre el modo de definir y proteger esos derechos en sus pormenores. Las sociedades también difieren acerca de lo que podríamos llamar paternalismo superficial. La mayoría de nosotros pensamos que la educación obligatoria hasta el final de la adolescencia y el uso obligatorio de cinturones de seguridad son formas permisibles de paternalismo, porque la primera, en vez de disminuir, acrecienta sin reservas la capacidad de la persona de hacerse cargo de su propia vida, mientras que el segundo ayuda a la gente a conseguir lo que realmente quiere a pesar de momentos de declarada debilidad. Algunas sociedades ceden a un paternalismo más serio, pero no violan los derechos humanos a

menos que ese nivel de interferencia no pueda entenderse verosímilmente de una de estas maneras. Diferentes culturas políticas, podríamos decir, adoptan diferentes puntos de vista sobre cómo debe protegerse la responsabilidad personal de los individuos.

Pero, reiterémoslo, algunos actos gubernamentales no manifiestan un esfuerzo de buena fe por definir e imponer esa responsabilidad, sino más bien una negación completa de la responsabilidad personal. Los gobiernos que prohíben el ejercicio de todas las religiones salvo la designada por ellos, o que castigan la herejía o la blasfemia, o que niegan en principio el derecho a la libertad de expresión o de prensa, violan por esa razón los derechos humanos. Lo mismo hacen los gobiernos que intimidan, matan o torturan a personas porque odian o temen sus opiniones políticas. Desde hace mucho se considera que el derecho a no ser torturado es el derecho humano paradigmático, el primero en la lista de todo el mundo. El ofrecimiento de incentivos como una sentencia reducida a un delincuente acusado a cambio de información, por objetable que pueda parecer en otros terrenos, deja intacta la aptitud del preso de ponderar costos y consecuencias. Como dije en el capítulo x, el objeto de la tortura es suprimir esa facultad, reducir a su víctima a la condición de un animal para el que ya no es posible ninguna decisión. Ese es el insulto más profundo a su dignidad tal como la conciben nuestros dos principios. Es la más profunda afrenta a sus derechos humanos.

La alegación en favor de otros derechos humanos sobre la base de este test es igualmente convincente. El respeto por la importancia de cualquier vida prohíbe dañar (no hablamos de la incapacidad de ayudar) a algunas personas en beneficio de otras. En consecuencia, estamos frente a una violación a los derechos humanos cuando se castiga de manera deliberada a personas que no han cometido ningún delito, aun cuando se lo haga con el presunto fin de promover el bien general; también es lisa y llanamente incompatible con los derechos humanos el castigo que se aparta de los procedimientos razonablemente bien calculados para proteger a los inocentes. Puede polemizarse en torno de qué forma de juicio, sometido a qué procedimientos y salvaguardias, es necesaria, pero no se discute la necesidad de alguna forma de juicio, por lo cual el encarcelamiento sin proceso previo implica la violación de un derecho humano. Algunas formas de paternalismo son al menos posiblemente compatibles con la responsabilidad personal, como ya he dicho. Pero en nuestra época, las leyes que prohíben a las mujeres tener propiedades, una profesión o poder político no pueden conciliarse con la responsabilidad que ellas tienen por su propio destino. Estos son casos claros e indiscutibles. Algunos actos de las características mencionadas pueden ser lo bastante graves para requerir una intervención económica formal y, si son una muestra de barbarie, incluso una intervención militar, siempre que se cumplan las dos condiciones cruciales que describí antes. En casos menos graves y controvertidos, el foro apropiado de aplicación no es un campo de batalla económica o militar sino las cámaras de las cortes y tribunales internacionales que se basan en tratados, el derecho internacional o una presión internacional más informal para garantizar el acatamiento.

Esta comprensión de los derechos humanos contribuye a explicar el carácter abstracto de los tratados y documentos en esa materia que mencioné antes. El preámbulo de la Declaración Universal comienza con una referencia a la "dignidad intrínseca […] de todos los miembros de la familia humana", y muchos de los derechos que especifica no parecen sino reformular esa idea absolutamente abstracta. Aun las disposiciones relativamente concretas —sobre educación, trabajo e igual paga, por ejemplo— requieren una interpretación apuntada a limitar su alcance antes de poder ser aplicables en la práctica. Deberíamos entender esas disposiciones, y otras comparables en otros tratados y documentos, no como intentos de definir los derechos humanos en detalle, sino más bien como instrucciones dirigidas a áreas sensibles en las que las prácticas de una nación bien podrían revelar la actitud inaceptable que viola el derecho humano básico. Sugieren cuestiones interpretativas. ¿El historial de una nación en materia de regulación de la expresión política o el periodismo, su prestación de atención médica o educación pública, o su política económica general muestran un intento de buena fe de respetar la dignidad que se requiere en el preámbulo de la Declaración? ¿O muestran más bien indiferencia o desprecio por esa dignidad? En este último caso, la Declaración afirma que la nación en cuestión ha violado un derecho humano. Según esta concepción, los tratados y convenciones de derechos humanos plantean preguntas que esperan respuestas interpretativas.

Nuestra concepción también es útil para responder a una pregunta conocida de la teoría de los derechos humanos. ¿Son estos verdaderamente universales? ¿O cualquier enumeración que se haga de ellos será solo localista? ¿Dependen los derechos humanos de rasgos de la cultura o la historia locales que las declaraciones universales ignoran? ¿O hay al menos algunos de ellos que sean independientes de tales circunstancias? A cada una de estas preguntas damos la misma respuesta: sí y no. Por su naturaleza, el juicio interpretativo debe ser sensible a condiciones económicas y perfiles e historias políticas y culturales diferentes. Debe ser sensible a esas diferencias porque estas influyen directamente en la determinación de cuál de las interpretaciones disponibles —un esfuerzo por dar realidad a la igualdad de consideración y respeto o la indiferencia hacia estos ideales— es, tomando todo en consideración, más exacta. Una política sanitaria o educativa que represente un esfuerzo de buena fe en un país pobre sería una muestra de desprecio en uno rico. Pero el estándar abstracto —el entendimiento básico de que la dignidad exige igual consideración por el destino de todos y pleno respeto por la responsabilidad personal—, en sí mismo, no es relativo. Es genuinamente universal.

No quiero decir que ese estándar abstracto cuente o haya contado con la adhesión universal. Al contrario, es evidente que no cuenta ni ha contado con ella. Pero si creemos aunque sea mínimamente en los derechos humanos —y, para el caso, en cualquier otro derecho —, debemos tomar una posición sobre la verdadera base de tales derechos. Mi concepción de la dignidad humana tal vez sea defectuosa. Usted debe juzgar por sí mismo y, de ser necesario,

corregir mi explicación. Pero salvo que lo tiente un escepticismo general en lo referido a los derechos humanos y políticos, debe encontrar un fundamento para ellos en alguna formulación de ese tipo, y adherir a esta no porque advierta que está inmersa en alguna cultura o es compartida por todas o casi todas las naciones, sino porque usted la cree verdadera. Debe hacer que las aplicaciones de su premisa básica sean sensibles a una diversidad de circunstancias que varían según las distintas regiones y naciones. Pero, en definitiva, sus juicios deben fundarse en algo que no sea relativo: su juicio sobre las condiciones de la dignidad humana y las amenazas que el poder coactivo representa para esta.

Tal vez le preocupe la posibilidad de que la afirmación de una verdad absoluta como base de una teoría de los derechos humanos sea arrogante e impolítica. Un crítico califica de "teológica o dogmática" mi descripción de la dignidad y sostiene que, como diferentes culturas adhieren a diferentes valores, es incorrecto fundar una teoría de los derechos humanos en una sola de ellas.[7] Pero debemos hacerlo: no preferir una cultura a otra, sino preferir la verdad tal como la juzgamos. No tenemos alternativa. Si procedemos de alguna otra manera —si buscamos, por ejemplo, algún denominador común entre culturas—, aún necesitaremos una justificación para la elección de esa estrategia, y es preciso que esa justificación aspire no a la popularidad sino a la verdad. Una estrategia que sea ecuménica de arriba abajo es una profunda confusión lógica.

No hay duda de que debemos tomar el pluralismo en cuenta al decidir en qué descripción de los derechos humanos podría coincidirse en los tratados, para aplicarla luego en la práctica. Quizás —aunque esto dista de ser obvio— sería prudente, como táctica, no destacar los fundamentos de principios de nuestros puntos de vista cuando sabemos que otros los rechazarán. Pero necesitamos saber qué creemos nosotros mismos en materia de derechos humanos antes de empezar a negociar o persuadir. De lo contrario, no podemos tener ningún objetivo apropiado en vista.

Derechos humanos y religión

Nuestras dificultades prácticas y diplomáticas han sido inútilmente magnificadas, sin embargo, porque muchas personas, tanto en Europa como en Estados Unidos, insisten en conectar los derechos humanos con alguna tradición religiosa. Si destacamos que los derechos humanos tienen en última instancia un origen y un fundamento religiosos, nuestra apelación a esos derechos indignará a las personas cuyas tradiciones y convicciones religiosas son muy diferentes de las nuestras, sobre todo aquellas que creen que su religión impone los actos mismos que nosotros denunciamos y tratamos de castigar. Si hacemos hincapié en que los derechos humanos se apoyan en la religión, también enfrentamos una paradoja en nuestros propios valores. Creemos que la tolerancia religiosa se cuenta entre los derechos humanos

más básicos y, por tanto, pensamos que obligar a la gente a adoptar doctrinas y prácticas religiosas que no acepta es una violación de sus derechos. Pero ¿no es exactamente eso lo que hacemos cuando nuestros ejércitos invasores marchan bajo una enseña de retórica religiosa?

La idea que provoca esas dificultades —la de que los derechos humanos tienen un fundamento religioso— es muy antigua. En general se piensa que estos derechos proceden de los derechos naturales; de estos últimos se suponía a su vez que eran vástagos del derecho natural, que, al menos en la tradición expositiva central de esta idea, se interpretaba como derecho divino. Thomas Jefferson bien puede haber sido ateo —los historiadores polemizan sobre esta cuestión—, pero no hacía sino transmitir ideas recibidas y la retórica común cuando declaraba evidente por sí mismo que el ser humano es "dotado por su Creador de derechos inalienables a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". El expresidente George W. Bush anunciaba con frecuencia que "la libertad es un don de Dios a todos", como si nuestra libertad fuera un acto de caridad divina. El origen religioso de los derechos humanos es aún más manifiesto en los países islámicos. El artículo 24 de la Declaración de Derechos Humanos de El Cairo, de 1990, enuncia por ejemplo que "todos los derechos y libertades mencionados en esta declaración están sujetos a la *sharía* islámica", y el artículo 25 agrega: "La *sharía* islámica es la única fuente para la interpretación o explicación de cada artículo de esta declaración".

De hecho, sin embargo, ninguna autoridad divina puede proporcionar un fundamento a los derechos humanos básicos. Al contrario, la lógica del argumento va en el otro sentido: debemos suponer la existencia independiente y lógicamente previa de los derechos humanos a fin de aceptar la idea de la autoridad moral divina. Al hacer esta afirmación, tal vez radical, no supongo ninguna concepción específica sobre la existencia o el carácter de un dios o dioses. No baso en el ateísmo ni en ninguna otra forma de escepticismo mi rechazo de la autoridad divina infundada. De hecho, y a los fines de este capítulo, supondré que un único dios antropomórfico, tal como lo conciben las religiones monoteístas tradicionales, ha existido y existirá eternamente; que ese dios ha creado el universo y todas las formas de vida existentes en él; que ha creado, en particular, a los seres humanos a su propia imagen; que es, por otra parte, un creador y destructor todopoderoso, y que es omnisciente y omniprevisor. Sé que muchas personas que se consideran religiosas no aceptan esta visión tradicional. Expresan su fe de otra manera y, en mi opinión, más misteriosamente: en las declaraciones que mencioné en el capítulo IX, en el sentido de que el universo contiene una fuerza superior o alberga algo más grande que nosotros, o cuando dicen que solo podemos vislumbrar la naturaleza divina a través de un espejo, oscuramente, y, por ende, no debemos suponer un dios antropomórfico del que seamos una imagen. Pero me resultará más fácil expresar el argumento que pretendo exponer si supongo una cosmología sobrenatural más tradicional.

En esa tosca descripción de un dios no he dicho nada sobre la bondad o la moral. He supuesto que un dios es un creador todopoderoso, pero eso no significa decir —ni negar— que

sea bueno. O que tenga autoridad moral, con lo cual me refiero a que sus mandamientos impongan genuinas obligaciones morales. Está claro que las religiones abrahámicas atribuyen a su dios virtud y autoridad morales, así como omnipotencia y omnisciencia, pero mi intención es separar esos dos componentes de una visión religiosa global. De ordinario, las religiones tienen dos partes: la cosmológica y la evaluativa. Primero, responden a la pregunta de qué hay y por qué. ¿Cómo llegaron a existir el mundo y sus partes, incluida la vida en general y la vida humana en particular? ¿Qué o quién determina cómo marchará el mundo? ¿Existe el alma? Si existe, ¿qué pasa con ella después de la muerte? Segundo, las religiones también responden —pero por separado— a la pregunta de qué es lo que debería haber y por qué. ¿Qué es correcto y qué es incorrecto? ¿Qué es importante y qué no lo es? ¿Qué debo hacer con mi vida? ¿Cuándo debo sacrificarla, por ejemplo? ¿Cómo debo tratar a otras personas? ¿Cuándo, si acaso, puedo o debería matar?

Muchos teólogos y algunos filósofos juzgan ilegítima esta distinción entre dos partes de una religión. Creen que la bondad es una cualidad intrínseca de un dios, de modo que es imposible imaginar su extraordinario poder sin imaginar también su bondad. En rigor, algunas versiones del todavía robusto argumento teológico sobre la existencia de un dios incluyen la bondad como un atributo necesario. Pero la concepción que los antiguos griegos se hacían de los dioses era muy diferente; esto muestra al menos la posibilidad conceptual de separar la omnipotencia de la bondad, y eso es todo lo que supongo. Por otra parte, y para reiterarlo, no niego que el dios que supongo, la criatura todopoderosa y omnisciente que ha creado todo, sea realmente bueno y que sus mandamientos tengan, en efecto, autoridad moral. Solo pregunto cuál es la fuente de esa bondad y esa autoridad moral.

El principio de Hume sostiene que esos atributos morales no pueden deducirse directamente de la omnipotencia y la omnisciencia de un dios: no podemos derivar un “debe” de un “es”. Podemos sensatamente declarar que un dios es bueno y que sus mandatos deben obedecerse solo si aceptamos alguna premisa antecedente adicional sobre el valor en la cual nos apoyamos. Tal vez supongamos que un dios creó el universo y también a nosotros mismos. Tal vez supongamos que emitió mandatos como los de los diez mandamientos. Pero de esos meros hechos no podemos inferir que tenemos alguna razón moral para obedecer esos mandatos o que estos llevarán a un estado de cosas moralmente bueno o, en rigor, deseable en otros aspectos. Necesitamos una premisa adicional para extraer del poder y el conocimiento de Dios su autoridad moral. Consideremos la analogía con los gobiernos. Los gobernantes terrenales solo son legítimos si cumplen con ciertos principios procedimentales y sustantivos de legitimidad. Esa exigencia filosófica es válida tanto para la autoridad divina como para la autoridad mundana.

Estoy tomando partido en una antigua controversia teológica.[8] ¿Un dios es bueno porque obedece leyes morales, o ciertas leyes solo son morales porque un dios las ha ordenado? En ocasiones, este interrogante se presenta como un dilema. Si un dios está limitado por leyes

morales, no es todopoderoso, porque no puede modificar lo que en definitiva es correcto o es incorrecto, es bueno o malo. Por otro lado, si sus órdenes crean la moral, solo es bueno en un sentido trivial y tautológico. El dilema es falso: la proposición de que el poder de alguien es menor de lo que podría ser porque ese alguien no puede convertir lo malo en bueno no es sino otra manera de transgredir el principio de Hume. Ningún ejercicio del poder creativo, por grande que sea, puede modificar la verdad moral fundamental. De modo que la conocida idea de que un dios es la fuente última de la moral es confusa: los viejos eclesiásticos que decían que su bondad refleja alguna ley o verdad moral independiente le sacaban el mejor jugo al argumento.

De eso no se deduce, desde luego, que un dios no pueda tener autoridad moral: que no pueda, por medio de sus mandatos, crear deberes morales genuinos. Los parlamentos no tienen autoridad moral a menos que actúen de conformidad con los principios fundamentales de la moral política, pero pueden, no obstante, crear nuevas obligaciones morales cuando lo hacen. Yo tengo el deber moral de pagar un porcentaje determinado de impuestos solo porque un parlamento ha declarado que así debo hacerlo. En consecuencia, el hecho de que un dios no tenga una autoridad moral automática no refuta la afirmación de que es responsable por los derechos humanos. Estos derechos acaso solo sean moralmente imperativos porque un dios nos ha ordenado respetarlos. De ser así, empero, se debe a que algún principio más básico ha dotado al dios de autoridad moral para crear nuevos derechos morales. ¿Cuál podría ser ese principio más básico?

El dios que estoy imaginando, poseedor de ilimitadas capacidades creativas y destructivas, disfruta del poder del palo y la zanahoria sobre todos los seres humanos. Puede enviar una epidemia de sida a Greenwich Village para castigar a los homosexuales o disponer que un batallón de vírgenes se ponga en el cielo al servicio de los asesinos suicidas. Muchas personas atribuyen la autoridad moral de su dios a estos poderes de castigo y recompensa. Pero las amenazas y los sobornos no proporcionan legitimidad. Para otros, la autoridad moral de su dios reside en el hecho de que ellos mismos son su creación.[9] Existe la extendida opinión de que quien ha creado algo —un escultor que pone su esfuerzo en un bloque de mármol— es dueño de su creación y, por lo tanto, tiene autoridad moral, aunque sin duda limitada, sobre lo que sucede con ella. Pero los bloques de mármol no tienen el deber moral de obedecer a su creador, y las personas, de todos modos, no son bloques de mármol. Los hijos sí tienen deberes para con sus padres, y entre ellos se cuenta, si bien solo por cierto tiempo, la obligación limitada de hacer lo que estos últimos indican. Pero esa autoridad, en la medida en que incluye la facultad de crear una obligación moral —la de participar en algún proyecto familiar conjunto, por ejemplo—, depende de una multitud de prácticas y nociones sociales del tipo que revisamos en el capítulo anterior. Sea como fuere, la autoridad parental no emana de la mera creación: los padres adoptivos tienen la misma autoridad moral que los biológicos. Si Dios tiene la autoridad de crear nuevas obligaciones morales, debe ser como

consecuencia de algún principio que difiere de la teoría de la propiedad de John Locke.

Personas cuya religión es instintiva acaso objeten ahora que no necesitamos encontrar ningún principio que dé a un dios autoridad moral sobre nosotros. Basta con decir que su autoridad es simplemente un hecho moral que percibimos o intuimos como un acto de fe. Esto no significaría recaer en la tautología de que cualquier cosa que haga un dios es buena por definición. Podríamos admitir que su bondad es sustantiva, pero insistir aun así en que podemos percibir o intuir su autoridad moral directamente, como un hecho moral en bruto, así como mucha gente insiste en que percibe o intuye su existencia y su poder como hechos en bruto. Esta afirmación pasa por alto, sin embargo, la diferencia crucial entre los dominios del hecho y del valor que a esta altura ya hemos señalado en varias oportunidades.

La existencia y los logros de un dios, si acaso hay un dios, son cuestiones de hecho, si bien hechos bastante especiales y exóticos. La autoridad moral de cualquier dios, si existe, es una cuestión de valor. Las afirmaciones de hecho pueden ser meramente verdaderas: el tipo de dios que imagino podría existir, no en virtud de ninguna ley de la naturaleza, sino como un mero hecho independiente en bruto. El mundo del valor es diferente: en él nada es meramente verdadero. Algo puede ser correcto o incorrecto solo en virtud de un principio que se ramifica en todo un terreno de la moral. No puede ser un hecho moral desnudo, un hecho que podemos intuir y nada más: que el genocidio es incorrecto o que en una sociedad rica los pobres tienen derecho a una atención médica básica. No podemos tener razón o equivocarnos con respecto a esas afirmaciones sin tener razón o equivocarnos también, y como consecuencia, con respecto a muchas otras cosas. Tal vez ignoremos los principios en virtud de los cuales un ser omnipotente y omnisciente tiene autoridad moral sobre nosotros. Pero si creemos que, en efecto, la tiene, también debemos aceptar en principio que puede construirse alguna descripción principista de esa autoridad. No hacemos así sino reiterar, en este enrarecido contexto, las lecciones de la primera parte y del capítulo VII.

Todos los argumentos en pro de la autoridad moral de un dios que hemos estado revisando hasta este punto comienzan en algún hecho que hace único al dios: su poder de imponer castigos o conceder favores, su papel como creador del universo o el poder epistémico especial de la fe religiosa. Necesitamos un argumento muy diferente: un argumento que no se concentre en la unicidad de alguna creatura sobrenatural sino en las condiciones generales de la autoridad moral, unas condiciones que sean válidas aun en contextos de poder menos exaltados. Volvemos a estar entonces de inmediato en terreno familiar. Los gobernantes políticos reivindican su autoridad moral: reivindican el poder de imponer, por medio de leyes y decretos, nuevas obligaciones morales a quienes están sujetos a su dominio. Pero no reconocemos esa autoridad moral a menos que la gobernanza de aquellos sea legítima, y no aceptamos la legitimidad del gobierno a menos que este trate con la actitud correcta a quienes, según pretende, están bajo su autoridad moral. El gobierno debe mostrar igual consideración por la importancia de su vida y permitir a cada uno de ellos hacerse responsable de su propia

existencia. Si afirmamos que un dios tiene autoridad moral sobre todos los pueblos, debemos suponer entonces una igualdad de consideración y respeto divinos por todos ellos. Una idea popular en algunas religiones, a saber, que su dios se preocupa exclusiva o principalmente por quienes adhieren a su religión o por el linaje étnico específico de sus fieles, subvierte la pretensión de esa religión con respecto a la autoridad moral del dios.

Debemos, he dicho, afirmarnos en nuestras convicciones, tanto en este caso como en cualquier otro en el ámbito del valor. Debemos insistir, con la debida cortesía y luego de una exhaustiva reflexión, en que tenemos razón. Pero no debemos apelar a nuestra religión o nuestro dios como prueba de esa afirmación. Tal vez podamos, si estamos convencidos de ello, tratar a nuestro dios como legislador moral en cuestiones menos fundamentales: elementos de nuestra ética o nuestra moral personal y hasta política. Tal vez lleguemos a pensar que una declaración del dios torna verdaderos algún ideal ético o alguna teoría sobre cómo vivir. Pero no podemos, sin caer en una circularidad anuladora, tratar a ningún dios como la fuente de la parte más fundamental de nuestra moral política: nuestras convicciones sobre la legitimidad o sobre los derechos humanos.

Mi argumento no denigra la religión, que ha sido una fuerza notable tanto para el bien como para el mal a lo largo de la historia humana. Aunque en este mismo momento el mal pueda tener un lugar más destacado en nuestra mente, fijada en el terror y la intolerancia, la historia es demasiado compleja para autorizar que esa sea la última palabra. Mi objetivo ha sido, más bien, situar en un plano diferente la alegación en favor de los derechos humanos. Cuando argumentamos por los derechos innatos de todos los seres humanos, no hace falta que nos apoyemos en nuestra propia religión y dejemos a un lado a quienes pertenecen a otras. Podemos argumentar no sobre la base de lo que nos divide sino de lo que nos une. Todos —musulmanes, judíos o católicos, ateos o fanáticos— enfrentamos el mismo desafío ineludible de vivir una vida, hacer frente a la muerte y redimir la dignidad.

Conceptos

Error de criterio

Hemos encontrado nuestros dos principios de la dignidad al final de muchos caminos de ladrillo: la ética personal, la moral personal, la legitimidad política, los derechos políticos y los derechos humanos. Ahora desplegamos aún más esos principios para explorar la igualdad y la libertad, los dos conceptos interpretativos que dominan la política y la filosofía política. Entiendo que la libertad incluye tanto la libertad negativa como la positiva y, por tanto, considero el concepto de democracia como parte de este estudio. Discrepamos acerca del verdadero significado de estos conceptos: acerca de lo que realmente son la democracia, la

igualdad política y la libertad negativa genuinas. Esos son tópicos para los tres próximos capítulos. Utilizo aquí un breve resumen anticipado —que se remonta al capítulo VIII y adelanta argumentos ulteriores de esta quinta parte— para mostrar por qué es tan importante entender que se trata de conceptos interpretativos. Se ha malgastado mucha energía con el supuesto contraproducente de que la libertad, la igualdad y la democracia son conceptos criteriales que pueden explicarse por medio de algún análisis neutral que no plantee supuestos sobre su valor o importancia. Todos estos esfuerzos han terminado en una paradoja.

Libertad

Consideremos, por ejemplo, a John Stuart Mill y su clásica descripción de la libertad: esta es la libertad, dice, de hacer lo que uno quiera. Si eso es la libertad, se deduce entonces, por supuesto, que cualquier gobierno debe recortarla constantemente; lo hace cuando prohíbe la violación o los incendios intencionales. Pero nos vemos así frente a un dilema. Es necesario criminalizar el incendio intencional y la violación, pero cuando hacemos eso, ¿no cometemos con todo un tipo especial de incorrección, el de comprometer un valor importante? Si creemos que no, entonces, como hemos definido la libertad de tal manera que esas leyes la infringen, no la valoramos realmente por sí misma ni consideramos que, como tal, es esencial para la dignidad. No hacemos sino valorar alguna otra cosa a menudo asociada a ella. Pero ¿qué es esa otra cosa? No sirve decir que solo valoramos la libertad fundamental. Debemos explicar qué hace que una libertad sea más fundamental que otra, y no podemos explicarlo si suponemos que cierta mercancía a la que damos ese nombre está más en juego cuando una libertad fundamental está en cuestión.

Supongamos, por otro lado, que insistimos en que el hecho de impedir que la gente haga lo que quiere hacer es en sí mismo un tipo especial de incorrección —es incorrecto en sí mismo impedir que algunas personas violen a otras—, aun cuando esa incorrección se justifique en general. Es preciso entonces decir por qué. Si somos utilitaristas, como lo era Mill, tal vez pensemos que cualquier restricción que cause infelicidad o frustración es nociva y, por consiguiente, una circunstancia lamentable, aun cuando sea necesaria. Pero esa estrategia no muestra que impedir que alguien haga lo que quiere sea un tipo especial de daño; se limita a ingresar cualquier infelicidad que cause en la columna de costos de un cálculo felicífico, junto con otras y muy diferentes fuentes de infelicidad, como la incapacidad del gobierno para instalar equipos de aire acondicionado en los edificios públicos. Convierte la libertad en algo nada especial.

No podemos decir que impedir una violación es un tipo especial de daño debido a que cualquier restricción a la libertad es un insulto a la dignidad. Si el argumento del capítulo XIV sobre la obligación política es correcto, un gobierno legítimo no compromete la dignidad

cuando actúa con el fin de proteger a algunos ciudadanos de la violencia de otros. Si pensáramos en efecto que toda prohibición del delito pone automáticamente en riesgo la dignidad, tendríamos que considerar que mucho de lo que el gobierno hace hoy es un grave error. Mi concejo municipal no podría impedirme legítimamente que pintara de morado mi casa georgiana. Estaría lejos de poder afirmar que esa restricción es necesaria para proteger la seguridad o la libertad de otros, de modo que sacrificaría mi dignidad a la mera estética.

Igualdad

El tratamiento de la igualdad como un concepto criterial ha sido, como mínimo, igualmente desafortunado. Ese proceder alienta la concepción desdeñosa de que la igualdad significa *lisa y llana* igualdad —todo el mundo tiene la misma riqueza a lo largo de toda su vida—, porque ninguna otra definición es plausible si consideramos que la igualdad es criterial.[10] Hoy es respetable, incluso entre los liberales, decir que la igualdad es un falso valor porque lo importante no es que la gente tenga igual riqueza, sino que quienes están en el fondo no tengan menos de lo que es necesario para una vida decente, o evitar una gran desigualdad, o algo por el estilo. Ese punto de vista fue propiciado por una controversia desencadenada por Rawls con su descripción de la justicia distributiva. El "principio de la diferencia" rawlsiano requiere que cualquier desviación de la igualdad lisa y llana de "bienes primarios" sea tal que mejore la situación del grupo en peores condiciones.[11] En algunas circunstancias, ese principio justificaría ofrecer a la gente con talento para producir riqueza altos ingresos como un incentivo para que lo ejerciera, porque así se mejoraría la situación de todos, incluidos los pobres. Algunos críticos objetan que el principio de la diferencia es insuficientemente igualitario. Por una diversidad de razones sociales y personales, sostienen, es mejor que todos tengan la misma riqueza y compartan de tal modo un destino común, y no que algunos sean ricos y otros pobres, incluso si todo el mundo tiene entonces menos riqueza material.[12]

Pero otros críticos, más numerosos, califican de demasiado igualitario el principio de la diferencia, porque solo pone la mira en el grupo en peor situación: sería mejor, dicen estos críticos, conformarse con lo que muchos de ellos denominan una "prioridad" menos rígida para los pobres.[13] En general, dicen, las políticas deberían favorecer a quienes están en el fondo. Supongamos, empero, que una comunidad debe elegir entre una estrategia económica que aportaría mucha más riqueza a los grandes sectores medios y bajos de las clases medias y otra que, en cambio, haría marginalmente menos pobre a un pequeño grupo de los más pobres de todos. Sería tonto, destacan estos críticos, elegir la segunda estrategia. O, al menos, lo sería a no ser que la diferencia generada por esta última política en la condición de los pobres transformara su vida, en vez de provocar únicamente una mejora hipotética. Un tercer grupo de críticos rechazan incluso esta posición de apariencia moderada. Declaran que la igualdad es

una meta degradante y sostienen que una comunidad política debe depositar su fe en la libertad. Algunos de ellos anuncian una nueva aunque a esta altura ya desacreditada fe: que los incentivos para los talentosos producirán riqueza suficiente para que algo se "derrame" entre los pobres.[14] Otros simplemente dicen, o al menos creen, que los pobres deberían velar por sí mismos.

La discusión entre estas diversas opiniones se frustra debido al supuesto de que, cuando debatimos la importancia de la igualdad o tratamos de ver cuándo debería ceder el paso a otros valores como la prosperidad para las clases medias, estamos debatiendo lo importante que es que todo el mundo tenga lo mismo. Enfrentamos entonces dificultades como las creadas por el sentido supuestamente neutral de la libertad. ¿Es la igualdad, así entendida, un valor en sí mismo? ¿Es intrínsecamente bueno que diferentes personas tengan la misma riqueza, de modo que cualquier desviación de la igualdad lisa y llana sea lamentable incluso si la justifica alguna consideración predominante como la racionalidad económica? Esto no parece plausible. ¿Por qué es deseable que la gente deba tener la misma riqueza, cuando algunos gastan mientras otros ahorran o cuando algunos trabajan y otros juegan?

Tal vez decidamos, por esas razones, que la igualdad lisa y llana no tiene en sí misma ninguna significación moral. ¿Por qué deberíamos entonces debatir hasta qué punto tenemos que procurar acercarnos a esa meta? ¿Por qué deberíamos suponer entonces, como hace Rawls, que las desviaciones con respecto a la igualdad lisa y llana necesitan una justificación especial? Pero si, por otra parte, decidimos que la igualdad lisa y llana de riqueza es, en efecto, buena en sí misma, ¿por qué debería ese valor quedar comprometido siquiera en lo más mínimo? Y de quedarlo, ¿cuándo? ¿Qué valor competitivo exige ese compromiso, y tiene la amplitud deseada? ¿Cómo deberíamos decidir si es mejor en general considerar en menos el valor intrínseco de la igualdad a fin de que la clase media pueda ser más próspera, por ejemplo? ¿Desde qué perspectiva o métrica neutral podemos hacer y defender ese juicio? Una vez más, no parecemos tener a nuestra disposición nada más que un estéril choque de "intuiciones".

Democracia

El debate sobre la democracia —la igualdad en la esfera política— ha padecido de la misma manera. Filósofos y especialistas en ciencias sociales se han decantado por una descripción supuestamente neutral de la democracia: esta es el gobierno acorde con la voluntad de la mayoría expresada en elecciones razonablemente frecuentes con un sufragio casi sin restricciones tras un debate político realizado con libertad de expresión y de prensa. Con alguna definición parecida a mano, abogados y políticos discuten si la práctica estadounidense del control de constitucionalidad (hoy emulada en mayor o menor medida por muchas otras

naciones) puede justificarse. De conformidad con esa práctica, un tribunal —finalmente, en Estados Unidos, la Corte Suprema— puede fallar que una ley sancionada por un parlamento que representa la voluntad mayoritaria es, no obstante, tan ofensiva a los derechos constitucionales fundamentales que no tiene vigencia legal. Algunos abogados y filósofos condenan la práctica por considerarla ofensiva a la democracia. Otros la defienden con el argumento de que, si bien la democracia es importante, no es el único valor y en ocasiones es preciso comprometerla en beneficio de otros valores como los derechos humanos.

Una vez más, este enfoque no hace sino generar un dilema: damos con el mismo y ya familiar problema. ¿Es la democracia, entendida como el gobierno de la mayoría, algo valioso en sí mismo? Parece al menos dudoso que lo sea. ¿Por qué debería el hecho de que una cantidad más grande de personas favorezca un curso de acción en desmedro de otro indicar que la política más favorecida es o bien más equitativa o bien mejor? Cabría decir: cuando las personas embarcadas en una empresa conjunta discrepan acerca de lo que debería hacerse, la única solución justa es contar cabezas. Pero eso debe rechazarse como principio universal por defecto del juego limpio: no es automáticamente verdadero. Otro manido ejemplo filosófico: cuando un bote salvavidas está atestado y un pasajero debe saltar al agua para salvar al resto, el voto mayoritario parece ser casi el peor método de escoger a la víctima. Los apegos y antagonismos personales tendrían un papel que no deberían tener, por lo que un sorteo sería muy superior. Esos apegos y antagonismos también arruinan la política, pero en una escala mucho más grande, lo cual hace que la idea de que el voto mayoritario es intrínseca o automáticamente equitativo en ese contexto parezca dudosa.

Pero si la democracia significa el gobierno de la mayoría, y el gobierno de la mayoría no es algo deseable en sí mismo, ¿por qué deberíamos preocuparnos tanto por proteger nuestra democracia? ¿O llevarla a otros países por cualquier medio que podamos adoptar? ¿Por qué discutimos tanto si el control de constitucionalidad es democrático o si el reemplazo de nuestra maquinaria electoral de mayoría simple por la representación proporcional nos haría más democráticos? En estos y un centenar de aspectos más tratamos la democracia, en efecto, como un valor, y aceptar que no lo es —que no hay en ella nada intrínsecamente bueno— convertiría en una tontería gran parte de nuestra vida política.

UN PROGRAMA MEJOR

No hay nada que decir en favor de las definiciones estándares de la igualdad, la libertad y la democracia propuestas por Mill, Rawls y la mayor parte de los especialistas en ciencias sociales. Estos no siguen los criterios que todo el mundo utiliza cuando identifica las políticas igualitarias, las sociedades liberales o las instituciones democráticas. Esos criterios compartidos no existen; si existieran, no discutiríamos de la manera como discutimos. Algunos

filósofos que suponen criteriales todos los conceptos concluyen que la incapacidad de llegar a un acuerdo hace que estos sean inútiles, por lo que deberíamos manejarnos sin ellos. Tendríamos que preguntar no qué es democrático, sino qué sistema de gobierno es mejor en términos generales; no si la igualdad o la libertad son buenas, sino cuál es la mejor distribución de recursos u oportunidades. Sin embargo, este enfoque reductivo es engañoso. Solo es apropiado para aquellos que ya cuentan con alguna teoría, como las versiones más fantásticas del utilitarismo, que proponen una única métrica fáctica del valor político en función de la cual pueden someterse a prueba todas las políticas e instituciones. Sin una fantasía de ese tipo nos quedamos sin timón en medio de la corriente. ¿Cómo empezamos siquiera a decidir qué forma de gobierno o de distribución de recursos es mejor, si no tenemos ideales antecedentes que nos guíen?

Nos va mejor cuando aceptamos que los conceptos familiares de la virtud política son conceptos interpretativos. Entendemos entonces por qué ocupan un lugar tan destacado en la política de naciones cuyas culturas políticas sufrieron una dramática reforma durante la Ilustración. Entendemos por qué las revoluciones que definieron a esas naciones fueron explícitamente consagradas a la libertad, la igualdad y la democracia, pese a lo cual resolvieron muy poco en lo tocante al significado real de estas. También entendemos cómo deberíamos proceder para elaborar nuestras propias concepciones de estos valores: nuestras propias convicciones sobre los derechos políticos concretos que ellos nombran. La distribución adecuada de la riqueza entre propiedad privada y propiedad colectiva es la distribución requerida por la obligación de la comunidad de tratar con igual consideración la vida de todos sus miembros. Para una comunidad que acepta el primer principio de la dignidad, una teoría de la igualdad económica no es más que una teoría de la justicia distributiva: los dos conceptos son idénticos. Para una comunidad que acepta el segundo principio, una concepción de la libertad debe mostrar el respeto debido por la responsabilidad de cada persona de identificar y buscar el éxito en su propia vida. Una concepción de la libertad incluye una concepción de esa responsabilidad. En una comunidad así, el reparto del poder político debe reflejar ambos principios: la estructura y las decisiones del gobierno deben reconocer tanto la igual importancia de todos como la responsabilidad personal de cada uno. Una concepción de la democracia es una concepción del modo en que mejor se enfrenta ese desafío por conducto de las estructuras y prácticas políticas. Como apuntamos a interpretar que nuestros dos principios se apoyan mutuamente y no están en conflicto, debemos tratar de elaborar concepciones de la igualdad, la libertad y la democracia que también se apoyen mutuamente.

Esta estrategia para el estudio de los derechos políticos es asombrosamente diferente de lo que a menudo se llama enfoque histórico. Muchos filósofos —Isaiah Berlin y Bernard Williams son destacados ejemplos recientes— han sostenido que solo podremos apreciar el carácter o la fuerza de un concepto político como la libertad cuando tengamos, a través de la

historia, una idea de lo que ella significaba para nuestros predecesores.[15] En cierto sentido, el proyecto que recomiendo es histórico: es correcto tratar la libertad, la igualdad y la democracia como conceptos interpretativos solo si estos funcionan como tales, y el interrogante de si lo hacen tiene una dimensión histórica. De esa manera, la interpretación convoca a la historia, pero la historia no fija la interpretación.

No quiero decir que un concepto solo es interpretativo si quienes lo usan entienden que lo es. Como señalé antes, muy poca gente tiene el concepto de un concepto, y menos aún el concepto de un concepto interpretativo. Quiero decir que debemos ser capaces de comprender de la mejor manera su uso a lo largo de la historia: comprender de la mejor manera los aspectos en que la gente considera estar de acuerdo y en desacuerdo al suponer que dicho concepto es interpretativo. Sin embargo, si los grandes conceptos políticos son en verdad interpretativos, la historia no es entonces una guía privilegiada hacia su mejor interpretación. El hecho de que a lo largo de la historia moderna muchas personas hayan supuesto que los impuestos infringen la libertad o que la democracia significa el gobierno de la mayoría absoluta no implica que una interpretación que lo niegue sea falsa. Quizás esas personas hayan estado equivocadas; yo creo que lo estaban. Tal vez los filósofos que creen que un estudio de esos conceptos debe ser densamente histórico han supuesto sin más que los conceptos son criteriales. De ser así, el ahistórico es su enfoque, no el que yo propongo.

XVI. LA IGUALDAD

FILOSOFÍA Y VERGÜENZA

La pobreza constituye un curioso tema para la filosofía reflexiva; solo parece ser apto para el escándalo y la lucha. En la mayoría de los países ricos, la distancia entre las personas de posición acomodada y los pobres es inconmensurablemente grande; en algunos, incluido Estados Unidos, esa distancia crece sin pausa. En estas circunstancias, la filosofía política académica debe parecer artificial e indulgente consigo misma. Las teorías de la justicia distributiva exhortan de manera casi inevitable a una reforma radical en las comunidades capitalistas avanzadas, donde se las estudia con mayor avidez. Pero la posibilidad práctica de algo parecido a la reforma que propician es remota. Los políticos de centro izquierda luchan, a lo sumo con moderado éxito, por conseguir ganancias incrementales para los de abajo, y la mejor política es la que no pide más de lo que la mayoría acomodada está dispuesta a dar. La brecha entre la teoría y la política es particularmente grande y deprimente en las comunidades con diversidad racial o étnica; las mayorías siguen siendo renuentes a ayudar a los pobres que tienen marcadas diferencias con ellas.[1] Es importante, con todo, insistir en la discusión para importunar a las personas de posición acomodada, sobre todo cuando, como creo que sucede en nuestros días, su egoísmo deslegitima la política que les permite estar en esa posición. Como mínimo, no debe permitírseles pensar que tienen de su lado tanto la justificación como el egoísmo.

Las teorías de la justicia distributiva son sumamente artificiales en un aspecto más. Se apoyan mucho en el artefacto de la fantasía: antiguos contratos ficticios, negociaciones entre amnésicos, pólizas de seguro que nunca se redactarán ni venderán. John Rawls imagina a personas que negocian las condiciones de una constitución política original detrás de una cortina opaca que oculta a cada cual lo que él mismo realmente es, piensa y quiere. Yo imagino subastas en islas desiertas que pueden tardar meses en terminar. Sin embargo, este segundo tipo de artificialidad es inevitable. Si hemos de rechazar la política como árbitro final de la justicia, debemos proponer alguna otra cosa para definir qué requiere esta última, alguna otra manera de mostrar qué exige realmente la igualdad de consideración y respeto. Dada nuestra compleja y profundamente inequitativa estructura económica, con su densa historia, es difícil hacerlo sin ejercicios heroicamente contrafácticos.

Sería algo peor que inútil, empero, que los filósofos políticos describieran sociedades angélicas a las que los seres humanos reales ni siquiera pudiesen acercarse. O que supusieran que nuestras comunidades solo pueden mejorar si empiezan de nuevo desde cero: mediante un retorno voluntario a un estado de naturaleza o una isla aislada con convenientes velos o

paletas de puja a mano. Una teoría útil de la justicia distributiva debe mostrar cuál de los pasos mínimos que podemos efectivamente dar ahora son pasos en la dirección correcta.[2] Si los filósofos construyen torres de marfil, deben buscar a alguna Rapunzel en la cima para que podamos, lentamente, trepar más alto. El economista Amartya Sen ha criticado lo que llama las teorías "trascendentalistas" de la justicia propuestas por Rawls y otros —yo incluido—, debido a su preocupación exclusiva por logros de la perfección según la lógica de "un solo tiro" y su correspondiente descuido de los juicios comparativos sobre sistemas políticos reales. Su crítica es infundada, pero de ser exacta sería irrecusable.[3]

CONCEPCIONES FALSAS

Laissez-faire

El gobierno coactivo solo es legítimo cuando intenta mostrar igual consideración por el destino de todos sus gobernados y pleno respeto por la responsabilidad personal que estos tienen por su propia vida. (Edwin Baker tenía reservas con respecto a esta afirmación, incluso en ese nivel de abstracción.)[4] Como sabemos que la verdad moral no puede ser una mera verdad, debemos buscar una interpretación de esas dos exigencias que no genere conflicto sino un refuerzo mutuo. Una interpretación del primer requerimiento es popular entre los conservadores en materia política y, en efecto, evitaría el conflicto. Es la que niega que la distribución de recursos materiales sea en lo más mínimo una función propia del gobierno. Según este modo de ver, el gobierno trata a las personas con igual consideración por el mero hecho de permitirles toda la libertad que necesitan para trabajar, comprar y vender, ahorrar o gastar, tal como ellas mismas puedan y estimen mejor. Su riqueza sería entonces muy desigual, porque algunas personas son mucho más talentosas que otras en la producción y la administración, más prudentes en la inversión y más frugales en el gasto, y hay quienes tienen inevitablemente más suerte que otras. Pero eso no es cosa del gobierno y, en consecuencia, no puede tomárselo como señal de ninguna falta de igual consideración por los que fracasan, así como el hecho de que la mayoría de los corredores pierdan una carrera no señala una falta de consideración por ellos de parte de los organizadores.

Este popular argumento es tonto porque supone que el gobierno puede ser neutral en lo tocante a los resultados de la carrera económica. De hecho, todo lo que hace —o no hace— el gobierno de una gran comunidad política afecta los recursos que tiene y el éxito que logra cada uno de sus ciudadanos. Desde luego, sus recursos y su éxito también están en función de muchas otras variables, incluidas sus aptitudes físicas y mentales, sus elecciones pasadas, su suerte, las actitudes de los otros hacia él y su poder o deseo de producir lo que otros quieren. Podríamos decir que todo esto constituye sus variables económicas personales. Pero el efecto

de estas variables económicas personales sobre sus recursos y oportunidades reales también debe depender en todos los casos de las variables políticas: de las leyes y políticas de las comunidades donde la persona vive o trabaja.

Las leyes y políticas de una comunidad constituyen su ordenamiento político. Las leyes impositivas son centrales, por supuesto, para un ordenamiento político, pero todos los demás sectores de la legislación también forman parte de él: la política fiscal y monetaria, el derecho laboral, el derecho y la política ambientales, la planificación urbana, la política exterior, la política sanitaria, la política de transporte, la regulación de medicamentos y alimentos y todo lo demás. La modificación de cualquiera de estas políticas o leyes modifica la distribución de la riqueza y las oportunidades personales en la comunidad, dadas las mismas elecciones, suerte, capacidades y otras variables personales de cada individuo. De modo que no podemos evitar el desafío de la igual consideración con el argumento de que los recursos que un individuo tiene dependen de sus elecciones, no de las elecciones del gobierno. Dependen de unas y otras. El ordenamiento político, que está bajo el control de la comunidad, fija las oportunidades y consecuencias de la elección para cada individuo en cada uno de los grupos de elecciones en materia de educación, formación, empleo, inversión, producción y esparcimiento que él pueda hacer, así como para cada uno de los casos de buena o mala suerte que pueda encontrar. Decir que una política de *laissez faire*, que significa simplemente un conjunto de políticas en vez de otro, no es la acción del gobierno, es un torpe subterfugio.

La analogía de la carrera pedestre revela la debilidad de la afirmación de que el gobierno puede ser neutral en lo tocante a la distribución. Las carreras diseñadas como es debido no son neutrales: están arregladas de manera tal que ciertas personas con aptitudes específicas tengan más probabilidades de ganar. Ese tipo de arreglo no es una muestra de parcialidad; trata a las personas como iguales porque se supone que comparten la percepción del propósito de la empresa. Pero el sentido de vivir juntos en comunidades políticas legítimas sujetas a los principios de la dignidad no es identificar y recompensar ningún conjunto específico de aptitudes, cualidades o suerte, de modo que las leyes que tengan previsiblemente ese resultado bien pueden ser tendenciosas.

Utilidad

Esa observación podría llegar a sugerir, sin embargo, una estrategia diferente para defender el gobierno del *laissez-faire*. Según este punto de vista, el quid del gobierno radica en identificar y recompensar la aptitud productiva, no como fin en sí mismo sino con el objeto de hacer que la comunidad sea en líneas generales más próspera. Podemos dar a esta afirmación un carácter más formal en el vocabulario del utilitarismo: tratamos a cada persona como un igual al valorar igualmente su placer (o su felicidad, su bienestar o su éxito) cuando elegimos políticas

que incrementan el agregado de placer (o de uno de los otros productos) en el conjunto de la comunidad. El utilitarismo ha sido y sigue siendo una postura influyente en la teoría política. Pero propone una interpretación poco convincente de la igualdad de consideración. Los padres no mostrarían igual consideración por todos sus hijos si gastaran la totalidad de su presupuesto disponible en educar solo a aquellos con probabilidades de ganar mucho en el mercado. Esa actitud no sería tratar el éxito de la vida de cada hijo como igualmente importante que los otros. La consideración por una gran cantidad de personas no es lo mismo que la consideración por cada una de ellas, una por una. Sí, una estrategia de agregación valora la felicidad, el bienestar o alguna otra interpretación de la utilidad, sea cual fuere la persona a la que corresponda. Pero eso es consideración por un producto, no por una persona.

Bienestar

Estas dos respuestas al desafío de la igual consideración —que la distribución de recursos no es asunto del gobierno, y que la meta de este debería ser la maximización de algún bien agregado— tienen al menos la siguiente virtud: recomiendan políticas que respetan la responsabilidad individual de la gente por su propia vida. Pero ni una ni otra proponen una concepción razonable de lo que es tratar a la gente con igual consideración. Ahora deberíamos señalar un grupo de teorías que fallan de la manera opuesta. Esas teorías apuntan a igualar a la gente en términos de beneficios sociales, bienestar o capacidad de acuerdo con alguna concepción de lo que cuenta como bienestar o de las oportunidades o capacidades que son importantes.

Apuntan, por ejemplo, a hacer a la gente igualmente feliz o dar prioridad a los menos felices, todo ello según lo evalúa algún contador Geiger de la felicidad. O apuntan a hacer a la gente igualmente exitosa conforme a sus propios puntos de vista. O iguales en sus oportunidades de alcanzar la felicidad o el bienestar.[5] O iguales en sus capacidades generales.[6] Pero la gente discrepa acerca de lo que es la felicidad y la valora de distintas maneras; algunas personas están prontas y hasta ansiosas por sacrificarla en beneficio de otras metas. También discrepan en sus opiniones sobre lo que hace que su vida sea exitosa: algunos tienen planes mucho más ambiciosos —y costosos— que otros. Así, también difieren, por estas dos razones, en su opinión de lo que necesitan en materia de oportunidades para ser felices o en la determinación de las capacidades más y menos importantes. Si una comunidad se propusiera igualar a todas las personas en cualquiera de estos productos relacionados con el bienestar, estaría imponiendo necesariamente a todas su juicio colectivo acerca de qué vidas son buenas y cómo vivir bien. Por otra parte, aniquilaría la responsabilidad personal de manera aún más decisiva en otro aspecto: apuntaría a garantizar que todas las personas fueran iguales en el producto de bienestar designado, cualesquiera que fueran las elecciones que ellas

hubieran hecho o los riesgos que hubiesen corrido. La responsabilidad personal no valdría casi nada.

Debemos tratar de evitar ambos errores: necesitamos una teoría de la justicia distributiva que cumpla con nuestros dos principios. Las teorías basadas en el bienestar que expusimos en el párrafo anterior muestran que solo podremos hacerlo si escogemos, como métrica básica, no la felicidad de la gente ni sus oportunidades o capacidades de alcanzarla, sino alguna prueba de la igualdad que esté tan pelada de supuestos sobre los beneficios sociales o el bienestar como sea posible. Debemos concentrarnos en los recursos, no en el bienestar, y, en ellos, distinguir entre los personales y los impersonales. Los recursos personales de un individuo son sus capacidades físicas y mentales; sus recursos impersonales consisten en su riqueza, medida lo más abstractamente posible. Solo los recursos impersonales pueden medirse sin supuestos relacionados con el bienestar, y solo ellos pueden distribuirse por medio de las transacciones económicas y redistribuirse mediante los impuestos u otros programas gubernamentales. Como primera aproximación, debemos apuntar a hacer que todos los integrantes de nuestra comunidad política sean iguales en esos recursos materiales. El objetivo tal vez parezca perverso, porque apunta a la igualdad de la gente en lo que esta solo valora como un medio.[7] Las personas razonables quieren recursos no por el mero hecho de tenerlos, sino para hacer que su vida sea mejor o vivirla mejor. Pero ese es el quid. Una comunidad que respeta la responsabilidad ética personal debe concentrarse en una distribución equitativa de los medios cuando establece su ordenamiento político. Debe dejar la elección de los fines en manos de sus ciudadanos, uno por uno.[8]

IGUALDAD DE RECURSOS

El test de la envidia

¿Qué ordenamiento político, en procura de qué distribución de recursos, se ajusta a nuestros dos principios tomados en conjunto? He propuesto una respuesta de fantasía.[9] Imaginemos a unos náufragos en una isla desierta dotada de diversos recursos naturales. Cada uno de los náufragos recibe una cantidad igual de conchas de almeja que deberán usar como fichas para pujar en una subasta, en la que competirán por la propiedad individual de los recursos de la isla. Cuando la subasta llega a su fin y cada uno de los postores está satisfecho con el uso eficiente que ha dado a sus conchas de almeja, se cumplirá necesariamente el siguiente test de la “envidia”. Nadie querrá cambiar su lote de recursos por los de ningún otro, porque cualquiera podría haberlo obtenido en lugar del suyo propio de haberlo querido así. Como en ese sentido el resultado es una distribución a prueba de envidia, la estrategia trata a todos con la misma consideración. Cada persona entiende que su situación refleja esa igual

consideración: su riqueza está en función de lo que tanto ella como los demás quieren. La estrategia también respeta la responsabilidad personal de cada postor por sus propios valores. El postor utiliza sus conchas de almeja para adquirir los recursos que considera más adecuados para la vida que considera la mejor. Al proyectar esa vida, está limitado por las elecciones que descubre en los otros y, en consecuencia, lo que puede tener a su disposición para la vida, sea cual fuere, que proyecta. Sus elecciones no están limitadas por ningún juicio colectivo acerca de lo que es importante en la vida, sino únicamente por los verdaderos costos de oportunidad, para los otros, de lo que él elige. (Examino la naturaleza de los verdaderos costos de oportunidad y su papel en el establecimiento de una teoría de la justicia, junto con los comentarios de Samuel Freeman sobre ese papel, en una nota.)[10]

La distribución de fantasía respeta nuestros dos principios: propone concepciones atractivas tanto de la igual consideración como del pleno respeto. Pero ni usted ni yo somos pasajeros náufragos en una isla recién descubierta y con existencias abundantes. ¿Hasta qué punto y de qué manera puede guiarnos la fantasía en la muy diferente situación de las economías modernas? La historia tiene una lección negativa inmediata. Una economía dirigida o socialista en la cual los precios, los salarios y la producción son fijados colectivamente por funcionarios sería una realización muy imperfecta de nuestros valores. Las decisiones de una economía dirigida son colectivas: reflejan otra decisión, también colectiva, acerca de cuáles son las ambiciones, y por ende los recursos, más convenientes para una vida buena. Un libre mercado no es un enemigo de la igualdad, como se supone con frecuencia, sino un factor indispensable para una igualdad genuina. Una economía igualitaria es en lo fundamental una economía capitalista.

Sin embargo, esa franca afirmación debe limitarse rápidamente en dos aspectos cruciales. Primero, para que la subasta en la isla sea justa, es esencial que el precio que una persona paga por lo que adquiere refleje los verdaderos costos de oportunidad de su adquisición para los otros, pero en las economías capitalistas los mercados reales a menudo están corrompidos de tal manera que invalidan esa condición. En consecuencia, muchas veces es necesaria una regulación para perfeccionar la libertad o la eficiencia de un mercado: para protegerlo contra las distorsiones del monopolio o la externalidad. Entre esas distorsiones se incluyen (como hemos llegado a anoticiarnos recientemente) el riesgo exagerado en procura de una rentabilidad exagerada, cuando el primero recae en gran medida sobre quienes no han tomado parte en la decisión y tendrían escasa participación en las ganancias. El impacto del clima es otro importante ejemplo de distorsión: como no es fácil estructurar el mercado a fin de que refleje los costos de oportunidad del consumo de energía hoy para las futuras generaciones, parece necesaria una regulación por fuera del mercado. Esos ajustes de un libre mercado no contradicen el espíritu de esta concepción de la igual consideración; al contrario, hacen valer la concepción al armonizar mejor los recursos de la gente con el verdadero costo de oportunidad de lo que hace o consume.

La segunda restricción es muy diferente y debemos dedicarle cierto tiempo. El artificio de la subasta de fantasía muestra igual consideración, dije, porque el resultado cumple con el test de la envidia que describí. Las posesiones de cada isleño las fijan sus propias elecciones, dadas las elecciones que otros hacen sobre una misma base. Sin embargo, cuando la subasta llega a su fin y comienza la vida económica de los isleños, el test de la envidia no tarda en fallar. Los isleños plantan, manufacturan y consumen utilizando los recursos adquiridos en la subasta y hacen transacciones unos con otros, en las que cada cual comercia para mejorar su situación. Algunas de las diferencias generadas por esta actividad reflejan sus elecciones: consumir en vez de ahorrar, descansar en vez de trabajar o producir poesía, que no es muy solicitada por los otros, en vez de maíz, que es popular. El test de la envidia aún se cumple a pesar de estas diferencias si lo aplicamos a lo largo del tiempo: los recursos de la gente siguen siendo sensibles a sus elecciones. Pero otras diferencias corrompen el test. Algunos isleños no tienen mucho talento para producir lo que los mercados valoran, o se enferman, o hacen inversiones que, aunque responsables, se malogran. Tienen entonces menos recursos con los cuales construirse una vida, no como consecuencia sino a pesar de las elecciones que han hecho. Ahora, el test de la envidia fracasa porque, después de todo, sus recursos no solo dependen de sus elecciones. El mercado ya no es igualitario.

¿Ex ante *o* ex post*?*

¿Cómo deberíamos responder? En una carrera equitativa, antes de comenzar, todos los corredores están igualmente posicionados en la línea de partida. Son iguales *ex ante*. Pero una vez terminada la competencia, no quedan igualmente posicionados: *ex post*, uno ha derrotado a los demás. ¿Cuál es el foco temporal correcto para la justicia? ¿Requiere la igualdad de respeto tratar, en la medida en que podamos, de cumplir con el test de la envidia *ex ante*, previamente al efecto de las transacciones y la suerte? ¿O *ex post*, después de transcurridos esos sucesos? Un gobierno comprometido con la igualdad *ex post* se propone, en cuanto sea posible, llevar a los ciudadanos que carecen de aptitudes para el mercado al mismo nivel económico de quienes son más aptos, o poner a quienes han enfermado o sufrido discapacidades en la posición que habrían ocupado de no haberse dado esas circunstancias. Por su lado, un gobierno que aspira a la igualdad *ex ante* responde de otra manera. Aspira a que sus ciudadanos enfrenten esas contingencias desde una posición igual; en particular, que tengan la oportunidad de comprar en iguales condiciones un seguro apropiado contra el escaso talento productivo o la mala suerte.

A primera vista, la compensación *ex post* parecería ser la meta más adecuada. Las personas que están desocupadas o gravemente heridas o lisiadas y que solo reciben lo que una póliza de seguros pueda pagar en materia de compensación quedan en una posición mucho

peor que las otras. Lo habitual es que los pagos de los seguros no compensen por completo, y en algunos ejemplos de mala suerte —una terrible discapacidad física—, están repugnantemente lejos de devolver a la gente a su posición anterior. Siempre que la comunidad pueda mejorar la situación de una persona que ha sido víctima de la mala suerte, la igualdad de consideración parecería exigir que lo haga. De hecho, sin embargo, el enfoque *ex post*, incluso en la medida en que sea posible, es una comprensión muy pobre de la igualdad de consideración. El enfoque *ex ante* es mejor.

La suerte en las inversiones, entendida en términos muy amplios, es una importante razón por la cual los ingresos y la riqueza de la gente difieren. Usted y yo estudiamos gráficos económicos con igual meticulosidad y tomamos decisiones igualmente inteligentes, aunque diferentes. Sus acciones prosperan y las mías decaen; usted es rico y yo soy pobre, y esto solo se debe a que usted ha tenido más suerte que yo. Pero si nuestra comunidad política se propusiera eliminar esta consecuencia de la suerte, debilitaría la responsabilidad ejercida por cada uno de nosotros; si hiciera que nuestras inversiones carecieran de sentido en ese aspecto, dejaríamos de invertir. Muchas de las decisiones más importantes que tomamos también son decisiones de inversión cuyas consecuencias giran en torno a la suerte: cualquier decisión educativa o formativa podría quedar invalidada a causa de cambios tecnológicos imprevisibles que tornaran inútil nuestra formación específica, por ejemplo. Si la comunidad aspirara a garantizar que nuestro futuro no dependa de manera alguna del resultado de ninguna de esas apuestas de inversión —si garantizara que tendremos igual riqueza, al margen de que nuestras elecciones de carrera hayan sido o no adecuadas a nuestros gustos o talentos o a las condiciones del mercado—, terminaría paralizando nuestra responsabilidad por nuestras elecciones. De modo que cualquier versión plausible de un enfoque *ex post* tendría que trazar una distinción entre la inversión y otras formas de suerte, y excluir la primera como un terreno para la redistribución.

Esa distinción sería difícil de trazar. Pero la compensación *ex post* no sería un objetivo razonable, ni siquiera si se la restringiera a la suerte no ligada a las inversiones. Cualquier comunidad que se propusiera gastar todo lo que pudiera para mejorar la posición de sus integrantes ciegos o lisiados, por ejemplo, hasta que una mayor erogación ya no les brindara ni siquiera un beneficio marginal, se quedaría sin dinero para gastar en nada más y, como consecuencia, la vida de todos los otros ciudadanos sería desdichada.[11] Esa política no reflejaría las prioridades reales de nadie, ni siquiera las prioridades antecedentes de las víctimas de accidentes terribles. Si estas hubieran tenido en sus manos la elección antes de accidentarse, no habrían gastado todo lo que tenían para comprar la mejor póliza de seguros posible contra accidentes, porque, en vista de las probabilidades, no hubieran considerado sensato comprometer su vida en todos los otros aspectos para obtener el seguro más caro posible. El enfoque de la compensación *ex post* de la mala suerte es irracional.

Y sigue siendo equivocado aunque lo apliquemos a eliminar las consecuencias, no de la

mala suerte tal como se la entiende de ordinario, sino únicamente de la mala suerte genética de no tener talentos apreciados en el mercado contemporáneo. Si la comunidad devuelve a la gente a una condición de igual riqueza, sean cuales fueren sus elecciones en materia de trabajo y consumo, ya he dicho que, en vez de respetar, destruye entonces esta dimensión de la responsabilidad. Pero no hay manera de eliminar del todo las consecuencias de las diferencias de talento sin adoptar ese necio remedio. Es imposible en principio, no simplemente en la práctica, distinguir las consecuencias de la elección y la capacidad en toda la gama de decisiones económicas, porque la preferencia y la capacidad interactúan en ambos sentidos. Nuestras preferencias dan forma a los talentos que estamos inclinados a desarrollar y, a la vez, son formadas por los talentos que creemos tener. De modo, pues, que no podemos separar la elección de la suerte genética en lo que quizá parezca la manera más directa: garantizando, *ex post*, que la riqueza de la gente solo refleje la primera, sin reflejar ni un ápice de la segunda.

La igual consideración requiere efectivamente que una comunidad compense de algún modo la mala suerte. Pero necesitamos comprender la compensación de una manera que sea compatible con el respeto adecuado de la responsabilidad individual, por lo cual debemos buscar un enfoque *ex ante*. Este apunta, como he dicho, a situar a la gente en iguales condiciones frente a las decisiones económicas y las contingencias que las rodean. Un mercado económico para la inversión, los salarios y el consumo es un paso crucial hacia esa igualdad, porque permite que las decisiones de los individuos acarreen costos u obtengan recompensas que se miden por el efecto de esas mismas decisiones en otras personas. Pero necesitamos dar un paso más: poner a las personas en la posición que habrían ocupado si, en un momento previo al comienzo de las decisiones y los acontecimientos que dieron forma a su vida, hubieran sido igualmente capaces de protegerse contra esas diferentes dimensiones de la mala suerte por medio de un seguro apropiado. Por desdicha, ese paso exige el tipo de especulación fantástica a la que me referí antes. Puesto que es imposible, desde luego, que las personas puedan ser jamás igualmente capaces de asegurarse en ningún mercado de seguros real; imposible, sin duda, antes de que su suerte genética comience, porque antes de ese momento ni siquiera existen.

Un seguro hipotético

Debemos regresar a nuestra isla. Ahora advertimos que el seguro se cuenta entre los recursos subastados. Algunos isleños se proponen asegurar a otros, en competencia con otros aseguradores, a tasas de mercado en conchas de almeja. Cuando la subasta termina, la igualdad *ex ante* se ha preservado y las futuras transacciones la mantienen. ¿De qué manera nos ayuda esta ampliación de la historia? Nos enseña la importancia de la siguiente cuestión hipotética. ¿Qué nivel de seguros contra los ingresos bajos y la mala suerte comprarían los

miembros de nuestra comunidad real si la riqueza efectiva de esta se dividiera por igual entre ellos, si no hubiera información accesible que llevara a nadie —ni siquiera a un asegurador— a juzgar que está en mayor o menor riesgo que otros, y si todo el mundo, por el contrario, contara con información actualizada acerca de la incidencia de diferentes tipos de mala suerte y de la disponibilidad, el costo y el valor de los remedios médicos u otros para las consecuencias de esa mala suerte?

Podemos hacer especulaciones razonables sobre las respuestas a esa pregunta si apelamos a información de fácil acceso acerca de los tipos de seguros que los aseguradores ofrecen realmente y la gente realmente compra. Debe de haber, claro está, un gran margen de incertidumbre en cualquier respuesta que demos. No podemos indicar ningún nivel específico de cobertura que, sin dudas, compraría un número cualquiera de personas en las fantasiosas condiciones contrafácticas que imaginamos. Pero no es menester que ese sea nuestro objetivo. Podemos tratar de identificar un nivel máximo de cobertura en el cual sea razonable suponer que la mayoría de los integrantes de nuestra comunidad habría escogido asegurarse, habida cuenta de lo que sabemos de sus necesidades y preferencias y dada la estructura de primas que esa cobertura requeriría. No somos capaces de responder siquiera a esta cuestión con ninguna pretensión de exactitud. Pero sí podemos desestimar algunas respuestas por ser francamente demasiado bajas. Es posible identificar un nivel de cobertura tal que, para la mayoría de la gente y en vista de sus preferencias conforme puede verificárselas, sería tonto no comprar.

Se puede entonces insistir en que nuestros funcionarios utilicen al menos ese nivel de cobertura como guía para distintos tipos de programas redistributivos. Podríamos aspirar a recaudar de la comunidad, a través de los impuestos, una suma igual a la prima agregada que se habría pagado por la cobertura universal en ese nivel, y después distribuir, a quienes los necesiten, servicios, bienes o fondos que alcancen lo que dicha cobertura les hubiera proporcionado en virtud de su mala suerte. De esa manera, financiaríamos el seguro de desempleo y bajos salarios, el seguro médico y la seguridad social para los jubilados. Es importante señalar que, por hipótesis, cualquier comunidad puede solventar los programas descriptos por este plan de seguros: no serían irracionales como sí lo serían los exigidos por un objetivo de compensación *ex post*. Al contrario, como los programas identificados por el plan reflejan supuestos razonables sobre las preferencias generales de la comunidad en cuanto al riesgo y los seguros, un gobierno que no los implementara fallaría en sus responsabilidades económicas.

¿Paternalismo?

Nuestra ambición general, recuérdese, es proponer un esquema de justicia distributiva que satisfaga ambos principios de la dignidad. Ahora podría objetarse que el plan hipotético de

seguros que acabo de resumir es un agravio al segundo principio porque, en sustancia, es obligatorio. (Arthur Ripstein plantea esta objeción y otra inquietud.)[12] El esquema supone que la mayoría de los ciudadanos habría comprado el seguro al menos en los niveles de cobertura y por las primas que él estipula. Pero tal vez algunos no lo hubieran hecho, y, en consecuencia, cobrar impuestos a los ciudadanos incorporados al plan (o, en rigor, otorgarles beneficios incluidos en él) es, según esta objeción, la imposición paternalista de una elección supuestamente razonable.

La cuestión exige una mayor explicación, pero la objeción todavía no está bien planteada. El paternalismo implica la imposición de una decisión a alguien, supuestamente por su propio bien pero en contra de su idea de cuál es este. El plan hipotético de seguros hace, al contrario, supuestos sobre cuáles habrían sido las preferencias de los ciudadanos en circunstancias muy diferentes de las que nadie haya realmente conocido. No es más paternalista suponer, en el caso de un individuo cualquiera, que habría escogido comprar el seguro en lo que juzgamos un nivel en el cual la mayoría de la gente se hubiera asegurado, que suponer que no lo habría comprado y tratarlo en consecuencia.

El esquema, entonces, no es paternalista. Pero sí probabilista. Nadie puede sensatamente pensar o sostener que no habría tomado la decisión que, según suponemos, hubiera tomado la mayoría de la gente. Los contrafácticos son demasiado profundos para cualquier juicio individualizado: las pretensiones del esquema solo pueden ser estadísticas. Pero es correcto que la persona del caso diga que tal vez no hubiera tomado esa decisión. El hecho presenta una cuestión no de paternalismo sino de equidad. Podemos tratar a cada ciudadano sobre la base de uno de dos supuestos, y, al carecer de toda información en contrario, parece equitativo tratarlos como si cada cual hubiera hecho lo que estimamos que la mayoría habría hecho.

Esta es nuestra justificación. Aspiramos a hacer que la gente cargue con los verdaderos costos de oportunidad de sus elecciones. Aunque tengamos que apoyarnos en los mercados reales de la producción y los salarios, debemos complementarlos y corregirlos en diversos aspectos. En particular, debemos procurar eliminar los efectos de la mala suerte y otros infortunios y, para ello, juzgar lo que un mercado más comprehensivo y equitativo habría revelado como costos de oportunidad de las provisiones contra ellos. En ese ejercicio debemos, sin lugar a dudas, plantear supuestos probabilistas contrafácticos. Pero eso parece más equitativo que las alternativas, que consisten o bien en dejar sin corregir los infortunios o en escoger algún nivel de transferencias redistributivas por medio de políticas solo guiadas por reacciones elementales de equidad carentes de fundamento en la teoría y probablemente mezquinas en la práctica. Nos inclinamos por el dispositivo hipotético de seguros, aun cuando exija juicios aproximados de probabilidad, por ser más fiel a la concepción de la equidad basada en los costos generales de oportunidad. Eso es lo mejor que podemos hacer para mostrar igual consideración y el respeto apropiado por la responsabilidad individual. Por esa razón, nuestro proyecto interpretativo general adhiere a un programa redistributivo modelado

sobre supuestos de seguros hipotéticos. (Amartya Sen propone varias otras objeciones al plan hipotético de seguros.)[13]

El laissez-faire *otra vez*

Con eso se completa mi bosquejo sumario de un proyecto para un ordenamiento político que fusione la igualdad de consideración por parte del gobierno y la responsabilidad personal en los ciudadanos. (En otro lugar describí con mucho más detalle la estructura impositiva que este ejercicio generaría y los programas sociales que justificaría.)[14] Pero debemos tomar la precaución de no confundir nuestro enfoque *ex ante*, que presenta la compensación *ex ante*, con un enfoque *ex ante* diferente —engañosamente llamado igualdad de oportunidades— que goza de popularidad entre los conservadores en materia política. Este último sostiene que mostramos igual consideración al dejar que las fichas caigan donde puedan: no permite la redistribución de las recompensas del mercado e insiste en que quienes tienen mala suerte deben aguantarla solos. Esta no es más que una forma de la doctrina del *laissez-faire* que mencioné al comienzo de esta discusión. Sus partidarios dicen que el *laissez-faire* recompensa la responsabilidad individual. Pero las personas con escaso talento para el mercado o mala suerte pueden replicar que no muestra igual consideración, porque existe un ordenamiento económico diferente que también satisface las exigencias de la responsabilidad individual y muestra una consideración más apropiada por ellas.

La igualdad de recursos, entendida como la he descripto, puede recompensar las cualidades de la inteligencia productiva, la industriosidad, la dedicación, la astucia o la contribución a la riqueza de otros. Pero su objetivo no es ese. No supone siquiera que esas sean virtudes; no supone, por cierto, que una vida en que se gana más dinero es una vida mejor o más exitosa. Se limita a presumir que tratamos a la gente con igual consideración cuando permitimos a cada quien proyectar su propia vida, consciente de que sus elecciones tendrán, entre otras consecuencias, un impacto sobre su propia riqueza. Sin embargo, para esta concepción es crucial que el carácter y la medida de ese impacto reflejen el efecto que las elecciones de la persona tienen sobre la fortuna de otros: el costo para estos, en oportunidades perdidas para sí mismos, de las diversas decisiones que ella ha tomado.

XVII. LA LIBERTAD

LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

¿Dos tipos de libertad?

La igualdad tal vez esté en decadencia, pero la libertad está en boga. Libramos guerras en su nombre y los partidos políticos se denuncian unos a otros por ignorarla. Pero, como la igualdad, la libertad es un concepto interpretativo: todos los políticos prometen respetarla, pero no están de acuerdo sobre qué es la libertad. Algunos dicen que los impuestos destruyen la libertad que atesoramos; otros, que los impuestos la hacen posible. Algunos piensan que la proliferación de controles contra la contaminación ha puesto en riesgo la libertad; otros, que ha hecho más libre a la gente. Podríamos sentir la tentación de decir: puesto que la gente se refiere a cosas tan diferentes cuando habla de la libertad, deberíamos dejar de usar ese término y discutir, en cambio, qué tipo de gobierno es un buen gobierno. Pero como dije antes, esa sugerencia reductiva queda en la nada. Creemos que una condición del buen gobierno es que respete el segundo principio de la dignidad, y, así, debemos preguntar qué significa eso. Sea cual fuere el lenguaje que utilicemos, pedimos entonces la mejor comprensión de la libertad. De modo que debemos tratar la libertad como un concepto interpretativo y considerar genuinos nuestros desacuerdos en torno a ella.

Sin embargo, enfrentamos el interrogante adicional de si no hay uno sino dos conceptos interpretativos de la libertad. Dos famosos ensayos lo afirman: *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, de Benjamin Constant, y "Dos conceptos de libertad", de Isaiah Berlin.[1] El argumento que plantean de diferentes maneras parece plausible y ha disfrutado de amplia aceptación entre filósofos políticos y abogados reflexivos.[2] En teoría política, la distinción equivale a lo siguiente. Debemos distinguir dos cuestiones muy diferentes. Ambas suponen que el gobierno, al menos de y por seres humanos, es inevitablemente coactivo. La primera pregunta: ¿por quién —y con quién— debería yo ser coaccionado? La segunda pregunta: ¿cuánta coacción debería ejercerse sobre mí?

Una teoría política requiere la libertad positiva si, en respuesta a la primera pregunta, hace hincapié en que debe permitirse a la gente tener un papel en su propia gobernanza coactiva: en que, en uno u otro sentido, el gobierno deber ser *auto*gobierno. Una teoría requiere la libertad negativa si, en respuesta a la segunda pregunta, hace hincapié en que la gente debe estar libre del gobierno coactivo en una gama sustancial de decisiones y actividades. Ambas ideas —de la libertad positiva y negativa— son en un inicio desconcertantes. ¿Cómo puede un gobierno coactivo de un grupo de al menos dos personas ser autogobierno para todos? Si el gobierno

coactivo tiene siquiera algo de legitimidad, ¿cómo podemos entonces hacernos de alguna zona de decisión y actividad que aquel no tenga derecho a regular?

El segundo principio de la dignidad explica por qué deberíamos ver las respuestas a estas dos preguntas, que parecen tan diferentes, como teorías de la libertad. Es menester permitir a la gente ser responsable de su propia vida, y, como dije al considerar la obligación política en el capítulo XIV, esa responsabilidad solo es compatible con la gobernanza a cargo de otros cuando se cumplen ciertas condiciones. En ese capítulo hice una descripción abstracta de dichas condiciones. Primero, todo el mundo debe tener la posibilidad de participar como corresponde en las decisiones colectivas que constituyen su gobernanza, y segundo, todo el mundo debe estar libre de las decisiones colectivas en asuntos en los que la responsabilidad personal exige que cada uno decida por sí mismo. Como la responsabilidad tiene esas dos dimensiones, también las tiene la libertad. Una teoría de la libertad positiva estipula lo que significa para la gente participar como corresponde. Esto es, propone una concepción del autogobierno. Una teoría de la libertad negativa indica las elecciones que deben quedar al margen de las decisiones colectivas si la intención es preservar la responsabilidad personal. Esta última es la cuestión del presente capítulo; la anterior se reserva para el siguiente. En lo sucesivo utilizo la palabra "libertad" *[liberty]* para referirme a la libertad negativa, a menos que el contexto exija una distinción con respecto a la positiva.

¿Deben estar en conflicto?

Queda una cuestión preliminar. Una idea popular, defendida en los dos famosos ensayos antes citados, es que los dos tipos de libertad pueden entrar en conflicto, de modo que se necesita una elección o un compromiso entre ellos. Desde luego, el conflicto es ciertamente posible y quizá probable si una comunidad promueve una concepción errónea de la libertad positiva o la libertad negativa o de ambas. Berlin puntualizó que los totalitarios se valieron de la meta de la libertad positiva para propiciar un régimen político que oprime a los ciudadanos en nombre de sus presuntos intereses verdaderos o superiores, unos intereses que ellos no reconocen como propios. Cuando el ideal del autogobierno se corrompe de esa manera, se lo puede usar para justificar pasmosas violaciones de la libertad negativa. Un totalitario amordazará a la gente, la encerrará en prisiones o la matará para salvar lo mejor de su persona. Pero así corrompida, la idea no tiene nada que ver con la responsabilidad personal; al contrario, más que servir al segundo principio de la dignidad, lisa y llanamente lo viola. No puede ser siquiera una concepción elegible de la libertad. La historia de Berlin nos advierte que la mala filosofía es peligrosa, pero no muestra que una filosofía mejor deba terminar en un conflicto.

Berlin creía que el conflicto era posible incluso sobre la base de una comprensión correcta de ambos conceptos. "Ambas [la libertad positiva y la libertad negativa] son fines en sí

mismos. Estos fines pueden chocar de manera irreconciliable. […] En una situación dada, ¿debería propiciarse la democracia a expensas de la libertad individual?"[3] Berlin acertaba al suponer que la libertad positiva requiere alguna forma de democracia. Pero ¿por qué habría que pensar que la promoción de la democracia, que exige un campo de libertades personales, está en conflicto con la libertad negativa? Es cierto, hay momentos y lugares en que el gobierno democrático es tan débil e inestable que se cree necesario restringir de algún modo la libertad de la actividad política para impedir que las fuerzas antidemocráticas lo destruyan. Pero esas restricciones son agravios a la democracia misma tanto como lo son a la libertad negativa: estas circunstancias son instancias en que ambas —se dice— deben verse comprometidas de inmediato para protegerlas de una grave pérdida ulterior, no casos en los cuales una de estas virtudes se prefiere a la otra.

Para Berlin, el conflicto entre las dos formas de libertad era inevitable por una razón diferente: porque defendía un punto de vista problemático no de la libertad positiva sino de la negativa. Necesito una especificación terminológica para explicar su punto de vista. Aunque los términos *liberty* y *freedom* se usan a veces de manera indistinta, los distinguiré de la siguiente manera. La libertad como irrestricción *[freedom]* total de una persona es su poder de actuar como quiera, sin el obstáculo de restricciones o amenazas impuestas por otros o por una comunidad política. Su libertad *[liberty]* negativa es la parte de su libertad como irrestricción de la que una comunidad política no puede despojarla sin infligirle un agravio especial: comprometer su dignidad al negarle igual consideración o un aspecto esencial de la responsabilidad que tiene por su propia vida.

Berlin hace coextensas la libertad como irrestricción total y la libertad negativa, de modo que cualquier límite a la primera es una invasión de la segunda. (Esa era también la concepción de Mill y la de muchos otros filósofos: H. L. A. Hart, por ejemplo, entre otros.)[4] Esta equiparación de la libertad y la libertad como irrestricción no puede defenderse con el supuesto de que la primera es un concepto criterial y de que nuestros criterios compartidos para su aplicación tienen esa consecuencia. La libertad no es criterial: las personas que discuten si los impuestos limitan nuestra libertad usan a todas luces criterios diferentes. Solo comprendemos esa discrepancia si suponemos, como yo lo he hecho ahora, que la libertad es un concepto interpretativo y que entendemos mejor su significado cuando lo ligamos al valor más profundo de la responsabilidad personal. En todo caso, nuestro interrogante es ahora si la libertad y la democracia están en conflicto como valores, no meramente como fenómenos, y solo si conectamos de esa manera la libertad con la dignidad podemos tratar la primera como un valor.

De modo que deberíamos tratar la equiparación de la libertad con la libertad como irrestricción como la concepción de Berlin de la libertad como un valor. Si esa concepción es sólida —si hace realidad lo que es bueno en la libertad—, está claro entonces que la democracia está en conflicto con la libertad, porque cualquier forma de gobierno, incluida la

democrática, es imposible sin el derecho penal y otras formas de regulación. De ello debe deducirse que el buen gobierno es inevitablemente un asunto de compromiso: cualquier gobierno debe comprometer un bien —la libertad— a fin de obtener otros. Pero esta interpretación no es sólida: el gobierno no compromete la dignidad de sus ciudadanos cuando les prohíbe matarse unos a otros. Sin duda es lamentable que la gente sea castigada por desobedecer la ley: el hecho daña a los castigados y debe consternar a los castigadores. También es lamentable que una persona solo obedezca la ley por temor. No cabe duda de que sería mejor que tanto las leyes como los ciudadanos fueran lo bastante justos para que ni la amenaza ni el hecho de la coacción fueran nunca necesarios. Pero la decisión colectiva de imponer el deber de no matar y de amenazar con una grave sanción cualquier violación de ese deber no es en sí misma un insulto a la dignidad de los sujetos.

Por el contrario, mi dignidad como ciudadano igual a los otros requiere que el gobierno me proteja de esta manera. No es humillante para mí aceptar que una mayoría de mis conciudadanos tiene el derecho a fijar reglas de tránsito y hacer cumplir las reglas que fije, con tal de que las elegidas no sean inicuas ni desesperadamente estúpidas. Tampoco es humillante que esos ciudadanos tengan el derecho a definir quién es dueño de qué bienes y qué derechos y protecciones acarrea esa propiedad. Sin embargo, lo sería sin duda para mí aceptar que aun una gran mayoría tenga el derecho de dictar mis convicciones o prácticas religiosas, o las opiniones que debería o no expresar en los debates políticos. Quizá me vea forzado a obedecer también esos dictados, pero no debería aceptar que son legítimos o que tengo el deber de aceptarlos. La equiparación de Berlin no logra aprehender la diferencia entre los dos tipos de restricción. Debemos intentar proponer una interpretación más compleja que sí lo haga.

Podría tentarnos una enmienda a la equiparación de Berlin: que la libertad no es la libertad como irrestricción total, sino sustancial. Conforme a esta perspectiva, las leyes invaden la libertad cuando cercenan gravemente la irrestricción. Pero ¿cómo podemos medir la cantidad de libertad como irrestricción perdida por obra de tal o cual disposición? Un test psicológico, como la frustración, no servirá. Lo que la gente considera frustrante varía y, de todos modos, son muchas más las personas frustradas por los límites a la velocidad que las que lo estarían por la censura política. Necesitamos un cambio más radical: una concepción más explícitamente normativa de la libertad.

UNA CONCEPCIÓN INTEGRADA

La dignidad otra vez

Volvemos una vez más a nuestros dos principios de la dignidad. Ahora, estos principios tienen

un contenido más rico que cuando los vimos por primera vez en el capítulo IX. Los hemos elaborado y refinado sin pausa a través de nuestro estudio de la ética; luego, de la moral personal, la obligación política y la legitimidad política, y por último en nuestro estudio de la igualdad distributiva: de qué manera el gobierno combina apropiadamente la igual consideración con el pleno respeto. Comenzamos con un sentido incipiente de la dignidad y nos inquietó la posibilidad de que fuera demasiado inconsistente para nuestro objeto, como han señalado algunos comentaristas. Nuestra concepción de la dignidad tiene ahora mucho más contenido. ¿Puede ayudarnos a definir la libertad? Si es así, habremos integrado ese importante valor político con los otros que hemos explorado.

Independencia ética

Regresamos a una distinción que trazamos en un examen de la independencia ética en el capítulo IX: entre lo que un gobierno no puede hacer a sus ciudadanos por ninguna razón y lo que no puede hacerles por ciertas razones. Algunas leyes coactivas violan la independencia ética porque niegan a la gente poder para tomar sus propias decisiones acerca de asuntos de fundamento ético: acerca de la base y el carácter de la importancia objetiva de la vida humana que proclama el primer principio de la dignidad. Entre esas decisiones se incluyen las elecciones en materia de religión y de compromisos personales de intimidad y con ideales éticos, morales y políticos. Una pluralidad de magistrados de la Corte Suprema de Estados Unidos, al negarse a permitir que los estados estadounidenses prohibieran sin más el aborto temprano, consideraron que "estas cuestiones implican las elecciones más íntimas y personales que una persona pueda hacer en su vida, unas elecciones que son centrales para la dignidad y la autonomía". La gente tiene derecho a la independencia en decisiones de esas características, siempre que no amenacen esa misma independencia en otras personas. Así, el gobierno no está habilitado a restringir la independencia fundacional por ninguna razón, excepto cuando hacerlo sea necesario para proteger la vida, la seguridad o la libertad de otros. Siempre puede discutirse qué otras decisiones, si las hay, son también fundacionales. Pero cualquier descripción más detallada de la libertad debe tomar posición en ese problema.

Otras leyes violan la independencia ética no en virtud del carácter fundacional de las decisiones que inhiben, sino más bien de los motivos del gobierno al sancionarlas. El gobierno no debe restringir la libertad irrestricta cuando sus justificaciones suponen la superioridad o popularidad de cualquier valor ético controvertido en la comunidad. La censura de la literatura sexual o el saludo obligatorio a la bandera u otras demostraciones de patriotismo se incluyen en esa categoría porque dependen, directa o indirectamente, de una elección sobre las virtudes personales que una vida buena refleja. Algunas leyes violan la independencia ética en ambos aspectos. Las prohibiciones del coito o el matrimonio entre

personas del mismo sexo restringen elecciones fundacionales y casi siempre las motiva un deseo de proteger ciertas concepciones del vivir bien y obliterar otras. La censura política también puede violar la independencia en los dos aspectos. La libertad de hablar o escribir honestamente tal como lo mandan nuestra conciencia, nuestras convicciones o nuestras creencias es fundacional. En algunas circunstancias, por otra parte, la censura política solo puede justificarse mediante supuestos éticos.

Pero la independencia ética no está en peligro cuando una cuestión no es fundacional y la restricción del gobierno no se acompaña de ninguna justificación ética. El gobierno se apoya más en argumentos morales que en argumentos éticos cuando me urge a preservar recursos escasos, me obliga a pagar impuestos y me prohíbe manejar descuidadamente. Ciertas leyes que no agravian la independencia ética —en ninguno de los dos aspectos— pueden, no obstante, tener serias consecuencias para el modo de vida de la gente. La prohibición de la violencia física y el robo hace menos probable que yo juzgue ideal para mí la vida de un samurái o un Robin Hood, y, aun cuando así la juzgue, se me hará mucho más difícil tratar de vivirla. Los impuestos tornan menos improbable que juzgue ideal una vida de coleccionista de obras maestras del Renacimiento. Ninguna de estas leyes niega, empero, mi responsabilidad de definir el valor ético para mí mismo, porque ninguna apunta a usurpar mi responsabilidad de identificar una vida exitosa. Las leyes debidamente motivadas de mi comunidad son parte del telón de fondo contra el cual hago mis elecciones éticas. Y ese telón de fondo no disminuye mi responsabilidad ética de hacerlas.

A mi juicio, gran parte de la literatura filosófica dedicada al paternalismo subestima la importancia de esta distinción. Hacer que la gente use cinturones de seguridad para impedir o mitigar las heridas no es paternalismo ético: el paternalismo médico acaso sea ofensivo, pero no es una ofensa contra la autenticidad. Es cierto, muchas personas afirman (tal vez algunas de ellas lo hacen sinceramente) que una vida que corteja el peligro es atractiva, y que la disposición sobre el uso de cinturones de seguridad restringe la oportunidad de vivirla. Pero las convicciones sobre esos cinturones no son fundacionales, y no es preciso que el gobierno suponga que cortejar el peligro es una mala manera de vivir para justificar las medidas que reducen los costos de los accidentes para la comunidad. Antes era fácil mencionar casos reales de paternalismo ético: la Inquisición, por ejemplo, se consagraba con firmeza a esa línea de trabajo. Aun durante parte del siglo pasado los argumentos más populares en pro de la censura de la pornografía apelaron al paternalismo ético. Basil Blackwell, el gran librero de Oxford, testificó que *Última salida para Brooklyn* debía prohibirse porque degradaba a quienes la leían; luego se citó como ejemplo de alguien que se había pervertido de ese modo.[5] Pero el paternalismo ético ha tenido mala prensa en décadas recientes y ya no es una causa política popular.

En cambio, los argumentos más populares en favor de restricciones antaño justificadas de esa manera mencionan ahora la equidad y no el paternalismo ético. Destacan que las personas

que constituyen una mayoría política tienen derecho a la cultura ética que consideren mejor: tienen derecho a vivir y criar a sus hijos en una cultura que permita y aliente el estilo de vida que ellas admiran.[6] Para la gente es mucho más fácil adherir a su religión heredada con la convicción y el fervor casi ciegos que anhela alcanzar, y transmitir su intensa fe a sus hijos, cuando esa fe goza del respaldo y la celebración oficiales; es más difícil cuando religiones rivales y un ateísmo triunfante tienen igual voz. Es más fácil sentirse cómodo con las actitudes conservadoras en materia de sexo cuando no existe la posibilidad de acceder libremente a llamativas imágenes sexuales en las portadas de las revistas ni notar su posición dominante en la publicidad. ¿Por qué, entonces, no habría de poder la mayoría imponer a todos la cultura religiosa o sexual que prefiere? Dentro de límites razonables, tiene el derecho de proteger lo que estima de valor impersonal mediante impuestos destinados a los museos y la prohibición de destruir los bosques. Tal vez me prohíba construir un rascacielos en mi terreno o poner carteleras o flamencos de plástico en mi jardín. ¿Por qué no debería estar permitido proteger de la misma manera la cultura religiosa y sexual favorecida por esa mayoría?

Necesitamos argumentos como los de este libro —las distinciones e interconexiones entre responsabilidad, autenticidad, influencia y subordinación que hemos repasado— para responder como corresponde a esta pregunta. El segundo principio de la dignidad asigna un carácter especial a la ética: limita la gama de decisiones colectivas aceptables. No podemos escapar a la influencia de nuestro entorno ético: estamos sujetos a los ejemplos, las exhortaciones y las celebraciones de las ideas de otras personas sobre cómo vivir.[7] Pero debemos insistir en que ese entorno se cree bajo la tutela de la independencia ética: que lo creen orgánicamente las decisiones de millones de personas con la libertad de hacer sus propias elecciones, no las mayorías políticas que imponen sus decisiones a todo el mundo.

En el capítulo XIII propuse una imagen: la de personas que, mientras nadan en sus propias calles, tal vez crucen a la de otro para ayudarlo, pero no para dañarlo. Entendida con amplitud, la moral define las calles que separan a los nadadores. Estipula cuándo debe uno cruzarlas para ayudar y en qué consiste el daño que prohíbe hacerlo. La ética gobierna el modo en que uno debe nadar en su propia calle para nadar bien. La imagen también es útil aquí porque ilustra una manera en que debe tratarse la moral en cuanto es previa a la ética en la política: debe atribuírsele esa prioridad en la definición de las oportunidades y recursos que la gente tiene el derecho legítimo a tener y, de ese modo, en el establecimiento de los derechos que tiene a la libertad. La concepción interpretativa de la libertad que ahora estamos construyendo explica por qué ese hecho filosófico no entraña una subordinación ni de la moral a la ética ni de esta a aquella. Ambas cooperan, no compiten.

Otra libertad: debido proceso, libertad de expresión

Por tradición, algunos derechos se califican de “liberales”. Entre ellos se incluyen los que he mencionado hasta aquí —la libertad de práctica religiosa y de expresión política—, pero también derechos diferentes, como el de marcharse de la comunidad y el de “debido proceso”, esto es, no ser castigado por un presunto delito sin un juicio llevado a cabo con las salvaguardias procedimentales adecuadas para impedir la condena de inocentes. Los derechos liberales disfrutan de una amplia aceptación en abstracto, al menos en las democracias occidentales, pero son polémicos en el detalle. Abogados y naciones muestran considerables discrepancias acerca de si, por ejemplo, el derecho a la libre expresión incluye el de publicitar cigarrillos o gastar sumas ilimitadas en campañas políticas, y si los derechos al debido proceso incluyen el de tener un juicio con jurados o un privilegio contra la autoincriminación. ¿Qué argumentos existen en favor de estos derechos, sea en abstracto o en alguna especificación polémica?

El derecho a la libertad religiosa se funda, como es obvio, en la independencia ética; volveré más adelante, en este mismo capítulo, a él y sus implicaciones. Los derechos al debido proceso, por su lado, parecen tener poco que ver con la responsabilidad ética: los tenemos en virtud de la obligación gubernamental, emanada del primer principio de la dignidad, de tratar la vida de cada persona en cuanto está dotada de una importancia específica, objetiva e igual al resto. En otro lugar procuré explicar por qué el castigo aplicado a un inocente inflige a este un daño especial y de gran magnitud —lo denominé daño moral— y por qué ese hecho explica el supuesto de que, según el eslogan popular, es mejor mil culpables libres que un solo inocente castigado.[8] Un bonito cálculo, en el cual tanto la historia como la tradición cumplen algún papel, es el de determinar cuánto debe gastar una comunidad para evitar ese terrible perjuicio. Pero una comunidad que sea indiferente a la prueba o tacaña en la protección contra el error —y, desde luego, cualquier comunidad que consienta deliberadamente la condena del inocente— transgrede el primer principio de la dignidad humana.

El derecho a la libre expresión, que ocupa un lugar igualmente central en la descripción tradicional de los derechos liberales, exige un tratamiento mucho más matizado.[9] En la actualidad, los constitucionalistas estadounidenses aceptan en general que la Primera Enmienda, que prohíbe al gobierno reducir “la libertad de expresión”, se justifica en función de una diversidad de principios y propósitos. Una parte importante de estos se funda en la libertad positiva. La libertad de expresión debe formar parte de cualquier concepción defendible del autogobierno por al menos dos razones, distintas e igualmente importantes: el autogobierno exige el libre acceso a la información y el gobierno no es legítimo, y por lo tanto no tiene título moral para ejercer una coacción, a no ser que todos los coaccionados hayan tenido una oportunidad de influir en las decisiones colectivas. (Profundizamos en la consideración de estas dos afirmaciones en el próximo capítulo.)

Pero la libertad de expresión, tal como ha llegado a entendérsela en las democracias

occidentales, no solo abarca la expresión política, incluso ampliamente concebida: debemos tomar en cuenta algo más que la libertad positiva para explicar todo lo que abarca, y no abarca. Si bien un Estado puede promover de diferentes maneras lo que considera de manera colectiva intrínsecamente valioso en literatura, arte y música, no puede prohibir a sus miembros leer, mirar y escuchar lo que les plazca cuando su única justificación es que ciertas opiniones sobre lo que es digno de disfrute son ofensivas en sí mismas y tal vez sean contagiosas. El material sexualmente explícito está protegido por un derecho a la libre expresión, no porque exprese una posición política —pretensión descabellada— sino porque los únicos argumentos disponibles para proscribirlo representan, como he dicho, una ofensa a la independencia ética.

La censura podría no solo socavar la libertad positiva sino también, como ya he señalado, violar el derecho a la independencia ética de las dos maneras que hemos puesto de relieve. Consideremos la diversidad de factores que interactúan cuando el gobierno procura proscribir el discurso de odio. Los tribunales de Ohio declararon culpable de un delito a un dirigente del Ku Klux Klan porque este había promovido el odio a negros y judíos.[10] Así interpretada, la ley violaba el derecho del convicto a la libertad positiva, ya que le prohibía intentar congregar a otros ciudadanos en torno de sus opiniones políticas. Violaba su derecho a la independencia ética porque el derecho a dar testimonio público de las propias convicciones políticas es fundacional y la violencia que el convicto promovía no era inminente. Violaba esa independencia de otra manera si, como parece probable, el procesamiento había sido motivado no por un temor a la violencia sino por la revulsión totalmente justificada hacia la inferior estima del convicto por la importancia de ciertas vidas. La Corte Suprema revocó la condena, pero menciono el ejemplo no como una ilustración del derecho constitucional estadounidense, sino para mostrar la confluencia de aspectos tanto de la libertad positiva como de la libertad negativa que, honorablemente, actuaban en protección de los derechos de los aborrecibles.

Deberíamos distinguir estos argumentos basados en la libertad, que apelan a la libertad positiva o a la negativa o a ambas, de los argumentos a favor de la libertad de expresión basados en políticas públicas. Mill, Oliver Wendell Holmes y otros destacaron el valor de la expresión irrestricta como una fuente de conocimiento. Holmes, a quien le encantaban las imágenes evolucionistas, lo señaló al decir que las mejores ideas tenían mayores posibilidades de sobrevivir en una intensa competencia darwiniana de la cual ningún pensamiento, por poco atractivo o plausible que sea, está inicialmente excluido. Esto bien puede ser cierto en general y a muy largo plazo, aunque lo es menos claramente en asuntos de moral política y gusto estético que en la ciencia. Un segundo argumento de política pública se concentra en la expresión comercial: el público tiene un importante interés económico en el libre flujo de información acerca de la disponibilidad, los precios y las características de los productos puestos en venta. La Corte Suprema ha creado una elaborada y nada impresionante

jurisprudencia sobre las trabas que la Primera Enmienda pone a la regulación de la expresión comercial. El producto de sus zigzagueantes decisiones es que la expresión comercial disfruta de alguna protección constitucional, pero no de tanta como la expresión política.

Es un lugar común decir que ningún derecho político es absoluto y que aun la libertad de expresión tiene sus límites. Pero la índole y la justificación de esos límites difieren, según cuál de las justificaciones del derecho que he mencionado esté en juego. Los argumentos de política pública indican sus propios límites. El público tiene a lo sumo un dudoso interés económico en la lectura de anuncios falsos o engañosos, por ejemplo, o en los que no incluyen advertencias razonables sobre los peligros de los productos que publicitan, o en la publicidad de actividades ilegales. Esas publicidades, en resumidas cuentas, no son útiles sino nocivas para el interés público.

Los argumentos basados en la libertad de ambos tipos indican sus propios límites de otra manera: en efecto, en ciertas ocasiones, la justificación que proponen no está implicada de ningún modo. He sostenido (resumo el argumento en el próximo capítulo) que la imposición de límites razonables a los gastos de los candidatos en las campañas políticas no coartan la libertad positiva. Al contrario, la realzan, porque contribuyen a brindar a todos los ciudadanos algo como mínimo más cercano al autogobierno de lo que puede hacerlo la política forrada de dinero y dominada por candidatos y partidarios ricos. La alegación en favor de la libertad de expresión extraída de la independencia ética se autolimita de la misma manera. Cuando el gobierno prohíbe conspirar con cómplices en el delito, no restringe un derecho fundacional. Tampoco actúa para vindicar un juicio colectivo sobre el comportamiento noble ni para imponer una ortodoxia uniforme en ética. Actúa para mejorar la seguridad; sus motivos, como los que tiene en materia de impuestos o regulación económica, son morales, no éticos.

Este rápido repaso de la libertad de expresión y sus límites no es un análisis jurídico: no hace frente a los arduos casos que enfrentan los tribunales encargados de hacer cumplir un derecho constitucional. Los tribunales superiores deben trazar distinciones razonablemente rígidas que puedan servir de guía a los tribunales inferiores y otros ámbitos gubernativos. Mi intención aquí no es sino ilustrar las diferentes dimensiones argumentativas que, conforme a esta concepción de la libertad, se requieren tanto para defender la libertad como para limitar ese famoso derecho.

¿Libertad de propiedad?

Todavía no he mencionado un tipo de libertad que es cara al corazón conservador y ha sido muy celebrada en algunos períodos de la historia de Estados Unidos: la de adquirir propiedades y utilizarlas como a uno le plazca, siempre que no sea para dañar a otras personas. ¿Es esta irrestricción también una libertad? Es la libertad como irrestricción que la

gente evoca cuando afirma que la regulación económica e industrial es un ataque a la libertad y que los impuestos son una tiranía. No hay duda de que estas afirmaciones son exageradas, pero ¿no deberíamos reconocer alguna libertad de este tipo?

Ya lo hemos hecho. En la concepción de la justicia distributiva definida en el capítulo XVI se supone cierta libertad para adquirir y utilizar propiedades: la igualdad de recursos. Y en rigor, cierta libertad de ese tipo se supone en cualquier concepción de la justicia distributiva. Puesto que los recursos poseídos por la gente no pueden definirse ni medirse sin tomar en cuenta su libertad como irrestricción para adquirirlos, comerciarlos y usarlos como quiera. No tendría sentido exhortar a una distribución igualitaria de la riqueza, cualquiera que fuera la forma de concebir la igualdad, sin suponer cierto tipo o grado de esa irrestricción, porque la mera propiedad de algún bien no significa nada a menos que especifiquemos o supongamos un contexto general de irrestricción en su uso. La propiedad, dicen los abogados, es un lote de derechos, y planteamos supuestos sobre su contenido cada vez que calificamos de equitativa cualquier distribución de recursos.

Sin embargo, el contenido del lote de derechos no es una cuestión independiente que corresponda exclusivamente a un estudio de la libertad. El lote correcto también depende, como es obvio, del resto de la moral política. Lo máximo que podemos decir aquí es que nuestra libertad incluye el derecho a utilizar las propiedades que sean legítimamente nuestras, excepto en los aspectos que el gobierno pueda legítimamente restringir. Esa proposición no es tan anodina como parece cuando se integra a la teoría general correcta de la justicia. La justificación de la igualdad de recursos en términos de costos de oportunidad que he defendido supone una amplitud muy grande de propiedad y control enajenables, y otro tanto hace el segundo principio de la dignidad, que nos pide asumir la responsabilidad por nuestra propia vida.[11]

Algunos recursos deben ser inevitablemente bienes públicos, y otros deberían estar bajo control público para protegerlos de las externalidades que corrompen la métrica basada en los costos de oportunidad. Por la misma razón hace falta alguna regulación estricta —controles de la contaminación, por ejemplo—, y ciertos programas públicos, como un sistema de atención de la salud, son necesarios como las formas más eficientes de redistribución en la búsqueda de la equidad. Pero el estándar requerido por la igualdad de consideración y respeto es un sistema de propiedad privada: necesitamos una justificación para cualquier desvío respecto de ese estándar. La conocida queja derechista de que los impuestos son un ataque a la libertad es errónea. Pero el error no es conceptual: es un error sobre la justicia. La estructura y el nivel impositivos vigentes podrían usurpar la libertad si son injustos: si no muestran igual consideración y respeto por todos. En muchos países, los impuestos son hoy injustos, pero porque se llevan demasiado poco, no demasiado. No despojan a la gente de lo que es legítimamente suyo; al contrario, son incapaces de proteger los medios de otorgarle lo que es legítimamente suyo.

Libertad religiosa e independencia ética

La independencia ética exige lisa y llanamente el derecho a la libertad religiosa. Este tiene un lugar de honor en la Constitución de Estados Unidos y en documentos como la Declaración Universal de Derechos Humanos y la Convención Europea de Derechos Humanos. Es cierto, se han propuesto para ese derecho otras justificaciones al margen de la dignidad. Se dice, por ejemplo, que como la religión es particularmente propensa a generar divisiones, la tolerancia religiosa es el único camino a la paz civil. Pero si bien esa justificación fue convincente en Europa y América en los siglos XVII y XVIII, hoy lo es mucho menos. En nuestros días, los principales beneficiarios de la tolerancia en Occidente son pequeñas religiones minoritarias y personas sin ninguna religión, y estas no querrían ni podrían provocar demasiada perturbación civil si se les negaran las libertades de que hoy disfrutan. En algunos otros países se asigna carácter oficial a una religión y las demás gozan de poca o ninguna tolerancia, sin que haya peligros evidentes a la estabilidad. Para nosotros, hoy, la dignidad es la única justificación valedera de la libertad de pensamiento y práctica religiosos.

Pero una vez que aceptamos esa proposición, ya no será coherente que pensemos, como lo hace mucha gente, que la religión es especial y que otras elecciones éticas fundacionales —sobre la reproducción, el matrimonio y la orientación sexual, por ejemplo— pueden quedar debidamente sometidas a la decisión colectiva. No podemos proclamar un derecho a la libertad religiosa y luego rechazar los derechos a la libertad de elección en esos otros asuntos fundacionales sin caer en una sorprendente autocontradicción. En efecto, si insistimos en que ninguna religión en particular reciba un tratamiento especial en política, no podemos entonces atribuir ese carácter especial en política a la religión en sí misma, como si tuviera un papel más central para la dignidad que, por ejemplo, la identificación sexual. De modo que no debemos considerar sui géneris la libertad religiosa. Esta es solo una consecuencia del derecho más general a la independencia ética en asuntos fundacionales. El gobierno necesita una justificación convincente para regular los actos reproductivos o sexuales, y esa justificación no puede apoyarse ni en la verdad ni en la popularidad de un juicio ético colectivo. En otro lugar me he referido in extenso a algunos de estos problemas éticos, y vuelvo a ellos aquí, si bien solo brevemente, para ver bajo qué nueva luz puede considerarlos el argumento de este libro.[12]

El aborto es tanto el más complejo como el más divisivo de esos problemas. El primer principio de la dignidad sostiene que la vida humana es de intrínseca importancia e incluye por necesidad la vida de un feto humano, que es innegablemente una vida humana. Antes reconocimos, en este mismo libro, las consecuencias duales de ese primer principio. Cada uno de nosotros debe vivir de manera tal que reconozca y respete la importancia objetiva de su propia vida. Malogramos la dignidad cuando no lo hacemos. Y también debemos tratar a los otros de manera consistente con el reconocimiento de la importancia objetiva de su vida. El

significado más concreto de esta última exigencia es, empero, otra cuestión. En capítulos anteriores consideramos hasta qué punto el respeto por la vida humana nos exige que ayudemos a otras personas, y cuándo exige que no las dañemos. ¿Cambian estas exigencias morales cuando la vida humana apenas ha comenzado? ¿Tenemos con un feto en sus primeros días el mismo deber de ayudar y no dañar que tenemos con los seres humanos que han alcanzado un estado más complejo de desarrollo?

Estas preguntas son de carácter moral y ético: la moralidad del aborto depende de cómo las respondamos. He sostenido que a la segunda debemos responder: no. Como un feto en sus primeros días no tiene intereses propios, como no los tiene una flor, no puede suponerse que tenga derechos que protejan sus intereses. De hecho, muy poca gente cree realmente que tengamos el mismo deber moral con un feto que con un lactante: más aún, la mayoría de la gente que considera que el aborto debería prohibirse por principio, cree no obstante que habría que permitirlo cuando el embarazo es el producto de una violación o cuando la intervención es necesaria para salvar la vida de la mujer. Pero incluso si aceptamos esa respuesta negativa a la pregunta moral, y sostenemos que una mujer no tiene el deber moral de no abortar el feto que lleva en su seno, sigue habiendo críticos problemas éticos. Persiste, en efecto, una vívida posibilidad de que el aborto sea, con todo, incompatible con el respeto por la vida humana del que depende nuestra dignidad. Las pinturas y los grandes árboles no tienen intereses propios y, por ende, tampoco derechos morales que protejan sus intereses, pero aun así su destrucción es incompatible con el reconocimiento de su valor intrínseco. Por eso es crucial, en la discusión sobre el aborto y problemas conexos, tomar la precaución de distinguir las cuestiones morales de las cuestiones éticas que están en juego.

La pregunta moral debe decidirse de manera colectiva dentro de una comunidad política. Cuando en 1973 se preguntó por primera vez a la Corte Suprema de Estados Unidos si un estado estadounidense podía constitucionalmente prohibir todos los abortos, el tribunal tuvo que contestar esa pregunta moral de un modo u otro. Respondió por la negativa. Muchos críticos del fallo destacan que la Corte no debería siquiera haber decidido la cuestión, sino permitir que los estados, cada uno por su cuenta, lo hicieran por sí mismos. La objeción es confusa: no puede permitirse a los estados decidir por sí mismos si se puede asesinar a los miembros de tal o cual clase de sus ciudadanos. Una objeción más sensata es la que dice que, tras fallar que el aborto no es un asesinato y que, en consecuencia, la cláusula de la igual protección de la Constitución no exige a los estados prohibirlos en su totalidad, la Corte tendría que haber dejado que decidieran por sí mismos si había que prohibirlo por razones éticas: esto es, por la razón de que el aborto es una muestra de desprecio por el valor intrínseco de la vida humana. Ese fue el problema crucial que la Corte enfrentó efectivamente en el caso *Roe v. Wade* y volvió a enfrentar, con un reconocimiento más preciso y una mejor respuesta, en el posterior caso *Casey*, en el cual reafirmó su respaldo a la existencia de derechos limitados al aborto.[13]

El derecho a la independencia ética solo admite una respuesta. Se viola ese derecho y se niega la libertad cuando el gobierno restringe esta última a fin de imponer un juicio ético colectivo; en este caso, el juicio ético de que una mujer que interrumpe un embarazo temprano no muestra el respeto por la vida humana que exige su dignidad. Yo mismo creo que en muchas circunstancias el aborto es, en efecto, un acto de desprecio por sí mismo.[14] Una mujer traiciona su dignidad cuando aborta por razones frívolas: evitar reprogramar unas vacaciones, por ejemplo. En otros casos me inclinaría por un juicio ético diferente: cuando las perspectivas de una adolescente de tener una vida decente se derrumbarían si terminara siendo una madre soltera, por ejemplo. Pero sea el juicio correcto o incorrecto en cualquier caso en particular, sigue siendo un juicio ético y no moral. Tal y como demanda su dignidad, deben ser las mujeres, cada una por sí misma, las que asuman responsabilidad por sus propias convicciones éticas.

XVIII. LA DEMOCRACIA

LIBERTAD POSITIVA

Consignas y preguntas

El segundo principio de la dignidad protege la responsabilidad ética personal. En el capítulo anterior estudiamos un aspecto de esa responsabilidad. La dignidad requiere la independencia con respecto al gobierno en asuntos de elección ética, y ese requerimiento está en la base de cualquier teoría plausible de la libertad negativa. Pero en otros asuntos, la dignidad no requiere esa independencia: una comunidad política debe tomar decisiones colectivas sobre la justicia y la moral y tener el poder coactivo suficiente para hacerlas cumplir. De ese modo se prepara el escenario para la cuestión de la libertad positiva. No puedo ser libre del control coactivo en asuntos de justicia y moral, pero mi dignidad requiere que se me permita tener un papel en las decisiones colectivas que ejercen ese control. ¿Qué papel debe ser ese?

Pronto quedamos metidos hasta el cuello en consignas. Solo la democracia puede brindar dignidad. El gobierno debe ser del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. El pueblo debe autogobernarse. Cada ciudadano debe tener un papel igual y significativo. Una persona debe tener un voto, y nadie más de uno. Ningún hombre, dijo Locke, nace para gobernar o ser gobernado.[1] Debemos tratar de rescatar la libertad positiva de esas consignas, porque no existe claridad alguna acerca de su significado. El concepto de democracia es un concepto interpretativo y muy discutido. ¿Qué puede significar que “el pueblo” se gobierne a sí mismo cuando muy pocos de sus miembros tienen un poder aunque sea mínimamente importante para determinar cuáles serán las leyes? El estilo del “ganador se lleva todo”, común en Estados Unidos y en Gran Bretaña para la elección de representantes parlamentarios en cada distrito electoral, es muy diferente del sistema de representación proporcional vigente en otros países. Dada la misma distribución de intereses, convicciones y preferencias, es probable que se dicten leyes bastante diferentes según cuál de estos dos sistemas esté en vigencia. ¿Es un sistema más democrático que otro? ¿Es la práctica del control de constitucionalidad, que permite a jueces designados de por vida declarar inconstitucionales actos legislativos y ejecutivos, ilegítima por ser antidemocrática? ¿O es, antes bien, un correctivo necesario y deseable de la democracia? ¿O es —tercera posibilidad— una práctica realmente esencial para construir una genuina democracia? Cada una de estas posiciones cuenta con un amplio respaldo, y no podemos elegir entre ellas sin elegir entre las concepciones de la democracia y defender nuestra elección.

¿Quiénes son el pueblo?

Antes de abordar esas preguntas tradicionales enfrentamos otro interrogante, de carácter liminar. ¿Quiénes *son* el pueblo? Un día, el Japón otorga iguales derecho de voto a los ciudadanos de Noruega para que, de desearlo, estos puedan elegir una pequeña bancada de compatriotas en la Dieta japonesa. A continuación, esta vota por mayoría la fijación de impuestos al petróleo noruego y encauza lo recaudado hacia las refinerías japonesas. Esta fantasía distaría de proporcionar el autogobierno a los noruegos. Si alguna forma de proceso mayoritario ha de resultar en un genuino autogobierno, deberá ser el gobierno de una mayoría del pueblo *que corresponde*.

El gobierno del pueblo que corresponde pareció más importante a más gente —a los pueblos de África luego de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, o a los ciudadanos blancos del sur estadounidense con anterioridad a la Guerra de Secesión— que su papel como individuos en ese gobierno. Las personas quieren ser gobernadas por otras que sean relativamente semejantes a ellas. A menudo no está claro qué significa esto. Se ha considerado que la actitud justifica muchas formas diferentes de tribalismo o nacionalismo: de raza, religión, lengua, parentesco e incluso, como en el viejo Sur, de circunstancia o interés económicos. Historiadores, estadistas y políticos no pueden ignorar el vigor de estas diversas fuerzas centrípetas: ellas siguen impulsando a la gente hacia la violencia más terrible. Pero no tienen una fuerza normativa intrínseca. No hay una respuesta no histórica correcta a la pregunta: ¿sobre la base de qué principio debería la gente dividirse en comunidades políticas? No podemos encontrar una respuesta en el ideal mismo de la democracia porque ese ideal presupone una comunidad política y no se lo puede utilizar para definir una. Tampoco en la idea, emocionalmente poderosa pero irremediablemente vaga, de la autodeterminación nacional, el supuesto derecho de los grupos etnoculturales a autogobernarse. No hay un concepto de nacionalidad no política lo bastante preciso para dar sentido a ese derecho, y aun si lo hubiera, no existe una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué un miembro cualquiera de un grupo así definido tiene el deber de asociarse políticamente con el resto.

Hay por cierto razones —a veces razones imperativas— para modificar los patrones históricos o establecidos de gobierno. Los sistemas coloniales en los que el pueblo de un Estado político gobernaba a otros pueblos lejanos no podrían haber sido reformados sin cortar esa asociación formal y crear nuevos Estados. Si bien los patriotas que arrojaron té al mar en el puerto de Boston gritaban “no hay impuestos sin representación”, la Declaración de Independencia de Jefferson no sugería ampliar el derecho al voto de Westminster como una solución a los crímenes del rey Jorge, y nadie pensaba, uno o dos siglos después, que la extensión de ese derecho pondría fin al imperio colonial en África o en el subcontinente indio.

Aun cuando no haya una dominación colonial que deshacer, las fronteras creadas por la geografía, la historia, la guerra y la política pueden llegar a ser insostenibles. Cuando

diferentes tribus, razas o grupos religiosos se demuestran incapaces de vivir juntos sin violencia, la separación en nuevas comunidades políticas quizá sea la única alternativa viable. En el caso de que un grupo minoritario se haya convertido en la víctima constante de la injusticia, una reconfiguración de las fronteras puede ayudar, siempre que, desde luego, sea posible lograrla sin más injusticia ni gran sufrimiento. Cuando una conquista ilegítima —la incursión de Saddam en Kuwait, por ejemplo— puede deshacerse, debe deshacerse. Pero una ley de prescripción plausible proporciona un necesario límite incluso a ese principio, de modo que, aun cuando la fundación de Israel sesenta años atrás haya sido incorrecta, en nuestros días las fronteras originales de ese Estado deben respetarse.

Estos son ejemplos de cambios dramáticos en las fronteras políticas. Los cambios y reagrupamientos menos dramáticos suelen ser inteligentes y de ordinario pueden alcanzarse con poco o mucho menos dolor. El federalismo y la descentralización, al crear subdivisiones en las comunidades establecidas, permiten a menudo tomar decisiones políticas más racionales y generan una sensación más grande de participación en el autogobierno. Los cambios en la otra dirección pueden ser aún más valiosos: los prolongados y hasta hoy decepcionantes esfuerzos por crear una nueva estructura constitucional para la Unión Europea ilustran tanto la sabiduría como la dificultad de la transición de comunidades políticas más pequeñas y homogéneas a otras más grandes y diversas. Tanto las naciones europeas como el mundo ganarán, creo, si la Unión Europea logra instaurar una política exterior común y llevarla a la práctica, con el poder económico de su comunidad como respaldo de la fortaleza de su acción mancomunada.

Aun así, las fronteras creadas por los accidentes de la historia siguen siendo la norma. Nacemos en comunidades políticas y estas son nuestras gobernantes legítimas, siempre que también cumplan las condiciones de legitimidad que examinamos antes en el libro y más adelante en este mismo capítulo, y entre las cuales se incluye la ausencia de barreras legales a la emigración. Quienes viven en California a una milla de la frontera con Nevada o en Francia a una milla de la frontera con Alemania son gobernados de manera bastante diferente de aquellos que viven a una milla hacia el otro lado, y ningún principio abstracto de filosofía política puede justificar la diferencia. La mayor parte de los intentos de trazar límites supuestamente más racionales no hacen sino crear nuevas minorías incómodas en reemplazo de viejas minorías con una comodidad ganada en tiempos recientes. Si excluimos una democracia global mundial con un voto para cada cual en todos los continentes (lo cual es imposible y, de todos modos, replantearía todas las viejas cuestiones una vez que se crearan las necesarias subdivisiones), rara vez damos con un argumento convincente para corregir lo que la historia ha conseguido.

Dos modelos de autogobierno

Supongamos, entonces, que determinada comunidad política es la comunidad correcta o, al menos, no es la incorrecta. Gobiernan las personas correctas. Lo hacen mediante la elección de funcionarios de distintas clases y niveles, que ejercen en nombre de aquellas un poder coactivo. Pero hay diversas maneras de elegir a los funcionarios y de construir las estructuras a través de las cuales gobiernan: los sistemas que reconocemos como democráticos a lo largo y a lo ancho del mundo muestran una significativa variación. Algunos reservan las grandes decisiones a referendos en los cuales la población en general vota directamente sobre asuntos de políticas públicas; otros rehúyen ese procedimiento. Algunos eligen a los funcionarios con mayor frecuencia que otros; algunos se valen de la representación proporcional y otros, de esquemas electorales en los que el ganador se lleva todo, y hay los que otorgan un poder considerable a funcionarios no electivos, entre ellos los jueces de los tribunales constitucionales. ¿Por medio de qué principios deberíamos juzgar estos distintos ordenamientos constitucionales? ¿Son algunos más compatibles que otros con la dignidad de la gente? En materia de libertad positiva o genuino autogobierno, ¿algunos dan más y otros menos? ¿Hay algún estándar profundo que podamos usar para testear estas diversas versiones de la democracia y establecer su superioridad o autenticidad democráticas?

La democracia, reiterémoslo una vez más, es un concepto interpretativo: la gente discrepa acerca de lo que ella es. Para escoger entre concepciones rivales buscamos algún valor o conjunto de valores distintivos que sean los que mejor expliquen —si alguno puede hacerlo— qué tiene de bueno. Como siempre, algunos filósofos se tientan con una solución reduccionista: sugieren abandonar el debate sobre el ser de la democracia y limitarse a discutir, en cambio, cuál es la mejor forma de gobierno. Como siempre, esa estrategia reduccionista es autofrustrante; nos fuerza a ignorar importantes distinciones entre diferentes valores en juego en esa última cuestión, que es de carácter global. Un buen gobierno es democrático, justo y eficiente, pero estas cualidades no son iguales, y a veces es importante preguntarse, por ejemplo, si un ordenamiento constitucional con probabilidades de incrementar la eficiencia de la economía de una comunidad debe, no obstante, ser resistido porque no es democrático. Es entonces crucial considerar, como una cuestión independiente, cuáles deberíamos estimar que son el sentido y el nervio de la democracia. Si queremos, podemos evitar la palabra: podemos preguntarnos en su lugar por el significado de la libertad positiva o el autogobierno. Pero hacemos la misma pregunta.

Es instructivo contrastar dos respuestas a esa pregunta: dos modelos de cómo puede pensarse el autogobierno de la gente. En otro lugar los llamé concepciones mayoritarianista y asociativa de la democracia.[2] La concepción mayoritarianista sostiene que la gente se autogobierna cuando el poder político fundamental está en manos de la mayor cantidad, y no de algún grupo más pequeño dentro de ese número. Esa concepción destaca, por lo tanto, que las estructuras del gobierno representativo deberían diseñarse en función de acrecentar la probabilidad de que las leyes y políticas de la comunidad sean las que, luego de la debida

discusión y reflexión, prefiere la cantidad más grande de ciudadanos. Las elecciones deberían realizarse con la frecuencia suficiente para alentar a los funcionarios a hacer lo que quiere la mayoría de la gente; habría que delinear las unidades federales y los distritos parlamentarios y dividir el poder constitucional entre tipos y niveles de funcionarios con ese objetivo en vista. Las cuestiones complementarias —¿referendos?, ¿representación proporcional?— deberían debatirse y decidirse de la misma manera. ¿Qué sistema tiene mayores probabilidades de hacer efectiva de manera fidedigna la voluntad reflexiva y arraigada de una mayoría de los ciudadanos en el largo plazo?

Debemos tener la precaución de no confundir esta concepción mayoritarianista de la democracia con una teoría agregativa de la justicia, como el utilitarismo, que sostenga que las leyes son justas cuando producen la mayor suma o media posible de felicidad (o alguna otra concepción del bienestar) dentro de una comunidad determinada. (La expresión "voluntad mayoritaria" es peligrosamente ambigua, porque a veces se la utiliza para describir un proceso mayoritario y a veces un resultado utilitario u otro resultado agregativo.)[3] No hay motivos para pensar que un proceso electoral mayoritario producirá, ni siquiera típicamente, un resultado que sea considerado justo según tal o cual estándar agregativo. Al contrario, un proceso mayoritario bien podría producir —y a menudo ha producido— leyes que perjudiquen el bienestar total o medio, sea cual fuere la concepción que nos hagamos de este. Por eso los partidarios de la concepción mayoritarianista creen importante distinguir la democracia de la justicia. Un autócrata podría decretar una distribución más justa de los recursos de lo que aprobaría una mayoría.

La concepción asociativa de la democracia es diferente: sostiene que el autogobierno significa gobierno no de la mayoría en el ejercicio de la autoridad sobre todo el mundo, sino del pueblo en su conjunto en carácter de socios. Esa asociación se dividirá inevitablemente en lo tocante a las políticas públicas, claro está, dado que la unanimidad es inusual en las comunidades políticas, sea cual fuere su tamaño. Pero puede ser no obstante una asociación si los miembros aceptan que en política deben actuar con igual respeto y consideración por todos los demás socios. Es decir, puede ser una asociación si cada uno respeta las condiciones de legitimidad que examinamos en los capítulos XIV y XV: si cada uno acepta una obligación permanente no solo de obedecer la ley de la comunidad, sino de tratar que esa ley sea coherente con su comprensión de buena fe acerca de lo que exige la dignidad de todos los ciudadanos.[4]

Esa breve descripción revela la diferencia más importante entre las dos concepciones de la democracia. La concepción mayoritarianista define esta última solo de manera procedimental. La concepción asociativa la liga a las restricciones sustantivas de la legitimidad. Como la legitimidad es una cuestión de grado, también lo es, según esta concepción, la democracia. Esta es un ideal que algunas comunidades políticas procuran alcanzar, unas con mayor éxito que otras. Pero la concepción asociativa hace del autogobierno

al menos un ideal inteligible. La concepción mayoritarianista —así argumentaré— no lo hace, porque no describe nada que los integrantes de una minoría política —o, para el caso, tal o cual integrante de una mayoría— puedan considerar autogobierno.

Este profundo contraste entre las dos concepciones tiene una llamativa ilustración en el debate (principalmente entablado en Estados Unidos, pero también, y cada vez más, en otros lugares) sobre la compatibilidad de la democracia y el control de constitucionalidad. La concepción mayoritarianista no excluye automáticamente un ordenamiento político que dé a los jueces la facultad de hacer cumplir una constitución al declarar nula de toda nulidad una ley. Algunos calificados abogados y filósofos han sostenido que el control de constitucionalidad, diseñado y limitado como corresponde, puede ser útil a la concepción mayoritarianista al aumentar la probabilidad de que la legislación refleje la visión arraigada de la mayoría de la gente. John Hart Ely sostuvo, por ejemplo, que los jueces deben proteger el poder del pueblo mediante la salvaguardia de la libertad de expresión y de prensa contra los políticos ansiosos por ocultar su corrupción o su estupidez, mientras que Janos Kis, en la misma vena, argumentó que los jueces pueden proteger a la gente de los funcionarios cuyo entusiasmo por la voluntad de la mayoría mengua cuando esta se convierte en una amenaza a la continuidad de su poder.[5]

Aun así, la concepción mayoritarianista recela del control de constitucionalidad y sus acólitos rechazan la facultad judicial de derogar leyes claramente apoyadas por una mayoría firme e informada: la pena de muerte, por ejemplo, la oración en las escuelas públicas o, en algunos estados estadounidenses, las restricciones al aborto en las primeras semanas de embarazo. Entienden que la facultad de una mayoría política de sancionar esas leyes es un tema controvertido. Pero insisten en que, justamente porque lo *es*, debe permitirse a la mayoría decidirlo por sí misma. Autorizar a un pequeño grupo de abogados a quienes no puede desplazarse en ninguna elección general a decidir esa cuestión fundamental de la gobernanza es contrario al sentido mismo de una democracia mayoritaria. Conforme a ese punto de vista, el control de constitucionalidad niega la libertad positiva que requiere la dignidad de los ciudadanos comunes y corrientes.[6]

Sin embargo, según la concepción asociativa, ese conocido argumento es descarnadamente circular. Supone que una mayoría política tiene autoridad moral para decidir por todo el mundo problemas controvertidos, pero para esta concepción, una mayoría no tiene autoridad moral para decidir nada a menos que las instituciones a través de las cuales gobierna tengan la legitimidad suficiente. El control de constitucionalidad es una posible (aunque, lo destaco, solo una posible) estrategia para mejorar la legitimidad de un gobierno —gracias a la protección de la independencia ética de una minoría, por ejemplo— y, de ese modo, garantizar el derecho moral de una mayoría a imponer su voluntad en otros asuntos.

¿CUÁL ES EL MEJOR MODELO?

¿La equidad?

¿Cómo escogeremos entre estas dos concepciones de la democracia? Los politólogos enumeran muchos beneficios instrumentales de la democracia. Existe un amplio consenso en el sentido de que las instituciones democráticas, respaldadas por una prensa libre y vigorosa, protegen a la comunidad contra la corrupción profunda y extendida, la tiranía y otros males; reducen la probabilidad de que los funcionarios gobiernen solo en función de sus intereses o los de una restringida clase, como hacen de ordinario las juntas militares y otros dictadores. La democracia tiene otras ventajas, más positivas. En las comunidades políticas razonablemente prósperas, sobre todo las que tienen un electorado educado y tradiciones democráticas, la democracia mejora la estabilidad política; a decir verdad, puede ser esencial para la estabilidad de esas comunidades. Permite a cada uno de los grupos importantes de interés dentro de la comunidad garantizar, mediante alianzas y tráfico de influencias, lo que es de mayor importancia para él. Las libertades políticas exigidas por la democracia también protegen la libertad económica y el imperio de la ley esenciales para el desarrollo económico. No es obvio, por desdicha, que estas ventajas prácticas puedan tener expresión concreta en todas las circunstancias. En algunas —en países con economías muy débiles y sin experiencia democrática—, la introducción de la democracia puede en realidad amenazar la estabilidad o el desarrollo económico. Así, al menos, lo han sostenido algunos teóricos políticos. No hace falta, empero, que sigamos adelante aquí con estos problemas, porque no podemos escoger entre los dos modelos preguntándonos cuál produciría más estabilidad o prosperidad. No hay una respuesta general a esa pregunta —depende por entero de las circunstancias— y, de todos modos, el problema fundamental es de principio y no de consecuencia.

Suponemos que la dignidad de las personas exige que participen en su propio gobierno. ¿Cómo pretende alcanzar esta meta la concepción mayoritarianista de la democracia? La respuesta acaso parezca obvia: la regla de la mayoría es el único método *equitativo* de gobernar una comunidad política coactiva. Entre los teóricos políticos contemporáneos, ha sido Jeremy Waldron quien expuso con mayor claridad esa alegación en favor de la concepción mayoritarianista, que él denomina "DM" [decisión mayoritaria]. "La defensa del régimen de la decisión mayoritaria en términos de la equidad/igualdad es conocida", ha sostenido.

> Más que cualquier otra regla, la DM es neutral entre los resultados discutidos, da un trato igual a los participantes y atribuye a cada opinión manifestada el mayor peso posible, compatible con el otorgamiento de un peso igual a todas las opiniones. Cuando discrepamos acerca del resultado deseado, cuando no queremos desviar de una manera u otra la cuestión que tenemos por delante y cuando cada uno de los participantes pertinentes tiene la pretensión moral de ser tratado como un igual en el proceso, la DM —o algo que se le parezca— es el principio a utilizar.[7]

La afirmación es muy general: no solo se refiere a las decisiones políticas, sino a todas las

decisiones colectivas. Propone un principio general de equidad procedimental. Para las personas que aceptan ese principio general, la concepción mayoritarianista de la democracia es solo su aplicación al caso político. Sin embargo, la popularidad de este argumento me parece sorprendente, porque resulta bastante claro que el principio cuantitativo mayoritario no es un principio fundamental de equidad. Tenemos en primer lugar el problema que examiné antes: de un modo u otro, una mayoría carece de significación moral a menos que la comunidad en la que ese grupo es mayoría sea la comunidad que corresponde. Una mayoría de japoneses y noruegos no tiene poder moral sobre el petróleo noruego. Pero aun cuando la comunidad sea la que corresponde, la decisión mayoritaria no siempre es equitativa. Antes di este ejemplo: cuando un bote salvavidas está atestado y es preciso arrojar a un pasajero al agua para evitar que todos mueran, no sería equitativo hacer una votación, de manera tal que se ahogara al menos popular de ellos. Sería mucho más equitativo echarlo a suertes.

En respuesta, Waldron ha dicho que si los pasajeros no se pusieran de acuerdo en torno del método más equitativo, el sorteo o la votación, la única manera justa de resolver *esa* disputa consistiría en votar para determinar qué procedimiento es más equitativo.[8] Esta sugerencia recursiva parece igualmente incorrecta: no es sensato considerar decisivos los números en la cuestión de si los números deberían serlo. Para una mayoría de los pasajeros del bote, no sería más equitativo votar en principio en favor de realizar una elección y decidir luego por votación tirar al grumete que votar directamente por tirarlo. Cuando las cuestiones de procedimiento equitativo son controvertidas, lo son de principio a fin: no hay un procedimiento de decisión por defecto para decidir sobre los procedimientos de decisión. (Recientemente Waldron ha dado una nueva respuesta a esta afirmación.)[9]

La razón evidente por la cual un voto mayoritario sería inequitativo en el caso del bote salvavidas también es válida al menos para algunas decisiones políticas. Así como las parcialidades y las aversiones personales de una mayoría no deberían influir a la hora de decidir a qué pasajero se tirará por la borda, tampoco son relevantes cuando una comunidad política decide sobre los derechos de una minoría identificada y repudiada.[10] En el caso del bote salvavidas hay un remedio obvio: el azar. Pero en política, el azar no sería un procedimiento decisorio apropiado. Cuando las decisiones tienen vastas consecuencias para la vida de la gente, dejarlas en manos del azar o alguna otra forma oracular es una mala idea; tal vez haya funcionado durante un tiempo para los atenienses, pero no funcionaría para nosotros. La opinión de una mayoría sobre si ir a la guerra quizá no sea mejor que la opinión de alguna minoría, pero es probable que sí sea mejor que una decisión tomada por los dados.

También hay razones decisivas para rechazar un procedimiento autocrático o relacionado con las inversiones: no debería tratarse a los ciudadanos como miembros de una orquesta o accionistas. Algunas de esas razones son prácticas: como he dicho, al menos en muchas circunstancias, la democracia proporciona estabilidad y protege contra la corrupción. Otras razones se apoyan en supuestos sobre el resultado de los procesos democráticos: estos pueden

ser más propensos que los procedimientos autocráticos a promover el bienestar general, definido de una manera adecuada, aunque no sea inevitable que lo hagan. De un modo u otro, como hemos visto, la dignidad de los ciudadanos exige que tengan un papel importante en su propia gobernanza. Pero ninguna de las razones para insistir en la democracia popular y no en el azar o la aristocracia en política favorece la concepción mayoritarianista en desmedro de la concepción asociativa del significado de la democracia. En rigor, como esta última brinda mayor protección constitucional a las minorías, cabría esperar que proporcione mayor estabilidad e identifique y garantice con más precisión el bienestar general.

¿La igualdad política?

¿Debemos decir que la concepción mayoritarianista propone algo que la concepción asociativa no propone: la igualdad política? Depende de cuál sea la mejor manera de interpretar este otro concepto interpretativo. Podemos explayarnos de tres maneras sobre la igualdad política como ideal abstracto. Podríamos considerar que significa, en primer lugar, que el poder político está repartido de tal forma que todos los ciudadanos adultos tienen igual influencia sobre las decisiones políticas. Cada uno de ellos tiene tantas posibilidades como los demás de que las opiniones que lleva al proceso político terminen por convertirse en ley o política de Estado. O podríamos considerar, en segundo lugar, que la igualdad política significa que los ciudadanos adultos tienen igual impacto sobre ese proceso: que la opinión que cada cual termine por formarse en él tendrá pleno e igual peso que las otras en la decisión final de la comunidad. La influencia y el impacto son diferentes. La influencia de una persona incluye su poder de persuadir o inducir a otras a alinearse con ella; su impacto se limita a lo que puede lograr gracias a su opinión, con prescindencia de lo que otros crean.

En tercer lugar, podríamos estimar que la igualdad política significa algo muy distinto: que ningún ciudadano adulto tiene menos impacto político que ningún otro por razones que comprometen su dignidad; razones que prestan a su vida menor consideración o juzgan sus opiniones menos merecedoras de respeto. De estas tres lecturas, las primeras dos consideran que la igualdad política es un ideal matemático: presuponen alguna métrica del poder político y demandan, al menos como ideal, que el poder de todos los ciudadanos, así medido, sea igual. La tercera ve la igualdad política como una cuestión de actitud, no de matemática. Exige que la comunidad divida el poder político, no necesariamente en partes iguales, pero sí de una manera que trate a las persona como iguales.

Cuando contrastamos las primeras dos lecturas —igual influencia e igual impacto—, es difícil pensar que la segunda es una mejor interpretación. Para mí no tiene sentido pensar que mi poder político es igual al de un multimillonario, una estrella pop, un predicador carismático o un reverenciado héroe político, cuyo ejemplo han de seguir muchos millones,

mientras que yo soy un desconocido y no puedo convencer a nadie. De modo que, por esa razón, preferiríamos la primera lectura a la segunda. Pero la primera es no solo irrealista, sino también poco atractiva: solo podría realizarse en una sociedad totalitaria. Algunas personas son siempre mucho más influyentes que otras cuando se trata de convencer a sus conciudadanos de la manera de votar. En su día, Martin Luther King tuvo sobre las opiniones de la gente una influencia mucho más grande que casi todos los demás ciudadanos particulares, y hoy Oprah Winfrey, Tom Cruise, diversos héroes deportivos, el director ejecutivo de Microsoft, el editor del *New York Times*, los jefes de redacción de Fox News y cientos de otros estadounidenses disfrutan de un poder especial. Lamentamos la influencia especial de alguna gente porque se funda en la riqueza, que a nuestro modo de ver no debería importar en política. Pero no lamentamos la influencia especial de otras personas —la del reverendo King, por ejemplo— ni pensamos que sea un defecto en nuestra democracia. Al contrario, estamos orgullosos de su poder.

Entonces, si queremos una lectura matemática de la igualdad política, debemos inclinarnos, después de todo, por la segunda. Esta ignora la influencia política y solo demanda igual impacto: que todas las personas tengan el mismo poder de controlar las leyes de su comunidad, simplemente en virtud de las preferencias que les son propias. Este tipo de igualdad puede lograrse con facilidad en una reunión municipal, con el mero hecho de otorgar un voto a cada asistente. Exige notablemente más estrategia en una enorme y compleja comunidad política con gobierno representativo, circunscripciones electorales y una separación de los poderes del Estado. Aun así, incluso en una nación continental con un gobierno integrado por relativamente pocas personas, cada una de ellas dotada de inmenso poder, puede conferirse a cada uno de los ciudadanos un voto en todas las elecciones, y las circunscripciones electorales pueden organizarse de manera tal que un voto cuente tanto como cualquier otro. Esto significa un considerable avance hacia la meta del igual impacto para todos.

Presidentes, primeros ministros, parlamentarios y jueces aún tienen en ese caso un impacto de una inmediatez exponencialmente más grande sobre la ley y las políticas públicas que los ciudadanos comunes y corrientes, y una vez elegidos pueden poner en marcha proyectos propios sin consideración por la opinión pública, en particular si no les preocupa la reelección. Estos políticos podrían ser idealistas, y adoptar la declaración de independencia con respecto a sus electores que proclama Edmund Burke,[11] o pillos como el vicepresidente de Richard Nixon, Spiro T. Agnew, y forrarse los bolsillos. Pero las elecciones relativamente frecuentes y medios libres y vigilantes podrían conseguir que esto fuera menos probable; en cualquier caso, eso es lo mejor que podemos hacer en ese sentido. Si nos atrae la segunda lectura de la igualdad política, pensaremos que la democracia mayoritaria se ajusta como un guante a ese ideal.

Pero esa segunda lectura sigue siendo poco convincente. Parece irracional preocuparse por

la igualdad de impacto en sí misma, aun cuando reconozcamos que la igualdad de influencia es inalcanzable e indeseable. De por sí, la igualdad de impacto no tiene ninguna utilidad práctica individual para la gente, sean cuales fueren las dimensiones de su comunidad. Supongamos que usted vive en una comunidad del tamaño, digamos, de Francia. Esa comunidad elige a sus funcionarios en elecciones frecuentes con pleno sufragio adulto, disfruta de una estructura constitucional que da a todos los votos el mismo impacto en esas elecciones, asegura la versión más irrestricta de la libertad de expresión y tiene medios vigorosos, competitivos y políticamente diversos. La medida de control político positivo que estos hechos representan para usted es tan pequeña que, si somos sensatos, solo podemos redondearla en cero. Su decisión de votar de una manera u otra no mejorará en un grado estadísticamente significativo las probabilidades de que triunfe su preferencia. Los miembros de una gran comunidad cuya repercusión política es efectivamente igual o está cerca de serlo no tienen más poder sobre su gobernanza, en su mero carácter de individuos, del que tendrían si los sacerdotes tomaran las decisiones políticas mediante la lectura de vísceras de animales. Si el impacto político de un ciudadano común y corriente con un voto igual a los demás es infinitesimal, ¿por qué habría de importar si el impacto infinitesimal que cada uno tiene lo es en igual medida para todos?

A esta altura, quizá parezca que mi argumento ha ido demasiado lejos. Termina, en apariencia, en la idea de que la igualdad política no tiene absolutamente ninguna importancia. ¿Por qué, entonces, no decantarse por la autocracia ilustrada? Se dice que la democracia tiene las ventajas instrumentales que he mencionado, pero, después de todo, estas también podrían alcanzarse por medio de un gobierno totalitario. En rigor de verdad, muchos politólogos estiman que en las economías subdesarrolladas un gobierno totalitario tendría más facilidades para alcanzarlas. Un dictador podría hacer los sondeos necesarios para saber qué quiere la mayoría de la gente y dárselo sin la distracción ni el gasto que representan las elecciones; podría, por ejemplo, establecer un sistema equitativo de impuestos y redistribución, conforme al modelo del plan hipotético de seguros que describí en el capítulo XVI. ¿Preferimos la democracia solo porque nos preocupa la posibilidad de que los dictadores reales gobiernen de manera muy diferente? ¿No hay otra alegación a favor de la democracia que lo que Judith Shklar llamó liberalismo del miedo?[12]

Lo hay, pero para encontrarlo debemos acudir a la tercera lectura de nuestro ideal. La igualdad política no es un asunto de poder político sino de posición política. La democracia confirma de la manera más dramática la igualdad de consideración y respeto que la comunidad en su conjunto, como custodio del poder coactivo, tiene por cada uno de sus miembros. Al margen del gobierno basado en los sorteos, la democracia es la única forma gubernativa que confirma esa igualdad de consideración y respeto en su constitución más fundamental. Si a cualquier ciudadano se le atribuye menos impacto electoral que a otros, sea porque se le niega el voto o se dan votos adicionales a los restantes, porque los ordenamientos electorales lo ubican en una circunscripción con más habitantes pero no más representantes, o por cualquier

otra razón, la diferencia indica una posición política inferior para él, a menos que esta pueda justificarse de un modo que niegue esa indicación. Si la ley solo permitiera votar a aristócratas, o sacerdotes, o varones, o ciudadanos cristianos o blancos, o ciudadanos propietarios, o ciudadanos con un título académico, la implicación de una menor consideración o respeto sería innegable. Ante la demanda de voto de una mujer, no cabría responderle que, por sí mismo, el voto de una persona no será de ningún valor para ella. La mujer podría replicar que el otorgamiento del voto a todas las mujeres redundaría probablemente en una legislación beneficiosa para su propia situación: mediante el cambio de las reglas matrimoniales y contractuales, por ejemplo. Pero demandaría el voto aun cuando ella misma no estuviera a favor de ese cambio. Querría la dignidad, no solo el poder, de una participación igual.

Ahora es crucial señalar, con todo, que algunos ordenamientos electorales que permiten un impacto político desigual no implican en modo alguno una indicación de falta de respeto o rechazo de la dignidad. Habida cuenta de la desafortunada injusticia racial pasada y su legado contemporáneo en Estados Unidos, la promulgación de medidas especiales para aumentar la cantidad de representantes negros bien podría tener importantes ventajas para toda la comunidad. Contribuiría, tal vez, a romper los estereotipos que sostienen la tensión racial y socavan la ambición de los negros.[13] Sería inaceptable, desde luego, despojar del derecho al sufragio a algunos ciudadanos blancos: el voto es una enseña tan emblemática de la igual ciudadanía que privar de ella a cualquier grupo de ciudadanos sería un insulto irreversible contra ellos. Supongamos, empero, que el objetivo puede lograrse mediante una reorganización de las circunscripciones que haga más probable la elección de representantes negros. Y que la forma más eficiente de reorganizar las circunscripciones con ese fin haría que la cantidad de votantes en algunas de ellas fuera un tanto desigual, de modo que para elegir a un representante sería necesario en una circunscripción un número algo menor de sufragios que en otra. De esa manera, los votantes cuya repercusión política disminuyera en forma infinitesimal serían o bien predominantemente blancos o bien predominantemente negros. O no habría predominio ni de unos ni de otros. Sea como fuere, no cabría deducir que hay una ciudadanía disminuida o de segunda para nadie. En esas circunstancias, sería tonto insistir en la mayor igualdad posible del impacto por el impacto mismo.[14]

Recapitulemos. La igualdad política exige que la distribución del poder político implique una confirmación de la igualdad de consideración y respeto que la comunidad política tiene por todos sus miembros. Reservar el poder a alguna persona o grupo en función del nacimiento, el botín de la conquista o una aristocracia del talento, o negar los emblemas de la ciudadanía a algún adulto (excepto, tal vez, como consecuencia de un delito u otro acto contra la comunidad), es inaceptable. Pero la igualdad aritmética de influencia no es posible ni deseable, y la igualdad aritmética de impacto solo es esencial en la medida en que la desviación signifique un insulto. Por lo tanto, la igualdad aritmética de la concepción

mayoritarianista no tiene en sí misma ningún valor. La regla de la mayoría no es un procedimiento de decisión intrínsecamente equitativo, y no hay nada en la política que lo haga intrínsecamente equitativo en su ámbito. No tiene necesariamente más valor instrumental que otros ordenamientos políticos. Si la legitimidad de un ordenamiento político puede mejorarse por medio de medidas constitucionales que generen cierta desigualdad de impacto pero no acarreen ninguna mancha o peligro de indignidad, sería perverso excluir esas medidas. Esa es la fatal debilidad de la concepción mayoritarianista. Esta acierta al destacar el valor del igual impacto, pero malinterpreta la naturaleza y, por ende, los límites de ese valor; compromete el verdadero valor en juego, que es la libertad positiva, al convertir la igualdad de impacto en un peligroso fetiche.

Elegimos la concepción asociativa de la democracia. Reitero que esta no es una mera estipulación verbal sobre el modo como pretendemos utilizar un popular tratamiento honorífico. Al elegir la concepción asociativa y rechazar la mayoritarianista, declaramos que no hay un compromiso automático o necesario de ningún valor político genuino cuando se adoptan estructuras constitucionales en virtud de las cuales es un tanto menos probable que se tomen decisiones políticas en armonía con las preferencias de la mayoría. Sin embargo, esa declaración deja abiertas las difíciles cuestiones que no hemos hecho sino comenzar a plantear. La concepción asociativa no exige automáticamente un igual impacto político de los votos de todos los ciudadanos. Pero a veces sí lo exige. ¿Cuándo y por qué?

Gobierno representativo

Sugiero una carga argumental. La legitimidad requiere una distribución del poder político que refleje la igualdad de consideración y respeto que la comunidad debe tener por todos y cada uno de los ciudadanos. Ese requerimiento fija un estándar por defecto: cualquier diferencia significativa en el impacto político de los votos de distintos ciudadanos es antidemocrática e incorrecta a menos que cumpla dos condiciones, una negativa y otra positiva. Primero, no debe señalar ni presuponer que algunas personas nacen para gobernar a otras. No debe haber aristocracia de nacimiento, la cual incluye una aristocracia de género, casta, raza o etnia, y tampoco debe haber aristocracia de riqueza o talento. Segundo, debe ser plausible suponer que el ordenamiento constitucional que crea la diferencia de impacto mejora la legitimidad de la comunidad.

La primera condición excluye las discriminaciones electorales formales que en nuestros días son, esperamos, fundamentalmente historia antigua, al menos en las democracias maduras. En estas, el sufragio adulto es hoy, en principio, universal entre los ciudadanos de ambos géneros y para todas las razas y religiones. En Estados Unidos y en otros lugares, no obstante, persisten evidencias fósiles de discriminación. En el pasado, los estados estadounidenses

erigieron barreras contra el enrolamiento y el voto que no eran más que intentos apenas disimulados de despojar de ese derecho a alguna raza despreciada y temida o a los pobres, lo cual solía ser lo mismo. Algunos estados todavía lo hacen: hace poco, Illinois sancionó una regla que exige a los votantes mostrar una licencia de conducir o algún otro documento de identidad con fotografía. Quienes carecen de esa identificación son en forma desproporcionada los pobres, y aunque la Corte Suprema admitió la vigencia de la regla, su fallo fue un error.[15] En ningún lado podemos dar por descontada la primera condición.

Sin embargo, cualquier ordenamiento constitucional que reduzca el impacto político de todos los ciudadanos sin excepción cumple automáticamente esa condición; no puede haber sospecha de indignidad contra ninguna persona o grupo cuando una decisión importante se deja en manos de un parlamento elegido, en vez de proponerse al pueblo en general en un referéndum. Si esa decisión implica una privación parcial del derecho al voto, priva por igual a todas las personas y grupos no elegidos. Lo que está en juego es entonces la segunda condición, y ahora deberíamos considerar, bajo esa luz, la institución del gobierno representativo en su conjunto.

La concepción mayoritarianista ve el gobierno representativo como un mal necesario. Es evidentemente necesario: el gobierno a cargo de una enorme reunión municipal, aun en Internet, es imposible. Pero el gobierno representativo es una seria amenaza potencial al objetivo del igual impacto porque da a cada uno de muchos funcionarios un impacto incalculablemente más grande que el que tiene cualquier ciudadano común y corriente. Como ya he dicho, la concepción mayoritarianista tiene la esperanza de reducir esa posibilidad mediante la creación de procedimientos de incentivo y amenaza —una prensa libre y el obstáculo de elecciones frecuentes para los ocupantes de cargos oficiales— gracias a los cuales sea probable que presidentes y parlamentos decidan en función de los deseos que atribuyen a la mayoría. Si esa estrategia funciona, hay una restauración efectiva de la igualdad de impacto: los funcionarios se convierten en meros canales a través de los cuales la mayoría plasma su voluntad en la legislación y las políticas públicas. En los hechos, sin embargo, la estrategia no funciona —ni puede funcionar— muy bien, tanto por buenas como por malas razones. No disuadimos a nuestros funcionarios de seguir su conciencia y sus creencias según el camino trazado por Burke, en vez de remedar lo que creen que creen sus electores. Adoptamos los límites de los mandatos, por ejemplo, en la inteligencia de que harán más independientes a los funcionarios que son patos rengos. Por desgracia, los funcionarios tienen otras razones, menos honorables, para desatender lo que el público quiere: necesitan complacer a los grandes donantes para sus campañas de reelección, y lo que esos donantes quieren suele ser muy diferente de lo que necesita el público.

La defensa que la concepción mayoritarianista hace del gobierno representativo es, en consecuencia, muy débil. No es, sin duda, lo bastante fuerte para resistir el argumento de que los grandes problemas de principio deberían someterse a referendos de gran escala en vez de

tramitarse en el proceso político habitual. Las naciones de la Unión Europea seguirán enfrentando la cuestión de si debe permitirse a sus ciudadanos votar directamente cuando se trate de nuevas disposiciones constitucionales para la Unión, o si los diversos parlamentos son competentes para efectuar esos cambios mediante tratados. La concepción mayoritarianista debe favorecer los referendos. Esos problemas dramáticos no son cosa de todos los días, y la eficiencia del gobierno no sufrirá si se permite al conjunto del público decidirlos.

La concepción asociativa propone una justificación muy diferente —y más lograda— del gobierno representativo. Como es el impacto político de sus ciudadanos en general, y no de ningún grupo en particular de ellos, el que se reduce al atribuir un enorme poder a los funcionarios elegidos, la institución no significa un déficit automático de democracia. Conforme al plausible supuesto de que quienes son más capaces de proteger los derechos individuales contra los virajes peligrosos de la opinión pública son los funcionarios elegidos y no las asambleas populares, no puede haber una exigencia democrática general de que los problemas fundamentales se sometan a referendos. De modo que las dos condiciones que nuestra concepción de la igualdad política plantea para un desigual impacto político se cumplen, al menos en principio. Es necesario entonces examinar los detalles de los cronogramas, las circunscripciones y la mecánica electorales, así como la división del poder entre funcionarios, para juzgar si estos aspectos están razonablemente calculados para proteger la legitimidad democrática de la que se suponen servidores. No puede haber un algoritmo para esa prueba; por eso los constantes debates sobre los límites de los mandatos, la representación proporcional y la pertinencia de los referendos. Las personas y los políticos razonables discreparán en torno de si esas estructuras mejoran la posibilidad de que la comunidad muestre igual respeto y consideración por todos y cada uno. Pero ese es el test que propone la concepción asociativa, no la matemática más cruda de la regla de la mayoría.

El uso de dicho test revela ciertos aprietos. El sistema constitucional de toda nación madura es un pedregoso lecho fluvial de compromisos, ideales y prejuicios históricos: quizás estos ya no tengan hoy finalidad alguna, pero no indican, de todos modos, una falta de respeto por nadie. Estados Unidos proporciona una amplia ilustración. La elección del presidente por un colegio electoral y no por el voto popular, y la composición del Senado, en el que tanto los estados despoblados como los populosos están representados por dos senadores cada uno, garantizan que algunos ciudadanos tengan mayor repercusión política que otros. La mejor explicación de estas desigualdades es que se trata de compromisos políticos necesarios mucho tiempo atrás para crear la nación. También tenían antaño, al menos, una justificación aparentemente valedera: se los creía útiles para proteger los intereses de varias minorías contra el arrogante poder de los sectores más ricos del nuevo país. Hoy las desigualdades no pueden justificarse de esa manera —de hecho, son en diversos sentidos deletéreas para la política—, pero su preservación es un reflejo del enquistamiento y la inercia, y no de una idea de prerrogativa o falta de respeto por nadie. ¿Exige empero la concepción asociativa que, en

la medida de lo posible, estas desigualdades se eliminen?

La eliminación no sería posible sin un nuevo acuerdo constitucional en el que o bien los estados desaparecieran o bien los pequeños estados que hoy disfrutan de una enorme ventaja aceptaran renunciar a ella.[16] No obstante, aun la mera posibilidad plantea una importante cuestión de principio a la que la concepción asociativa responde: sí, necesitamos un nuevo acuerdo. El problema no es académico. He hecho hincapié en que, en la práctica, para cada ciudadano no cambia mucho si tiene un impacto ligeramente más grande o más pequeño que cualquier otro. El hecho transforma en un fetiche la rigidez aritmética de la concepción mayoritarianista. Pero estructuras institucionales como la composición del Senado o la mecánica de las elecciones presidenciales sí representan en la práctica un considerable cambio global.

La elección del presidente por medio de un colegio y no por el voto directo distorsiona los comicios presidenciales: los candidatos concentran su atención y diseñan sus políticas para atraer a estados "oscilantes" claves y, en esencia, pasan por alto al resto. La estructura del Senado actúa en menoscabo de los centros urbanos: sería más probable que hubiera leyes favorables a sus intereses si el número de senadores, como el de representantes, se determinara en función de la población de los estados. Si el colegio electoral o la desigualdad actual de la representación senatorial tuvieran algún propósito en la promoción de la igual consideración para todos, como antaño se creía que la tenían, aquel menoscabo sería un mero efecto secundario incidental de un ordenamiento justificado y, por esa razón, sería aceptable. Pero como la desigualdad no sirve a propósito alguno, el menoscabo es arbitrario y la omisión de corregirlo, si alguna institución tuviera la capacidad de hacerlo, mostraría una insensibilidad ilegítima ante los intereses u opiniones de quienes lo sufren.

Control de constitucionalidad

Volvemos, finalmente, a la gran cuestión —hoy vieja y gastada en Estados Unidos, pero de creciente importancia en otros lugares— de si el control de constitucionalidad es antidemocrático. ¿Deberían jueces no electivos tener la facultad de negar a la mayoría lo que esta auténticamente quiere y sus representantes, elegidos como es debido, han sancionado? Pensamos en un control sustantivo de la constitucionalidad: la facultad de los jueces no solo de garantizar que los ciudadanos tengan la información que necesitan para evaluar con propiedad sus convicciones, preferencias y políticas, o de protegerlos de un gobierno en funciones ávido de perpetuar de manera ilegítima su mandato, sino de derogar realmente leyes de innegable cuna mayoritaria. La concepción mayoritarianista declara: no. La concepción asociativa replica: no necesariamente.

El control sustantivo de la constitucionalidad crea, a no dudar, una disparidad limitada —

pero vasta dentro de sus límites— de impacto político. En Estados Unidos hacen falta apenas cinco magistrados de la Corte Suprema para deshacer lo que representantes de millones de ciudadanos comunes y corrientes —o estos mismos ciudadanos comunes y corrientes en un referéndum— han hecho. Pero, pese a ello, la primera condición expuesta por la concepción asociativa se cumple. Esa diferencia de impacto político rige entre los jueces y todos los demás: no tercia ninguna discriminación de nacimiento o riqueza. En consecuencia, la segunda condición es crucial. ¿Es plausible que el control de constitucionalidad mejore la legitimidad democrática en general?

De ordinario, los jueces constitucionales provienen de una designación y no de una elección, y sus mandatos se extienden más allá —en algunos casos mucho más allá— del que tienen los presidentes y parlamentos que los han designado. El pueblo estadounidense puede desplazar a un senador que votó la confirmación de un magistrado de la Corte Suprema cuando se presenta como candidato a una reelección, pero no puede hacer otro tanto con el magistrado cuya designación aquel apoyó con su voto. Estos hechos tienen destacada figuración en la discusión permanente sobre el presunto carácter antidemocrático del control de constitucionalidad: el hecho de que los jueces no sean elegidos parece cardinal entre las razones para pensar que plantean una mayor amenaza a la democracia que los presidentes, primeros ministros, gobernadores o parlamentarios. Esto es, sin embargo, una burda simplificación; en realidad, una maniobra distractiva.

En la época actual, la designación de un magistrado de la Corte Suprema estadounidense es un acontecimiento que recibe intensa publicidad y tiene consecuencias políticas muy grandes tanto para el presidente que lo postula como para los senadores que deben decidir con su voto esa postulación. La excitación causada por una vacante, e incluso por su inminencia, comienza mucho antes de toda postulación efectiva. Las audiencias en el Senado se televisan, hay multitud de comentarios en los medios y los senadores reciben diariamente cataratas de consejos y amenazas de electores y grupos de interés. El público estadounidense en su conjunto tiene una influencia mucho más vasta sobre la designación de un magistrado que sobre la elección de un senador de un estado pequeño que luego accede a la presidencia de una comisión o una investigación parlamentarias cruciales, o sobre el nombramiento de un funcionario no electivo como secretario de defensa o presidente de la Reserva Federal, cargos desde los que puede ejercerse un gran poder para bien o para mal.

Es cierto, el público pierde control sobre lo que un magistrado hace una vez designado. Pero también pierde control sobre los funcionarios elegidos, y si bien puede negarse a reelegirlos, algunos de ellos tienen, hasta que llega el día del nuevo juicio, un poder mucho más grande que el ejercido por cualquier magistrado en toda su vida. Un presidente puede gritar devastación y soltar a los perros de la guerra. Puede tener razón o no al hacerlo, pero de un modo u otro su poder es incomparable. George W. Bush fue uno de los presidentes más impopulares de la historia, pero persistió tenaz en la consecución de las políticas que le

granjearon esa impopularidad. La concepción mayoritarianista de la democracia podría suponer, como dije que lo hizo, que los políticos siempre estarán ansiosos por hacer lo que quiere la mayoría. Pero la historia imparte una lección diferente.

Comparemos ahora el poder que tienen los jueces de los tribunales constitucionales para desafiar la voluntad del pueblo. A diferencia de presidentes, primeros ministros y gobernadores, esos jueces no tienen la facultad de actuar de manera independiente. Se reúnen en paneles de varios miembros y de ordinario las decisiones de un panel pueden ser revisadas por toda la corte, que tal vez esté compuesta por muchos jueces. En la Corte Suprema estadounidense todos los magistrados se reúnen para emitir sus fallos (a menos que alguno deba excusarse por incapacidad o conflicto de intereses). De modo que el poder de cualquiera de ellos está limitado por la necesidad de ganar para su punto de vista a una mayoría de sus pares.

Una falange de jueces del mismo parecer puede, en rigor, derogar leyes populares, menoscabar políticas populares y modificar de manera crucial nuestras instituciones y procesos electorales. En el ejercicio de ese poder pueden cometer errores muy graves. La Corte Suprema cometió un gran daño en la década de 1930 al dictaminar inconstitucionales diversos aspectos de las leyes del New Deal del presidente Roosevelt, así como en los primeros años del mandato del juez Roberts como presidente del cuerpo, al derogar programas de alivio de la tensión y la discriminación raciales.[17] La Corte perjudicó la democracia misma tanto con su manera de resolver las elecciones presidenciales de 2000 como con su reciente fallo, por cinco a cuatro, en el sentido de que no puede impedirse que las corporaciones gasten lo que quieran en publicidad televisiva negativa para atacar a los legisladores que se oponen a sus intereses.[18] Aun así, presidentes, primeros ministros y legisladores veteranos que encabezan comisiones importantes pueden hacer, cada uno por su lado, más daño del que los jueces pueden hacer colectivamente. El presidente Herbert Hoover tuvo mayor responsabilidad por la tragedia económica que la Corte Suprema que se opuso a los remedios de Roosevelt, y aun los peores fallos de ese cuerpo en años recientes no se comparan, en cuanto a sus consecuencias, con las decisiones tomadas por un presidente. Varios críticos consideran que Alan Greenspan, presidente durante mucho tiempo de la Reserva Federal, es en aspectos importantes responsable, debido a sus fallas en la supervisión, de la gran crisis de 2008 en los mercados de crédito mundiales. Si es así, Greenspan arruinó más vidas en pocos años de las que puede haber arruinado por sí solo un magistrado de la Corte, incluso durante décadas de ejercicio del cargo. Un índice de independencia que tomara nota de que los jueces no son electos, pero también tomara en consideración todos los otros factores relevantes y las dimensiones de poder y rendición de cuentas, no podría calificar de manera fidedigna el control de constitucionalidad, míreselo por donde se lo mire, de más nocivo para la igualdad política que varios otros rasgos del gobierno representativo complejo.

Esa no es, empero, la principal cuestión en este momento. La principal cuestión es, antes

bien, la segunda de nuestras dos condiciones. ¿La institución del control de constitucionalidad contribuye en general a la legitimidad de un gobierno? El gobierno representativo es sin duda necesario: alguna concentración temporaria de poder en pocas manos es indispensable si se aspira a que una gran comunidad política sobreviva y prospere. No es válido decir lo mismo del control de constitucionalidad; grandes naciones han sobrevivido y prosperado sin él, y algunas todavía lo hacen. Cualquier defensa del carácter democrático de ese control debe adoptar alguna otra forma: debe sostener que el control de constitucionalidad mejora la legitimidad general al aumentar las probabilidades de que la comunidad adopte y haga cumplir alguna concepción apropiada de la libertad negativa y de una distribución equitativa de recursos y oportunidades, así como de la libertad positiva que es el tema de este capítulo.

Que ese argumento pueda tener éxito en una comunidad política cualquiera dependerá, como es obvio, de una multitud de factores que varían de lugar en lugar. Entre ellos se incluyen la fortaleza del Estado de derecho, la independencia del Poder Judicial y el carácter de la constitución que los jueces tienen la tarea de hacer cumplir. El control de constitucionalidad bien puede ser menos necesario en naciones donde las mayorías estables tienen un sólido historial de protección de la legitimidad de su gobierno mediante la identificación y el respeto adecuados de los derechos de individuos y minorías. Por desdicha, la historia saca a la luz pocas naciones así, aun entre las democracias maduras. Por ejemplo, las reacciones recientes tanto de Estados Unidos como del Reino Unido ante las amenazas terroristas ilustran un fracaso del temple y el honor en estas dos culturas políticas un tanto diferentes.

Nada garantiza de antemano que el control de constitucionalidad hará o no hará de una comunidad mayoritaria una comunidad más legítima y democrática. Pueden imaginarse otras estrategias, que acaso demuestren ser superiores, para supervisar y corregir las políticas mayoritarias. Tal vez haya, por ejemplo, una reforma en virtud de la cual la cámara alta del Parlamento británico tenga miembros elegidos (sin títulos ni vestimentas cómicos) por un único período más bien largo, y los exmiembros de la Cámara de los Comunes no puedan ser candidatos. Ese cuerpo reformado disfrutaría de mucho más apoyo popular que la institución actual, pero seguiría estando aislado de la política partidista en la medida suficiente para confiar en que ha de obstaculizar los proyectos de ley que considere contrarios a la legislación de derechos humanos de Gran Bretaña. Podrían imaginarse cambios mucho menos radicales que mejoraran la actuación de los cuerpos y cortes constitucionales existentes: en otro lugar recomendé, por ejemplo, que los magistrados de la Corte Suprema estadounidense tengan mandatos prolongados pero limitados.[19]

La historia no es concluyente en la gran cuestión de si cabe esperar que el control de constitucionalidad mejore la legitimidad en el futuro. Pero la historia cuenta. Niego lo que muchos abogados y politólogos afirman: que el control de constitucionalidad es de manera inevitable y automática un defecto en la democracia. De ello no se deduce, empero, que

existan democracias que se hayan beneficiado efectivamente con esa institución. Que la Corte Suprema estadounidense haya mejorado en los hechos la democracia en Estados Unidos depende de un juicio que usted y yo tal vez hagamos de diferente manera. Durante años me acusaron de defender el control de constitucionalidad porque aprobaba los fallos concretos emitidos por la Corte. Ya no estoy expuesto a esa acusación. Si tuviera que juzgar a la Corte Suprema estadounidense solo sobre la base de su historial durante los últimos años, la juzgaría un fracaso.[20] Pero creo que el balance general de su repercusión histórica sigue siendo positivo. Todo gira hoy en torno del carácter de las futuras designaciones a ese cuerpo. Hay que seguir cruzando los dedos.

XIX. EL DERECHO

DERECHO Y MORAL

El punto de vista clásico

He escrito más sobre el derecho que sobre otros aspectos de la moral política. Mi meta en este capítulo no es hacer un resumen detallado de mis opiniones de filosofía del derecho sino, antes bien, mostrar cómo ocupan su lugar dentro del esquema integrado del valor que este libro procura plantear.[1] En consecuencia, puedo ser —relativamente— breve. Me concentro en lo que es sin duda la castaña más caliente que los abogados tratan de sacar del fuego desde hace siglos: ¿cuál es la relación entre derecho y moral? Comienzo por describir la manera en que casi todos los filósofos jurídicos, incluido antaño yo mismo, concibieron tradicionalmente ese problema, y luego abogo por una profunda revisión de nuestra comprensión de las cuestiones en juego.

Esta es la imagen ortodoxa. "Derecho" y "moral" describen diferentes colecciones de normas. Las diferencias son profundas e importantes. El derecho pertenece a una comunidad específica. La moral, no: consiste en un conjunto de estándares o normas que tienen fuerza imperativa para todo el mundo. El derecho es, al menos en su mayor parte, obra de seres humanos, construida a través de decisiones contingentes y distintos tipos de prácticas. Que el derecho de Rhode Island exija a la gente compensar a aquellos a quienes ha lesionado por actuar con negligencia es un hecho contingente. La moral no es obra de nadie (excepto, según algunas concepciones, de un dios), y no está supeditada a ninguna decisión o práctica humanas. Que las personas que lesionan a otras por actuar con negligencia tienen la obligación moral de compensarlas, si pueden, es un hecho necesario y no contingente.

Describo la moral como la entiende la mayor parte de la gente: lo que en el capítulo II llamé concepción "corriente". Algunos filósofos rechazan esta descripción: son convencionalistas, relativistas o escépticos de alguna otra clase. Creen que la moral es como el derecho en todos los aspectos que he distinguido: que pertenece a las comunidades, que es obra de los hombres, que es contingente. En la primera parte indiqué por qué creo indefendible ese punto de vista: por ahora, mi intención solo es describir la moral tal y como usted y yo la entendemos. Pero la imagen ortodoxa explica de igual manera cómo ven relativistas y convencionalistas la relación entre derecho y moral. Unos y otros coinciden en que se trata de diferentes sistemas de normas y que los problemas surgen en lo concerniente a las conexiones entre ellos, aun cuando piensan que tanto el derecho como la moral son obra del hombre.

El interrogante clásico de la teoría jurídica se pregunta: ¿cómo se relacionan o conectan estas dos colecciones diferentes de normas? Un tipo de conexión es obvio. Cuando una comunidad decide qué normas jurídicas crear, la moral debe guiarla y limitarla. Salvo en circunstancias muy excepcionales de emergencia, no debería hacer leyes que crea injustas. El interrogante clásico inquiere acerca de un tipo diferente de conexión. ¿Cómo afecta el contenido de cada sistema el contenido del otro, tal como están efectivamente las cosas? Surgen preguntas en ambas direcciones. ¿Hasta qué punto nuestras obligaciones y responsabilidades morales dependen de lo que el derecho estipula en los hechos? ¿Tenemos la obligación moral de obedecer la ley, sea cual fuere? ¿Hasta qué punto nuestros derechos y obligaciones jurídicas dependen, tal como están las cosas, de lo exigido por la moral? ¿Puede una regla inmoral ser realmente parte del derecho?

Revisamos el primer grupo de estas preguntas en el capítulo XIV. Ahora nos concentramos en el segundo grupo. ¿En qué medida es relevante la moral para establecer lo que requiere el derecho en tal o cual problema? Los abogados han defendido una gran variedad de teorías. Pero solo consideraré dos de ellas: lo que se denomina "positivismo jurídico" y lo que podemos llamar "interpretativismo". Estas etiquetas no son importantes, porque en el argumento que plantearé —a saber, que la manera tradicional de entender estas teorías es engañosa— no hay nada que dependa de su exactitud histórica.

A continuación, una descripción muy general de ambas teorías. El positivismo declara la completa independencia de los dos sistemas. En su esencia, lo que el derecho es depende solo de cuestiones de hecho históricas: en definitiva, de lo que la comunidad de que se trata acepta, en cuanto cuestión de costumbre y práctica, como derecho.[2] Si una ley injusta cumple con el test aceptado por la comunidad para la ley —si fue sancionada por una legislatura y todos los jueces están de acuerdo en que esta es el legislador supremo—, la ley injusta es, entonces, realmente ley. El interpretativismo, por su parte, niega que el derecho y la moral sean sistemas completamente independientes. Sostiene que el derecho incluye no solo las reglas específicas promulgadas de conformidad con las prácticas aceptadas de la comunidad, sino también los principios que aportan a dichas reglas la mejor justificación moral. El derecho también incluye entonces las reglas que se deducen de esos principios justificativos, aun cuando tales reglas nunca hayan sido promulgadas. En otras palabras, el interpretativismo trata el razonamiento jurídico como, según lo expuesto en este libro, yo considero que debemos tratar todo el razonamiento interpretativo. Trata el concepto de derecho como un concepto interpretativo.

En realidad hay varios conceptos del derecho, y ahora es necesario distinguirlos brevemente.[3] Utilizamos la palabra "derecho" en un sentido sociológico, como cuando decimos que el derecho comenzó en las sociedades primitivas; en un sentido aspiracional, como cuando celebramos el Estado de derecho, y en un sentido doctrinal, al usarla para informar cuál es la ley sobre algún tema, por ejemplo, cuando decimos que según la ley de

Connecticut el fraude es un daño civil. El positivismo y el interpretativismo son teorías sobre el uso correcto del concepto doctrinal. Tradicionalmente, el positivismo ha considerado criterial ese concepto: ha apuntado a identificar los tests de linaje que los abogados o al menos los funcionarios jurídicos comparten para identificar las proposiciones verdaderas del derecho doctrinal. El interpretativismo considera interpretativo el concepto doctrinal: trata las afirmaciones de los abogados sobre lo que la ley sostiene o requiere en algún asunto como conclusiones de un argumento interpretativo, aun cuando la mayor parte del trabajo de interpretación esté casi siempre oculta.

Perdónenme un párrafo autobiográfico. Cuando hace más de cuarenta años procuré por primera vez defender el interpretativismo, lo hice en el marco de esta imagen ortodoxa de dos sistemas.[4] Supuse entonces que el derecho y la moral son sistemas diferentes de normas y que la cuestión crucial es cómo interactúan. Dije, así, lo que acabo de decir: que el derecho incluye no solo reglas promulgadas, o reglas con linaje, sino también principios justificativos. No tardé en pensar, sin embargo, que la imagen misma del problema basada en los dos sistemas era defectuosa y comencé a abordar la cuestión a través de una imagen muy diferente.[5] No obstante, solo más adelante, al comenzar a examinar los problemas más amplios de los que se ocupa este libro, aprecié plenamente la naturaleza de esa imagen y su gran diferencia con respecto al modelo ortodoxo.

El defecto fatal

La imagen de los dos sistemas tiene un defecto. Una vez que consideramos que el derecho y la moral componen dos sistemas separados de normas, no hay un punto de vista neutral desde el cual puedan decidirse las conexiones entre estos sistemas presuntamente separados. ¿A dónde acudiremos en busca de una respuesta a la pregunta de cuál de las dos teorías, el positivismo o el interpretativismo, es una explicación más precisa o, por decirlo de otro modo, mejor de la relación entre los dos sistemas? ¿Es esta una pregunta moral o jurídica? Ya nos inclinemos por una u otra opción, el resultado será un argumento circular con un radio demasiado corto.

Supongamos que le atribuimos un carácter jurídico. Examinamos el material jurídico —constituciones, leyes, fallos judiciales, prácticas consuetudinarias y todo lo demás— y nos preguntamos: ¿cuál es, según la lectura correcta de todo este material, la relación entre el derecho y la moral? No podemos responder a esta pregunta sin tener a mano una teoría que nos diga cómo leer el material jurídico, y no podemos tenerla a mano antes de decidir qué papel cumple la moral en el establecimiento del contenido del derecho. Cuando nos preguntamos si el material jurídico demuestra o niega una conexión entre el derecho y la moral, ¿suponemos que ese material incluye no solo reglas con un linaje en la práctica convencional sino también los principios necesarios para justificarlas? Si no, es preciso deducir que hemos incorporado

el positivismo desde el inicio y no debemos fingirnos sorprendidos cuando este aparece al final. Pero si incluimos los principios justificativos, lo que hemos incorporado es entonces el interpretativismo.

Por otro lado, si buscamos nuestra respuesta en la moral, presuponemos en el otro sentido lo que queremos explicar. Podemos decir: ¿sería bueno para la justicia que la moral tuviera en el análisis jurídico el papel que el interpretativismo afirma que tiene? ¿O para el tono moral de una comunidad es mejor, en realidad, que el derecho y la moral se mantengan separados, como insiste el positivismo? Es indudable que estas preguntas son juiciosas; en rigor, son cuestiones de teoría jurídica claves. Pero de acuerdo con la imagen de los dos sistemas, solo pueden producir argumentos circulares. Si el derecho y la moral son dos sistemas separados, hacemos una petición de principio al suponer que la mejor teoría sobre lo que es el primero depende de tales cuestiones morales. Esa suposición da por sentado que ya nos hemos decidido contra el positivismo.

¿Jurisprudencia analítica?

La imagen de los dos sistemas enfrenta, en consecuencia, un problema aparentemente insoluble: la pregunta que hace solo puede responderse si se supone una respuesta desde el principio. Esa dificultad lógica explica lo que de lo contrario sería un hecho notable: el giro que, iniciado por los positivistas del siglo XIX, dio la teoría jurídica angloestadounidense hacia la sorprendente idea de que el acertijo del derecho y la moral no es un problema jurídico ni moral, sino un problema *conceptual*, que puede resolverse por medio de un análisis del concepto mismo de derecho. (Para ser más preciso: que puede resolverse por medio de un análisis de lo que he llamado concepto "doctrinal" del derecho.)[6] Podemos ahondar en la naturaleza o la esencia de ese concepto sin hacer ningún supuesto jurídico o moral previo, afirmaban los positivistas, y veremos entonces con claridad que el contenido real del derecho es una cosa, y lo que este último debería ser, otra muy diferente; en consecuencia, derecho y moral son conceptualmente distintos. Sucedió algo aún más curioso. Otros abogados, que rechazaban el positivismo, aceptaron no obstante esta descripción del carácter de su problema. Trataron de mostrar que el análisis filosófico del concepto doctrinal del derecho revela, en contra de la opinión positivista, que la moral sí tiene un papel en el razonamiento jurídico.

Ya hemos advertido, en el capítulo VIII, la falacia de estos supuestos compartidos. No podemos resolver el problema de circularidad de la imagen de los dos sistemas mediante un análisis del concepto de derecho a menos que sea razonable considerar que este es un concepto criterial (o tal vez de clase natural). Pero no puede serlo. No hay acuerdo entre abogados y jueces de comunidades políticas complejas y maduras sobre la manera de decidir

qué proposiciones del derecho son verdaderas. No es de sorprender que los positivistas hayan tenido tantas dificultades para explicar el tipo o modo de análisis conceptual que tenían en mente. John Austin, un positivista del siglo XIX, dijo que la cuestión tenía que ver simplemente con el uso correcto del lenguaje, lo cual es lisa y llanamente incorrecto. H. L. A. Hart, si bien dio a su libro más influyente el título de *El concepto de derecho*, nunca propuso demasiado en materia de explicación de lo que a su juicio es el análisis conceptual.[7] Cuando escribió ese libro, en Oxford, la descripción predominante del análisis entre los filósofos oxonienses suponía que este consiste en revelar las ocultas prácticas discursivas convergentes de los usuarios corrientes del lenguaje. Pero no hay prácticas convergentes que puedan exponerse. El concepto doctrinal del derecho solo puede entenderse como un concepto interpretativo dotado del carácter y la estructura que repasamos en el capítulo VIII. De modo que defender un análisis de ese concepto interpretativo solo puede significar defender una teoría controvertida de la moral política. Un análisis del concepto debe suponer desde el inicio una conexión íntima entre derecho y moral. El presunto escape del problema de la circularidad no es escape en absoluto.

En esta explicación hay tanto una guía como una corrección. Como el concepto doctrinal del derecho es de carácter interpretativo, para someterlo a cualquier análisis debemos empezar por identificar las prácticas políticas, comerciales y sociales en las cuales aparece. Estas prácticas suponen que la gente tiene, entre otros derechos políticos, unos que presentan una característica especial: son derechos legales porque se los puede imponer a pedido en una institución política judicativa como un tribunal. Construimos una concepción del derecho —una descripción de los fundamentos que se necesitan para respaldar la reivindicación de un derecho imponible a pedido de esa manera— encontrando una justificación de aquellas prácticas en una red integrada más amplia de valor político. Esto es, construimos una teoría del derecho del mismo modo en que construimos una teoría de otros valores políticos: de la igualdad, la libertad y la democracia. Cualquier teoría del derecho, entendida de esta forma interpretativa, será inevitablemente controvertida, como lo son esas últimas teorías.

EL DERECHO COMO MORAL

Una estructura de árbol

A esta altura ya hemos arrumbado la vieja imagen que exhibe el derecho y la moral como dos sistemas separados y luego busca o niega, infructuosamente, interconexiones entre ellos. La hemos reemplazado por la imagen de un solo sistema: ahora tratamos el derecho como parte de la moral política. Esto sonará absurdo a algunos lectores y paradójico a otros. Parece sugerir, de manera bastante estúpida, que el derecho de una comunidad siempre es exactamente

lo que debería ser. Muchos lectores pensarán que, al fin y al cabo, he llevado demasiado lejos mi ambición de unificar el valor: me he convertido, en verdad, en un Procusto que sacrifica el sentido a una teoría filosófica. En realidad, tengo en mente algo mucho menos revolucionario y contraintuitivo.

Las últimas partes de este libro han testimoniado el crecimiento de una estructura de árbol. Vimos que la moral personal podía considerarse emanada de la ética y, luego, que la moral política podía juzgarse emanada de la moral personal. Nuestra meta ha sido integrar lo que a menudo se toman como departamentos separados de evaluación. Podemos poner con facilidad el concepto doctrinal del derecho en esa estructura de árbol: el derecho es una rama, una subdivisión de la moral política. Hay un interrogante más arduo, y es cómo debería distinguirse ese concepto del resto de la moral política: cómo deberían distinguirse estos dos conceptos interpretativos para mostrar uno como una parte distinta de otro. Cualquier respuesta plausible se centrará en el fenómeno de la institucionalización.

Los derechos políticos solo pueden distinguirse de los derechos morales personales en una comunidad que haya desarrollado alguna versión de lo que Hart llamaba reglas secundarias: reglas que establecen la autoridad y la jurisdicción legislativas, ejecutivas y judicativas.[8] Los derechos legales pueden razonablemente distinguirse de otros derechos políticos solo si esa comunidad tiene al menos una versión embrionaria de la separación de poderes descripta por Montesquieu.[9] Es entonces necesario distinguir dos clases de derechos y deberes políticos. Los derechos legislativos son derechos a que las facultades legisladoras de la comunidad se ejerzan de determinada manera: para crear y administrar un sistema de educación pública, por ejemplo, y no censurar la expresión política. Los derechos legales son aquellos que las personas tienen la prerrogativa de hacer efectivos a pedido, sin otra intervención legislativa, en instituciones judicativas que dirigen el poder ejecutivo del alguacil o la policía. El derecho contractual me da, a pedido, un derecho a obligarlo a usted a reembolsarme mi préstamo. La obligación política que examinamos en el capítulo XIV —obedecer cualesquiera leyes que sancionen las instituciones legisladoras— es una obligación legal porque puede hacerse cumplir a pedido oficial en y a través de esas instituciones. Está claro que ambos tipos de derechos pueden ser controvertidos: acaso sea controvertido que yo tenga el derecho a que se adopte un plan educativo específico o que tenga el derecho, que puede hacerse efectivo a pedido, a que usted me reembolse lo que es, según afirmo, un préstamo. La diferencia no es de certidumbre sino de oportunidad. Los derechos legislativos deben esperar su turno: en una democracia, los caprichos de la política determinarán qué derechos legislativos se rescatarán y cuándo. Los derechos legales están sometidos a diversos caprichos, pero en principio dan a cada uno de los miembros de la comunidad la legitimación para obtener lo que piden mediante procesos a los que tienen un acceso directo. Los derechos legislativos, aun cuando se los reconozca, no tienen vigencia inmediata; los derechos legales, una vez reconocidos, son inmediatamente aplicables, a pedido, por medio de instituciones judicativas antes que

legislativas.

La distinción no tiene una consecuencia sociológica necesaria. Las afirmaciones sobre los derechos legislativos cumplen un papel importante en política aun cuando haya pocas posibilidades de que se las reconozca en la acción parlamentaria; los derechos legales tienen su papel más importante en la vida social y comercial cuando no hay perspectivas de una imposición judicativa, y ni siquiera interés en buscarla. Pero la distinción es, no obstante, esclarecedora en términos filosóficos: nos enseña cómo deberíamos entender las teorías políticas y las teorías del derecho. La filosofía política general se ocupa, entre muchos otros problemas, de los derechos legislativos. Una teoría del derecho se ocupa de los derechos legales, pero es pese a ello una teoría política porque busca una respuesta normativa a una pregunta política normativa: ¿en qué condiciones adquieren las personas derechos y deberes genuinos que se pueden hacer cumplir a pedido de la manera descripta?

Esa pregunta puede hacerse en diferentes niveles de abstracción: puede hacérsela con referencia a una comunidad política específica, como Bélgica o la Unión Europea, o, en términos más abstractos, sobre cualquier lugar o ninguno. Destaco que es una pregunta de moral política, pero —como lo supone la distinción entre niveles de abstracción— es muy probable que los hechos políticos corrientes figuren en la respuesta. En cualquier respuesta responsable y cualquier nivel de abstracción, los hechos históricos relacionados con la legislación, y, quizá, con la convención social, cumplen efectivamente un papel. La magnitud o el carácter incluyente del papel que cumplen es tema de discusión. El positivismo jurídico sostiene que esos hechos o conductas históricas son exclusivamente decisivos a la hora de decidir cuáles son los derechos legales que tiene la gente. El interpretativismo propone una respuesta diferente, en la cual los principios de la moral política también desempeñan un papel. Una vez que vemos estas posiciones como teorías políticas normativas rivales, no como afirmaciones antagónicas sobre el desentrañamiento de conceptos criteriales, estamos en condiciones de corregir un error histórico. Demasiada teoría jurídica ha recorrido el camino que va desde alguna declaración sobre la esencia o el concepto mismo de derecho hasta las teorías sobre los derechos y deberes de las personas y los funcionarios. Nuestro viaje debe ser en el sentido opuesto: el vocabulario debería seguir a la discusión política y no al revés. Como pronto veremos, los antiguos enigmas de la filosofía jurídica, como los del derecho injusto, adoptan una forma muy distinta cuando nos tomamos a pecho ese orden de discusión.

Tenemos ya ubicados los derechos legales en nuestra cambiante estructura de árbol y completada así la imagen de un solo sistema del derecho y la política. Los derechos legales son derechos políticos, pero constituyen una rama especial porque son debidamente aplicables a pedido por medio de instituciones judicativas y coactivas sin necesidad de más legislación ni otras actividades legisladoras. No hay nada misterioso ni metafísico en esta manera de dar cabida al derecho en nuestra estructura: no se suponen fuerzas emergentes. Tampoco se niega —esto es crucial— el distinto carácter de los interrogantes sobre lo que el derecho es y lo que

debe ser.

Es y debe ser: moral de la familia

Resalto esta última afirmación: que la imagen integrada y de un solo sistema no niega la distinción obviamente esencial entre lo que el derecho es y lo que debe ser. Ahora, una banal historia doméstica: el desarrollo de un código o práctica moral especial para una sola familia. Usted tiene dos hijos: una adolescente, G, y su hermano menor, B. G ha prometido llevar a B a un recital pop muy publicitado para el cual, aunque estaba todo vendido, ha tenido la suerte de conseguir dos localidades. Pero alguien a quien ella estaba ansiosa por ver llama, y G le ofrece una de las entradas. B protesta y acude a usted; quiere que obligue a G a mantener su palabra. Surge a la sazón toda una legión de preguntas. ¿Tiene usted, como padre, una autoridad asociacional legítima para decirle a G qué hacer o a B qué aceptar? ¿Tienen ellos obligaciones asociacionales claras de hacer o aceptar lo que usted diga, por el mero hecho de ser sus hijos? Si usted cree tener aquella autoridad y que ellos tienen esa obligación, ¿hay entonces medidas coactivas apropiadas: amenazas que induzcan a G a mantener su promesa aun cuando no desee hacerlo o no piense que debería? ¿El uso que usted dé a su autoridad coactiva tiene condiciones, más allá de la convicción de que ella debe mantener su promesa?

Si es así, ¿cuáles son esas condiciones complementarias? ¿Hasta qué punto las proporciona o les da forma la historia de su familia? ¿Importa —y si importa, de qué manera — el modo como usted haya ejercido su autoridad en similares ocasiones pasadas? ¿O, si usted tiene pareja, como haya ejercido esta una autoridad similar? ¿En qué reside la similitud de una ocasión pasada? ¿Qué pasa si usted ha revisado su opinión sobre la importancia del prometer? Antes pensaba que las promesas casi nunca deberían romperse; ahora se inclina por un punto de vista más flexible. ¿En qué medida debe considerarse obligado por sus decisiones del pasado a tratar nuevas situaciones a la vieja usanza? ¿Tiene que anunciar el cambio de sus puntos de vista con anticipación a los acontecimientos que dan origen a nuevas discusiones? ¿O puede resolver de inmediato las nuevas controversias tal como le parezca correcto ahora? ¿Necesitará anticiparse, mientras reflexiona sobre estos problemas, a las otras controversias que inevitablemente habrán de surgir? ¿Hasta qué punto debe adaptar o simplificar sus argumentos ahora, a fin de que sus resoluciones proporcionen una guía adecuada que permita a la familia prever lo que usted decidirá en el futuro?

La historia familiar es una bonita ilustración del hecho de que una distinción entre lo que el derecho es y lo que debe ser puede surgir como una complejidad dentro de la propia moral. Cuando usted decide las cuestiones domésticas, construye una moral institucional distintiva: una moral especial que rige el uso de la autoridad coactiva dentro de su familia. Se trata de una moral dinámica; a medida que los veredictos se enuncian y se aplican en oportunidades

concretas, esa moral familiar especial cambia. En algún momento aparece con claridad una diferencia entre dos preguntas. ¿Qué condiciones rigen, hoy, para el uso de la autoridad coactiva dentro de la familia, dadas las características de su historia? ¿Qué condiciones habrían producido una mejor historia familiar, que reflejara mejores respuestas a preguntas como las que he enumerado? Es crucial advertir que estas dos preguntas diferentes son, *ambas*, preguntas morales y que deben suscitar, sin lugar a dudas, respuestas diferentes. Sería incorrecto pensar que la historia familiar especial ha creado un código no moral distintivo, como las tradiciones de la vestimenta, que tienen dentro de la familia cierta forma de autoridad que no es de índole moral.

Sería un error porque las razones que usted y otros miembros de la familia tienen para mostrar deferencia a esa historia son en sí mismas razones morales. Se basan en principios de equidad que condicionan la coacción: principios sobre el juego limpio, el aviso oportuno y una distribución equitativa de la autoridad, por ejemplo, que hacen moralmente pertinente la historia distintiva de su familia. Podemos dar a esos principios el calificativo de estructurantes, porque crean la moral característica de su familia. Si usted tomara ahora una decisión que no respetara esos principios estructurantes —por ejemplo, imponer a G un estándar que usted se haya negado a aplicar en su favor en una oportunidad anterior—, su decisión no sería simplemente sorprendente, como ir con corbata a un picnic, sino inequitativa. Quiero decir: inequitativa, a menos que alguna nueva y mejor interpretación de esos principios muestre por qué no lo es. Y, claro está, cualquier nueva interpretación de esos principios, como cualquier interpretación de la historia social, es en sí misma un ejercicio moral: recurre a la convicción moral. Estos hechos no borran, sin duda, la distinción entre lo que la moral familiar es y lo que debería haber sido. La mejor interpretación de los principios estructurantes bien puede exigir que alguna decisión ahora lamentada se siga, empero, como precedente. Una interpretación renovada de los principios bien podría atenuar la diferencia entre la moral familiar y la moral más general. Pero no puede borrar la diferencia. Tal vez usted se sienta obligado a ordenar lo que no habría querido ordenar.[10]

¿CUÁL ES LA DIFERENCIA?

Teoría

Si abogados y legos adoptan la teoría integrada y monosistemática del derecho, en lugar del callejón sin salida que representa el modelo de los dos sistemas, la filosofía y la práctica jurídicas se modificarán. La sustancia de la vieja confrontación entre el positivismo y el interpretativismo persistiría, pero, como ya he dicho, bajo una forma política antes que conceptual. Un positivista político global necesitaría argumentos para explicar por qué la

justicia nunca tendría que contar al decidir cómo debe interpretarse el derecho constitucional o sustantivo de una comunidad política, y es difícil imaginar dónde habría de encontrarlos. Pero un tipo más restringido y selectivo de positivismo, defendido con fundamentos políticos, bien podría parecer persuasivo para algunos. Un positivista podría sostener, por ejemplo, que las leyes ambiguas o vagas deberían leerse de la manera, fuera la que fuese, por la que más probablemente se habría decidido la legislatura que las sancionó, de verse frente a esa elección. Podría decir que de ese modo, al hacer girar la interpretación en torno de un criterio histórico, se mejoraría la predictibilidad; que si bien este criterio tal vez no eliminara la incertidumbre y la controversia, las reduciría en forma sustancial.[11] O acaso dijera que permitir que aun legisladores elegidos y muertos mucho tiempo atrás decidan problemas políticos, incluso de manera contrafáctica, es mucho más democrático que confiar esos problemas a la sensibilidad moral de jueces contemporáneos no elegidos. En todo caso, la teoría jurídica sería más exigente e importante. El tratamiento de la teoría jurídica como una rama de la filosofía política, estudiada tanto en los departamentos de filosofía y política como en las facultades de Derecho, profundizaría ambas disciplinas.

El derecho injusto

También podrían producirse algunos otros cambios en la teoría jurídica sustantiva. Si tratamos el derecho como una rama de la moral política, necesitamos distinguir entre los derechos legales y otros derechos políticos. He sugerido una manera de hacerlo: que consideremos los derechos legales como aquellos que pueden hacerse efectivos a pedido del modo que he descripto. Sin embargo, muchos textos académicos rechazan la sugerencia. Los filósofos jurídicos discuten, por ejemplo, sobre un antiguo acertijo del estudio del derecho de importancia práctica casi nula, pero que pese a ello ha tenido un lugar destacado en seminarios dedicados a la teoría jurídica: el acertijo del derecho injusto. La ley de esclavos fugitivos, sancionada por el Congreso estadounidense antes de la Guerra de Secesión, establecía que los esclavos que huyeran a los estados no esclavistas mantendrían su condición y requería la intervención de funcionarios de dichos estados para devolverlos a la esclavitud. Los jueces a quienes se pidió que hicieran cumplir la ley se enfrentaron, como señalaron algunos de ellos, a un dilema moral. Creían que la ley, aunque inicua, era no obstante derecho válido.[12] Estimaron, en consecuencia, que tenían que elegir entre tres alternativas desagradables: hacer cumplir lo que reconocían como una grave injusticia; renunciar, lo cual solo implicaría que otros funcionarios hicieran cumplir esa injusticia, o mentir en relación con lo que creían que la ley era.

Esta descripción de su dilema parece presuponer la presentación bisistemática del derecho y la moral. Parece requerir una firme distinción entre las preguntas sobre lo que el derecho es

y sobre si los jueces deberían hacerlo cumplir. Pero la descripción integrada borra prácticamente la diferencia entre ambas preguntas. En efecto, distingue el derecho del resto de la moral política, al definir un derecho legal como el derecho a una decisión judicial. Parece obligarnos a decir o bien que la ley de esclavos fugitivos, después de todo, no era derecho válido, lo cual es en apariencia contrario a una opinión casi universal, o bien que los jueces tenían efectivamente el deber de hacer cumplir esa ley inicua.

Deberíamos recordar, al comenzar a responder a esa objeción, las objeciones decisivas a la imagen de los dos sistemas que señalamos con anterioridad. No hay opción; debemos hallar alguna manera de explicar el acertijo del derecho injusto dentro de la concepción integrada. Dejemos por un momento a un lado la cuestión de la nomenclatura: si hay que llamar derecho a la ley de esclavos fugitivos. Concentrémonos en primer lugar en la cuestión moral subyacente. ¿Tenían los jueces, habida cuenta de su papel y sus circunstancias, la obligación política de fallar en favor de los propietarios de esclavos que reclamaban su "propiedad" escapada? La cuestión es más compleja de lo que parecería a primera vista. El Congreso de Estados Unidos (supongamos) tenía la legitimidad suficiente para que sus disposiciones, en general, crearan obligaciones políticas. Los principios estructurantes de equidad que hacen del derecho una parte distintiva de la moral política —principios sobre autoridad, precedente y confianza políticos— daban a las pretensiones de los propietarios de esclavos más fuerza moral de la que habrían tenido en otras circunstancias. Pero sus pretensiones morales, no obstante, estaban indudablemente minadas por un argumento moral más fuerte fundado en los derechos humanos. De modo que la ley no debería haberse hecho cumplir. Supongamos que esa es la respuesta correcta a la cuestión moral básica.

Volvamos ahora a la nomenclatura. Al parecer, tenemos una opción. Podríamos decir que los propietarios de esclavos tenían en principio el derecho político de recuperar, a pedido, a sus esclavos, pero que, según el lenguaje que utilicé en el capítulo XIV, la carta de triunfo de una emergencia —en este caso, una emergencia moral— prevalecía sobre él. La mejor manera de expresar esa idea es decir lo que diría la mayoría de los abogados: que si bien válida, la ley era demasiado injusta para hacerla cumplir. O podríamos decir que los propietarios de esclavos no tenían, ni siquiera en principio, derecho a lo que pedían. Para expresar esa conclusión, decimos lo que dirían algunos otros abogados: que la ley era demasiado injusta para considerarla derecho válido.

En estas circunstancias parece preferible la primera versión, y por lo tanto la primera manera de presentar la cuestión: expresa matices que la segunda sofoca. Explica por qué los jueces que tenían que ocuparse de la ley enfrentaban, como ellos mismos dijeron, un dilema moral y no simplemente un dilema prudencial. La segunda opción parecería, sin embargo, más precisa en un caso muy diferente que también se menciona con frecuencia en los seminarios académicos. No cabe ni siquiera prima facie presumir que los horrorosos edictos nazis crearon derechos y deberes. El sedicente gobierno nazi era del todo ilegítimo y ningún otro

principio estructurante de equidad abogaba por el cumplimiento de esos edictos. Desde un punto de vista moral es más exacto negar que estos últimos fueran derecho. Los jueces alemanes a quienes se pedía que los hicieran cumplir solo enfrentaban un dilema prudencial, no moral.

La descripción integrada del derecho permite esta discriminación. La imagen de los dos sistemas, que lleva a un callejón sin salida, no la permite. Con todo, lo que plantean de importante esos conocidos ejemplos académicos es la cuestión moral que hemos considerado en primer lugar. Sería inconducente, en mi opinión, decir sin más o bien que la ley de esclavos fugitivos no era derecho válido o bien que los edictos nazis eran derecho válido. Inconducente en ambos casos, porque estas descripciones oscurecen aspectos moralmente importantes de cada caso y diferencias entre ellos. Pero lo poco feliz de la expresión no equivaldría a un error conceptual. El antiguo problema de teoría jurídica del derecho injusto está tristemente cerca de ser una disputa verbal.

Aplicación parcial

Otros jueces y autores dependen en otros aspectos de la imagen de los dos sistemas. Algunos sostienen, por ejemplo, que la Constitución de Estados Unidos crea derechos legales que los tribunales no hacen cumplir como es debido: esta posición parece suponer, una vez más, una distinción entre teorías del derecho y teorías de la adjudicación. Cuando el Tribunal de Distrito de Washington DC revocó un fallo de un tribunal inferior que ordenaba al gobierno admitir a detenidos uigures incorrectamente encerrados en Guantánamo, explicó: “No toda violación de un derecho produce una reparación, aun cuando el derecho sea constitucional”.[13]

Lawrence Sager, un destacado defensor de esa tesis, propone ejemplos como el siguiente.[14] Una constitución declara que la gente tiene derecho a una atención de la salud financiada por el Estado. Un tribunal constitucional cree no estar bien situado para fallar en todas las delicadas cuestiones de asignación presupuestaria y ciencia médica que enfrentaría si tratara de decidir con exactitud qué plan de salud tienen los ciudadanos derecho a tener. De modo que declina hacer cumplir ese derecho constitucional directamente. Admite que un gobierno que no implementara absolutamente ningún plan violaría los derechos legales de sus ciudadanos. Pero se niega a exigir plan alguno. Sin embargo, si el gobierno sí establece un sistema de atención de la salud, el tribunal fallará, ante las demandas de los ciudadanos, que las reglas de ese sistema discriminan ilegítimamente o niegan la atención de manera arbitraria. En esas circunstancias, Sager y otros se interesan en señalar que los ciudadanos tienen en efecto un derecho legal a la atención de la salud otorgado por la constitución, pero que los tribunales solo hacen cumplir parte de lo que ellos están legalmente habilitados a tener. Los ciudadanos deben acudir a la legislación en lo que respecta a la parte más importante: disponer de alguna

atención de la salud, y no de ninguna.

Esta es por cierto una manera viable de describir la situación: nadie la malentendería. El vocabulario diferente que sugiero parece, empero, al menos igualmente natural. Podríamos decir que no todos los derechos declarados por una constitución son derechos legales. Para referirse a algunos, como los tocantes a la política exterior, o los que otros poderes del Estado hacen cumplir en forma mucho más eficiente, lo mejor es decir que son políticos pero jurídicos; esto es, derechos que los ciudadanos particulares no pueden hacer cumplir a pedido. Otros, como el derecho a la igual protección de cualquier programa de atención de la salud que un gobierno adopte, son efectivamente derechos legales. ¿Cuál de estas maneras un tanto diferentes de describir la situación es más sólida desde un punto de vista teórico?

La primera descripción —que algunos derechos legales no pueden hacerse cumplir a pedido— quizá fuera tentadora si pudiéramos razonablemente adoptar la concepción de los dos sistemas y una teoría positivista sobre el modo en que deberíamos decidir lo que el derecho es. Podríamos decir entonces que si bien ciertos derechos constitucionales satisfacen los tests sobre la validez de una ley y son por ende derechos legales, hay razones independientes por las cuales los tribunales no deberían tratar de hacerlos cumplir. Pero una vez que rechazamos por autofrustrante la concepción de los dos sistemas, no parece haber un fundamento teórico sólido para esa posición. Tendría poco sentido decir lo que dijimos acerca de la ley de esclavos fugitivos: que los ciudadanos tienen prima facie, a pedido, un derecho constitucional a la atención médica, sobre el que prevalece, sin embargo, alguna emergencia que impida a los jueces hacerlo cumplir en los hechos. En el caso de la ley de los esclavos, los principios estructurantes de equidad que distinguen los derechos legales de otros derechos políticos argumentan a favor de su aplicación: respaldan los derechos de los propietarios esclavistas. En el caso médico, son esos mismos principios, entre los que se cuentan algunos referidos a la mejor asignación del poder político en un Estado coactivo, los que proporcionan el argumento contra la aplicación.

La moral del procedimiento

La imagen de los dos sistemas generó una importante distinción entre proceso y sustancia: entre los procedimientos por medio de los cuales se crea el derecho y el contenido del derecho creado. El prolongado debate acerca del derecho y la moral se concentró en la sustancia. ¿Un derecho inmoral es realmente derecho? ¿Ayuda la justicia a decidir si las personas timadas por Bernie Madoff pueden demandar por negligencia a la Comisión de Bolsa y Valores? El debate dejó ampliamente al margen el proceso: para la mayoría de los abogados académicos parecía claro que los métodos utilizados para crear el derecho son una cuestión de convención local cuyas propiedades son íntegramente fijadas por esa convención.[15] En rigor

de verdad, ese supuesto parece esencial para la imagen de los dos sistemas. Sería difícil defender el positivismo, aun conforme a dicha imagen, si los jueces discreparan acerca de problemas importantes de procedimiento constitucional. Pero tan pronto como rechazamos el modelo de los dos sistemas y consideramos el derecho una parte distintiva de la moral política, debemos tratar los principios estructurantes especiales que separan a aquel del resto de esta como principios políticos que requieren una lectura moral.

Cuando yo estudiaba derecho en Gran Bretaña, hace más de medio siglo, me dijeron que en ese país, a diferencia de Estados Unidos, la legislatura —el Parlamento— tenía la jerarquía suprema. Se sostenía que eso era un ejemplo cardinal de lo que era sencillamente cierto en cuanto derecho incuestionable: ni falta hacía decirlo. Pero en siglos anteriores distaba de no hacer falta decirlo: lord Coke discrepaba en el siglo XVII, por ejemplo.[16] Tampoco es cierto que hoy no haga falta decirlo. Muchos abogados, y al menos algunos jueces, creen que el poder del Parlamento es en rigor limitado. Cuando hace poco el gobierno hizo circular la idea de un proyecto de ley que despojara a los tribunales de su jurisdicción sobre los detenidos sospechosos de terrorismo, esos abogados afirmaron que una ley semejante sería insanablemente nula.[17] ¿Qué cambió, y luego volvió a cambiar?

La respuesta parece bastante clara. Antaño, en la época de Coke, la idea de que los individuos tienen derechos que prevalecen sobre el bien colectivo —derechos naturales— gozaba de amplia aceptación. En el siglo XIX predominaba una moral política diferente. Jeremy Bentham sostenía que los derechos naturales eran un sinsentido con zancos, y los abogados que compartían su parecer de esa opinión crearon la idea de la soberanía parlamentaria absoluta. En nuestros días la rueda vuelve a girar: el utilitarismo cede el paso una vez más a un reconocimiento de los derechos individuales, ahora llamados derechos humanos, y la soberanía parlamentaria ya no es obviamente justa. La jerarquía del Parlamento como legislador, uno de los problemas jurídicos más fundamentales, se ha convertido otra vez en una profunda cuestión de moral política. El derecho está efectivamente integrado con la moral: abogados y jueces trabajan como filósofos políticos de un Estado democrático.

Los abogados constitucionales estadounidenses han discutido si las cláusulas constitucionales sustantivas muy abstractas —por ejemplo, las que garantizan derechos a la libertad de expresión y religión, a la exención de castigos crueles e inusuales, a la igual protección de las leyes y al debido proceso legal— deben leerse como principios morales.[18] Pero en cuanto a la interpretación de las cláusulas más concretas del documento, de ordinario se entendió que dependían de la historia, no de la moral. Dos casos recientes de la Corte Suprema ilustran ese supuesto. El primero de ellos giraba en torno de la garantía que la Segunda Enmienda otorga a algún derecho constitucional a las armas de fuego. La Corte propuso una extensa discusión del derecho inglés del siglo XVIII y anteriores en respaldo de su fallo en el sentido de que esa enmienda otorga a los ciudadanos derechos contra una prohibición lisa y llana de las armas cortas. Los argumentos disidentes apelaron al mismo

período histórico para contradecir esa conclusión.[19] El segundo caso se suscitó en relación con una cláusula constitucional que permite al Congreso suspender el derecho de hábeas corpus solo en circunstancias especiales, pero no especifica quién tiene en otros aspectos derecho a ese auto. Una mayoría de cinco contra cuatro de la Corte sostuvo que los extranjeros detenidos en Guantánamo tenían derecho al hábeas corpus.[20] La opinión disidente, de contundente redacción, destacó que solo las clases de personas que tenían derecho al auto en el siglo XVIII tenían derecho a él hoy.[21] La opinión mayoritaria no objetó esa afirmación, pero falló que la historia no era concluyente y sostuvo que los detenidos extranjeros podían, en consecuencia, iniciar acciones apoyados en el recurso de hábeas corpus.

Los debates de la Corte en estos casos tendrían algún sentido si adoptáramos el modelo de dos sistemas del derecho y la moral política. La historia podría parecer entonces concluyente a la hora de decidir cómo deberían leerse las cláusulas más técnicas de la Constitución. Pero parece mucho menos relevante una vez que aceptamos que la interpretación constitucional aspira a comprender lo mejor posible las palabras de la Constitución como estipulación de un gobierno justo. Las circunstancias del siglo XVIII eran enteramente diferentes de las que vive cualquier nación en nuestros días, y en aquella época la práctica era gobernada en buena medida por estándares morales y políticos que hace mucho rechazamos. Debemos, en consecuencia, esforzarnos al máximo, dentro de las limitaciones de la interpretación, para hacer de la ley fundamental de nuestro país lo que nuestro sentido de la justicia aprobaría, no porque debamos a veces comprometer el derecho con la moral, sino porque eso es exactamente lo que el derecho mismo, entendido como es debido, requiere.

Epílogo
LA DIGNIDAD INDIVISIBLE

UNA VEZ MÁS: LA VERDAD

El *big bang* de la revolución galileana hizo que el mundo del valor fuera seguro para la ciencia. Pero la nueva república de las ideas se convirtió en un imperio. Los filósofos modernos engordaron los métodos de la física hasta transformarlos en una metafísica totalitaria. Invadieron y ocuparon todos los términos honoríficos —realidad, verdad, hecho, fundamento, significado, conocimiento y ser— y dictaron las condiciones conforme a las cuales otros cuerpos de pensamiento podrían aspirar a ellos. Hoy el interrogante es si y cómo el mundo de la ciencia puede tornarse seguro para el valor.

La gran variedad de *ismos* que estudiamos en el capítulo III trataron de hacer frente a ese desafío. Los filósofos se convirtieron en existencialistas, emotivistas, antirrealistas, expresivistas, constructivistas y cualquier otra cosa que pudieran imaginar. Pero todos esos oasis se secaron, de modo que cada generación de filósofos imaginó y anduvo errante hacia un nuevo oasis. La finalización de ese desfile no está a la vista. Pero los *ismos* son todos insatisfactorios, porque la idea que comparten —que los juicios de valor no pueden ser *realmente* verdaderos— pierde todo sentido cuando se eliminan las inútiles bastardillas. Sean cuales fueren su mecánica o sus condecoraciones, todos se fundan en un escepticismo supuestamente externo que de una manera u otra se devora a sí mismo.

Algunos filósofos —"realistas"— protestaron contra el supuesto imperial, al que dieron el nombre de "cientificismo". Pero como hemos visto, sobre todo en el capítulo IV, su ruptura con la metafísica del *establishment* no fue en su mayor parte una ruptura nítida: aún se preocupaban por cómo podrían los juicios de valor satisfacer al menos algún test mínimo que hubiera fijado la metafísica de la ciencia, algún test de convergencia o fundamento o la facultad de explicar los hechos de convicción o comportamiento. Sin embargo, tan pronto como tomamos con la seriedad suficiente la profunda independencia de la moral, la ética y otras formas de valor, comprobamos que ninguna de esas adaptaciones es necesaria ni funciona. Necesitamos una ruptura más nítida, una nueva revolución. Está claro que nos es preciso distinguir la opinión responsable de la irresponsable. En particular, necesitamos esa distinción en la política, cuando la justicia está en juego, y no podemos trazarla sin adoptar también ideas de verdad y falsedad. Pero debemos encontrar nuestras concepciones de la verdad y la falsedad, la responsabilidad y la irresponsabilidad, los hechos y el realismo, dentro de los reinos mismos del valor, en una hoja tan limpia como sea posible. Debemos

abandonar la metafísica colonial.

En este libro hemos aludido muchas veces a una concepción poscolonial de la verdad: al explicar por qué la política necesita la verdad, desenmascarar el escepticismo externo, definir la responsabilidad moral, situar la verdad en la interpretación, distinguir conceptos interpretativos y, por último, al considerar que la verdad misma es un concepto interpretativo. Nuestro viaje ha sido incesantemente un viaje de liberación. La ética y la moral son independientes de la física y sus socios: de esa manera, el valor es autónomo. No podemos certificar la verdad de nuestros juicios de valor por medio de descubrimientos físicos, biológicos o metafísicos, así como tampoco podemos impugnarlos de ese modo. En favor de nuestras convicciones debemos hacer una alegación, no proporcionar evidencia, y esa distinción exige un tipo de integridad en el valor que a su turno propicia una explicación diferente de la responsabilidad.

¿Persiste la decepción? Para nosotros, en nuestro tiempo, es difícil escapar del todo a la fuerza gravitacional del cientificismo y, por lo tanto, captar del todo la independencia del valor. Recuérdese, empero, la lección más importante de la primera parte: tiene que haber una respuesta correcta con referencia a lo que es mejor hacer, aunque esa respuesta sea que nada lo es. Esto no es un truco: es una manera de recordarse que el escepticismo no es un criterio por defecto. Cualquier convicción de que nada importa debe ser el blanco de nuestras dudas y sospechas —y de la falsa esperanza de una validación externa— en la misma medida en que lo es cualquier convicción más positiva. Si usted piensa que nada importa, recuerde que esa es también una conclusión que otras personas, que piensan tanto y con tanto afán como usted, no aceptan. No hay manera de escapar al aislamiento de creer lo que otros no creen. El escepticismo o el nihilismo no son, sin duda, un escape.

Recuerde también que hay muchas cosas que usted *sí* cree acerca de cómo vivir. Si lleva adelante el proyecto de responsabilidad del capítulo VI, probablemente llegará al menos a un reducido conjunto integrado de opiniones que son para usted de una autenticidad visceral. Si lo hace, ¿qué tipo de vacilación o duda tendrá entonces sentido? ¿Por qué no debería creer simplemente lo que cree en ese momento? ¿Realmente lo *cree*? No puede importar que la psicodinámica, la historia cultural o la disección genética, y no la verdad misma, expliquen por qué cree lo que cree. Ninguna explicación causal de ningún tipo podría convalidar ninguna convicción, ni siquiera una convicción escéptica. Es cierto, acaso usted podría haber creído alguna otra cosa. Pero esto es, de hecho, lo que cree. Podría llegar a no creerlo más adelante, desde luego. Una nueva reflexión responsable podría producir ese cambio. Pero si usted ha sido responsable, no tiene motivos, hasta que encare esa nueva reflexión, para no creer —creer del todo— lo que cree. Esto no es quietismo: no hay nada en que se nos pida estar quietos. Solo es contar las cosas como son.

¿Qué pasa si usted no se las ha arreglado para confiar en una sola opinión, aunque sea aproximada, sobre el mejor modo de vivir, ni siquiera la que sostiene que no lo hay? Carece

de certezas. Pero también la incertidumbre, lo hemos visto, supone que hay una verdad a conquistar. Mientras vive, usted bien puede considerar que está siguiendo alguna opinión. Tal vez, como suponía Sartre, esté construyendo un estilo, aunque nunca se detenga a advertirlo. O quizás enfrente su problema de manera más autoconsciente: escalar una montaña, encontrar un gurú o unirse a un movimiento místico. O quizá no: tal vez viva su vida como una maldita cosa tras otra, no desafiante en su escepticismo sino únicamente sin rumbo, porque carece incluso de eso. En consecuencia, al menos en mi opinión, usted no está viviendo bien. Pero no queda nada por hacer salvo esperar. Quizás solo esperar a Godot.

VIDA BUENA Y VIVIR BIEN

Queríamos no solo identificar la independencia del valor, sino encontrar al menos un modelo aproximado de su unidad. Queríamos reivindicar la búsqueda de justicia de un erizo en una teoría mucho más incluyente de la ética y la moral. Termino por volver al problema ético central en nuestra estructura.

Una persona vive bien cuando percibe y procura una vida buena para sí misma, y lo hace con dignidad: con respeto por la importancia de la vida de otras personas y por la responsabilidad ética de estas, así como por la suya propia. Los dos ideales éticos —vivir bien y tener una vida buena— son diferentes. Podemos vivir bien sin tener una vida buena: tal vez padezcamos la mala suerte, una gran pobreza, una grave injusticia o una terrible enfermedad y una muerte prematura. El valor de nuestro bregar es adverbial; no está en la bondad o el impacto de la vida cumplida. Por eso las personas que viven y mueren sumidas en una gran pobreza pueden, no obstante, vivir bien. Aun así, cada uno de nosotros debe hacer lo que pueda para lograr que su propia vida sea tan buena como podría haber sido. Uno vive mal si no trata con el empeño suficiente de hacer de su vida una vida buena.

El foco más arrebatador de la vida es la muerte. La mejor manera de estudiar una vida es hacerlo retrospectivamente, tal como aparece cerca de su final. No podemos entonces escapar a la pregunta de si los gozos y las lágrimas, el relumbre y los premios y las sorpresas, han redundado en algo que pueda acallar el pavor o hacer algo más que mofarse de la tontería de haberse preocupado. Nuestros dos principios de la dignidad parecen sumamente rigurosos desde esa perspectiva. El segundo nos ordena asumir una responsabilidad personal por las decisiones que hemos tomado. En la quinta parte nos concentramos en la dimensión política de esa responsabilidad: aunque nunca estamos libres de los vocabularios y las presiones de nuestra cultura, debemos no obstante insistir en liberarnos de la dominación. Las exigencias positivas son igualmente importantes. Una vida bajo constante autoexamen es narcisista; es una vida pobre. Pero el vivir bien debe incluir, de tanto en tanto, cierta conciencia de los valores que la vida exhibe o niega; vivir debe ser algo más que verse tironeado por el hábito

irreflexivo a través de gastadas rutinas de expectativa y recompensa. Como nos advirtieron los filósofos antiguos, la vida sin examen alguno también es una vida mala. Alguna convicción ética concreta, puesta en juego al menos en ciertas ocasiones, es esencial para la responsabilidad en el vivir.

La autenticidad tiene distintas dimensiones. Hacerlo a tu manera es creativo, incluso si "lo" que haces es conocido. El estilo importa; en mi opinión, importa mucho. Pero con el estilo no basta: la apreciación también es importante. No vivimos tan bien como podríamos si nunca hemos tenido la oportunidad de reflexionar sobre lo que significa para nosotros vivir bien en nuestra situación. El escepticismo tal vez sea el costo de ese examen: quizá lleguemos a pensar que en nuestro modo de vivir no importa nada. Pero el vivir con esa idea, correcta o incorrecta, nos da más dignidad que el hecho de no haber considerado jamás siquiera la posibilidad. Para muchas personas, una vida buena es la de la observancia de tal o cual religión. Tal vez acierten o se equivoquen con la cosmología que esa actitud supone, pero en uno u otro caso su vida carece de plena dignidad si nunca han pensado siquiera en ponderar dicha cosmología.

Nuestro primer principio tiene una fuerza diferente, más sustantiva. Las vidas buenas no son triviales, y la vida de una persona no alcanza la importancia necesaria por el mero hecho de que ella piense que lo hace. Quien dedica la vida al trivial pasatiempo que he mencionado —coleccionar cajas de fósforos— no crea una vida buena, ni siquiera si su colección es de una magnitud sin paralelo y el coleccionista actúa siempre con gran dignidad y trata a los otros con el respeto debido por la importancia de su vida. La suya acaso sea buena por alguna otra razón; de lo contrario, es un desperdicio.

Es difícil decir qué es lo que da peso y dignidad a una vida: qué más se necesita para hacerla buena. La vida de algunas personas es buena a raíz de grandes y duraderos logros, pero, como hemos señalado, esto solo puede ser verdad en el caso de muy poca gente.[1] La mayoría de las vidas buenas lo son en virtud de efectos mucho más transitorios: la habilidad en alguna artesanía exigente, formar una familia o hacer mejor la vida de otras personas. La vida puede ser buena de un millar de maneras; pero, además de la trivialidad, hay muchas otras maneras de que sea mala o, al menos, no tan buena como podría haber sido.

Puede ser mala por la pobreza, pero la economía de las vidas buenas y malas es compleja. Resumo ahora una distinción y una cuestión que planteé antes y en otro lugar.[2] Cuando considero qué vida sería buena para mí, debo distinguir entre dos aspectos de mi situación: los parámetros que afectan la respuesta —mi cultura, mi medio, mis talentos, mis gustos y mis lealtades— y las limitaciones que me hacen difícil o imposible vivir la vida —o cualquiera de las vidas— que dichos parámetros escogen como buena. La enfermedad y la discapacidad física actúan como limitaciones, no como parámetros; no ayudan a definir qué vidas serían buenas para mí y pueden, antes bien, condenarme a una mala.

Mis recursos materiales y mis oportunidades económicas, sociales y políticas pueden, por

su parte, ser o bien parámetros o bien limitaciones. Debo juzgar como parámetros aquellos que se deben en su totalidad al grado de desarrollo económico alcanzado por mi comunidad: no puedo suponer que mi vida es mala por el mero hecho de que mi período histórico o mi plataforma geográfica no han alcanzado la prosperidad que otras generaciones o continentes más florecientes conocerán o han conocido. Por otro lado, si mis recursos o mis oportunidades son menores debido a que mi comunidad o yo mismo hemos sido tratados injustamente, esa injusticia es una limitación, no un parámetro. Esto es: que la pobreza relativa defina o malogre una vida dependerá de si es una pobreza injusta. Aun cuando las personas que son timadas por la sociedad moderna tengan considerablemente más recursos que sus ancestros en un pasado distante y justo, es posible que estos últimos hayan estado mejor situados para vivir una vida buena.

Platón y otros moralistas sostuvieron que una distribución injusta de la riqueza tiene desventajas éticas no solo para quienes tienen demasiado poco, sino también para quienes tienen demasiado. Una persona injustamente rica, si pretende conservar el autorrespeto, debe consagrar a la política una parte más grande de su vida de lo que desearía o creería gratificante en otras circunstancias. Tiene deberes de asociación política para con otros miembros de su comunidad política, y entre esos deberes se incluye el de hacer lo que pueda para asegurarles la justicia. En una época de política participativa esto debe significar algo más que el mero hecho de votar por la justicia. En la medida en que fondos privados financien la política, la persona en cuestión debe dar a los políticos recursos que preferiría usar en su propia vida, además de hacer cualquier otra cosa que represente una contribución significativa. Su tiempo ya no es suyo.

La grave injusticia —una nación escindida entre la opulencia y la pobreza desesperada— tienen más y aún más dramáticas consecuencias para los relativamente acaudalados: les dificulta, en su mayor parte, tener una vida tan buena como podrían tener en circunstancias menos injustas. Algunos de ellos, dotados de un notable talento en algún campo, pueden utilizar su mayor riqueza con más eficacia para procurarse una vida de genuina realización. La cuestión ética, para ellos, es si pueden hacerlo con dignidad. En cuanto al resto —los ricos sin talento—, el efecto de la injusticia en su vida es ubicuo, porque cuenta en contra del valor de una vida el que esta sea vivida con el dinero de otra gente, y nada de lo que puedan hacer con su riqueza adicional será capaz de compensar ese déficit de valor.[3] Los ricos sufren tanto como los pobres, aunque estos últimos suelen ser más conscientes de su infortunio.

Las culturas han tratado de contar una mentira maligna y aparentemente persuasiva: que la métrica más importante de una vida buena es la riqueza y el lujo y el poder que ella acarrea. Los ricos piensan que viven mejor cuando son aún más ricos. En Estados Unidos y en muchos otros lugares utilizan políticamente su riqueza, para persuadir al público de elegir o aceptar líderes que harán eso por ellos. Dicen que la justicia que hemos imaginado es un socialismo que amenaza nuestra libertad. No todo el mundo se lo cree: muchos viven satisfechos su vida

sin riqueza. Pero otros muchos se convencen: votan por impuestos bajos para que el premio mayor siga siendo grande en caso de que también ellos puedan ganarlo, aun cuando se trata de una lotería en la que están casi inevitablemente destinados a perder. Nada ilustra mejor la tragedia de una vida irreflexiva: no hay ganadores en esta danza macabra de la codicia y la ilusión. Ninguna teoría respetable y ni siquiera inteligible del valor supone que el hecho de ganar y gastar dinero tenga algún valor o importancia en sí mismo, y casi todo lo que la gente compra con ese dinero también carece de importancia. Sonámbulos éticos mantienen con vida el ridículo sueño de una vida principesca. Y mantienen asimismo con vida la injusticia, porque el desprecio que sienten por sí mismos engendra una política de desprecio por los otros. La dignidad es indivisible.

Pero recuérdense, para terminar, tanto la verdad como su corrupción. La justicia que hemos imaginado comienza en lo que parece una proposición incuestionable: que el gobierno debe tratar a quienes están bajo su autoridad con igual consideración y respeto. Esa justicia no amenaza nuestra libertad: la expande. No trueca la libertad por la igualdad o a la inversa. No malogra la empresa en beneficio de la trampa. No está a favor ni de un gobierno grande ni de un gobierno pequeño: solo de un gobierno justo. Surge de la dignidad y aspira a la dignidad. Hace más fácil y más probable para cada uno de nosotros vivir bien una vida buena. Recuérdese, también, que lo que está en juego es más que mortal. Sin dignidad nuestra vida no es más que parpadeos de duración. Pero si nos ingeniamos para llevar bien una vida buena, creamos algo más. Ponemos un subíndice a nuestra mortalidad. Hacemos de nuestras vidas diamantes diminutos en las arenas cósmicas.

NOTAS

I. BAEDEKER

[1] Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1953, p. 3 [trad. esp.: *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia,* Barcelona, Península, 2002].

[2] Gran parte del arsenal del zorro se basa en el pluralismo moral sustantivo: la tesis de que los principios e ideales morales sólidos chocan inevitablemente entre sí. Véanse Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas,* ed. de Henry Hardy, Londres, John Murray, 1991 [trad. esp.: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas,* Barcelona, Península, 1992], y Thomas Nagel, "The Fragmentation of Value", en *Mortal Questions,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [trad. esp.: "La fragmentación del valor", en *Ensayos sobre la vida humana,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

[3] Véase John Rawls, *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1996 [trad. esp.: *Liberalismo político,* México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

[4] Describí y defendí esta tesis por primera vez bastante tiempo atrás. Véase Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", en *Philosophy & Public Affairs,* vol. 25, núm. 2, primavera de 1996, pp. 87-139 [trad. esp.: "Objetividad y verdad: más vale que lo crea", en Edison Otero (comp.), *Filósofos actuales de habla inglesa: Dworkin, Kitcher, Boghossian, Koertge, Searle,* Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2009]. Desde entonces, dicté de vez en cuando conferencias sobre ese y otros problemas contenidos en este libro. Que conste mi agradecimiento sin límites a muchos comentaristas y críticos a lo largo de esos años.

[5] Véanse Crispin Wright, *Truth and Objectivity,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992, y Kit Fine, "The Question of Realism", en *Philosopher's Imprint,* vol. 1, núm. 2, junio de 2001, disponible en línea: <www.philosophersimprint.org/001001.

[6] En el libro 3 del *Tratado de la naturaleza humana,* Hume dice: "En todo sistema de moral […] el autor procede durante un tiempo según la manera corriente de razonar, y establece el ser de un Dios o hace observaciones acerca de los asuntos humanos; cuando, de súbito, me sorprende comprobar que, en lugar de los habituales enlaces de proposiciones *es* y *no es,* no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debe ser* o un *no debe ser* […] [no se aduce razón alguna] para lo que parece totalmente inconcebible, a saber, cómo puede esta nueva relación deducirse de otras que son por completo diferentes a ella". Véase David Hume, *A Treatise of Human Nature,* ed. de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 469 [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* 3 vols., Barcelona, Orbis, 1981]. La interpretación expuesta en el texto ha sido aceptada por muchos filósofos, entre ellos Richard M. Hare, *The Language of Morals,* Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. 29 y 44 [trad. esp.: *El lenguaje de la moral,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1975], que la encapsuló en lo que llama "ley de Hume". Pero también ha sido objeto de cuestionamientos; por ejemplo, por parte de Alasdair MacIntyre, quien sostuvo que, al excluir una "deducción" de un hecho a una norma, Hume no excluía otros modos de inferencia (Alasdair MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'", en *Philosophical Review,* vol. 68, núm. 4, octubre de 1959), y señaló además que el propio Hume parecía con frecuencia pasar de informes psicológicos a afirmaciones morales. Para el argumento que expongo da lo mismo que mi descripción y uso del principio de Hume sean una mala interpretación de su argumento o que él mismo haya transgredido ese principio. No obstante, como veremos en el capítulo III, el principio de Hume, al menos de acuerdo con mi formulación, dista de ser no controvertido.

II. LA VERDAD EN LA MORAL

[1] En el uso de esta terminología sigo a Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Cambridge (MA), Harvard

University Press, 1985, pp. 174-196 [trad. esp.: *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila, 1997].

2 Solo para comenzar, los textos contemporáneos dedicados a la filosofía moral examinan el intuicionismo, el realismo, el emotivismo, el expresivismo, el proyectivismo, el naturalismo reductivo, el naturalismo no reductivo, el cuasirrealismo, el minimalismo, el constructivismo kantiano y el constructivismo humeano. Tengo algo que decir sobre cada una de estas teorías en la primera parte, pero no siempre las mencionaré por su nombre.

3 Gran parte de esta declinación se describe en Paul Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Oxford University Press, 2006 [trad. esp.: *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza, 2009].

4 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Londres, Gollancz, 1936 [trad. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1986].

5 Richard M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952 [trad. esp.: *El lenguaje de la moral*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1975], y *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

6 Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, p. 181.

7 Thomas Nagel cita la maravillosa descripción que hace Conrad de esta forma de escepticismo interno: "Era una de esas noches radiantes, claras y estrelladas que nos oprimen el espíritu y doblegan nuestro orgullo con la deslumbrante evidencia de la atroz soledad, la desesperada y oscura insignificancia de nuestro planeta perdido en la espléndida revelación de un universo resplandeciente y sin alma. Odio esos cielos". Véase Joseph Conrad, *Chance*, Oxford, Oxford University Press, col. Oxford World Classics, 2002, p. 41 [trad. esp.: *Azar. Relato en dos partes*, Madrid, Alianza, 1994], citado en Thomas Nagel, "Secular Philosophy and The Religious Temperament", en *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 9.

8 Pongo el acento en la independencia de los proyectos de la filosofía moral y la ciencia social porque algunos filósofos describen los primeros de una manera que no destaca sus diferencias con tanta claridad como podría hacerlo. Peter Railton, por ejemplo, propone una distinción entre las "teorías normativas" de la moral, que a su entender consisten en juicios morales sustantivos y de primer orden dispuestos de manera sistemática, y las teorías "de apoyo" externas de segundo orden, que, conforme las describe, presentan "una explicación coherente bastante general acerca del tipo de cosa que es la moral, lo que presupone o entraña su modo de situarse en relación con el resto de la actividad y la indagación humanas y lo que necesitaría para funcionar bien". Véase Peter Railton, "Made in the Shade: Moral Compatibilism and the Aims of Moral Theory", en Jocelyne Couture y Kai Nielsen (comps.), *On the Relevance of Metaethics*, Calgary, University of Calgary Press, 1995, p. 82. Podría entenderse que la lista de cuestiones de Railton incita a una indagación científico social para establecer las diferentes maneras en que la gente usa los juicios morales y responde a ellos en comunidades específicas y los diferentes fundamentos que se atribuyen a la autoridad de la moral, y determinar si las opiniones morales de las personas pertenecientes a alguna comunidad tienen la estructura y el acuerdo suficientes para que la institución de la moral contribuya a brindar estabilidad y eficiencia en ella. Ninguna teoría científico social de ese tipo podría acarrear —o refutar— escepticismo alguno en cuanto al estatus de los juicios de valor como aspirantes a la verdad objetiva. Pero no parece ser esa la intención de Railton. Este no cree que una "teoría de apoyo" sea un mero ejercicio de ciencia social; dice que, además de en la ciencia, "las teorías de apoyo suelen abrevar con abundancia en la filosofía del lenguaje y la mente, la teoría de la acción, la metafísica y la epistemología". La metafísica y la epistemología a las que alude se ocupan de problemas no empíricos como el de si hay algo en el mundo que pueda hacer verdaderos los juicios morales, y si puede decirse que la gente tiene buenos fundamentos para sus convicciones morales. Railton imagina una teoría "de apoyo" que sostenga que, de conformidad con los criterios metafísicos o epistemológicos expuestos por ella, la moral no funciona porque no puede brindar la verdad objetiva a la que apunta. Esa teoría de apoyo se inscribiría en el marco del escepticismo externo del error, como la de Mackie. Railton imagina otra según la cual la moral funciona bien porque, entendida como es debido, no apunta a la verdad objetiva sino únicamente a una proyección útil de la emoción o la actitud. En este caso, la teoría estaría del lado del escepticismo externo del estatus. Debemos tener la precaución de distinguir las auténticas indagaciones científicas sobre la moral, que no pueden respaldar ninguna forma de escepticismo externo, de teorías filosóficas como estas.

9 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 [trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991].

III. El escepticismo externo

[1] Véase Aaron Garrett, "A Historian's Comment on the Metaethics Panel at *Justice for Hedgehogs:* A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book", en *Boston University Law Review,* vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 521.

[2] Russ Shafer-Landau, "The Possibility of Metaethics", en *BU*, p. 479.

[3] Véase, por ejemplo, Penelope Maddy, *Realism in Mathematics,* Oxford, Clarendon Press, 1990.

[4] Michael Smith y Daniel Star sugieren este error. Véanse Michael Smith, "Dworkin on External Skepticism", en *BU*, p. 509, y Daniel Star, "Moral Skepticism for Foxes", en *BU*, p. 497.

[5] Véanse Russ Shafer-Landau, "The Possibility of Metaethics", *op. cit.*, y Daniel Star, "Moral Skepticism for Foxes", *op. cit.* En su discusión de este aspecto, Star supone que la tesis de que "deber ser" implica "poder" no es un principio moral. Pero sin duda parece serlo. Contradice algunas posturas claramente morales, incluida una opinión que algunos comentaristas atribuyen a Nietzsche, a saber, que es una tragedia que, si bien todos los seres humanos deberían vivir con grandeza, son muy pocos los que pueden lograrlo. Star dice, sin embargo, que del hecho de que la gente pueda llegar en algunas circunstancias a rechazar ese principio por razones morales no se deduce que sea "siempre" un principio moral. Pero, visto que este tiene el mismo significado cuando se lo niega que cuando se lo afirma, ¿cómo es posible no deducir eso? Sea como fuere, ¿qué otra cosa podría ser "deber ser implica poder", *sino* un principio moral? No es una generalización fáctica. Tampoco una ley natural. No es principio lógico o semántico. ¿Pertenece a una clase todavía sin nombre de ideas no normativas?

[6] *1)* Un grupo de cuestionamientos se apoya en la idea de las obligaciones performativas que examino en el capítulo XIV. Las prácticas sociales son cuestiones de hecho, y algunas de ellas se consideran generadoras de obligaciones. La institución del prometer, por ejemplo, declara que si alguien promete, tiene la obligación de atenerse a su promesa. Algunas instituciones no demandan ni siquiera un acto tan voluntario como el prometer. Los hijos tienen deberes para con sus padres simplemente en virtud de su relación biológica o jurídica. ¿Deberíamos decir que en casos como esos los hechos sociales convencionales generan por sí solos responsabilidades morales? Algunos filósofos han sostenido que sí y mencionado este hecho como ejemplo contrario al principio de Hume. (Véase John Searle, "How to Derive 'Ought' from 'Is'", en *Philosophical Review*, vol. 73, núm. 1, enero de 1964 [trad. esp.: "Cómo derivar 'debe' de 'es'", en Philippa Foot (comp.), *Teorías sobre la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 151-170].) Se encontrará una vigorosa crítica de este punto de vista en James Thomson y Judith Thomson, "How Not to Derive 'Ought' from 'Is'", en *Philosophical Review,* vol. 73, núm. 4, octubre de 1964 [trad. esp.: "Cómo no derivar 'debe' de 'es'", en Eduardo Rabossi y Fernando Salmerón (comps.), *Ética y análisis,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985]. Expongo mi punto de vista en el capítulo XIV. Esas instituciones no crean obligaciones desde la nada: suponen principios morales más básicos que dan fuerza moral a las instituciones.

2) Algunos filósofos contemporáneos —"naturalistas morales"— sostienen que las propiedades morales son idénticas a las propiedades naturales y cuestionan, por esa razón, el principio de Hume. Proponen esta analogía. Gracias a la investigación científica, hemos descubierto que la propiedad de ser agua y la de tener la estructura química H_2O son la misma propiedad: todo lo que tenga esa estructura química será agua. Podríamos descubrir un tipo paralelo de identidad en el caso de los conceptos morales: descubrir, por ejemplo, que la propiedad de ser condenado en la versión de la Biblia del rey Jacobo y la de ser moralmente incorrecto son la misma propiedad, o que la propiedad de conducir al bienestar general y la de ser moralmente correcto también son la misma. De ser así las cosas, la demostración de la existencia de un hecho corriente —la demostración de que una práctica es condenada en la Biblia del rey Jacobo o de que un acto favorecerá el bienestar general— será suficiente, por sí sola, para demostrar la verdad de una afirmación moral.

Sin embargo, este argumento no pone todavía en tela de juicio el principio de Hume, porque, si bien la proposición de que el agua y H_2O son idénticos es un descubrimiento científico, la afirmación de que la condena bíblica es idéntica al hecho de ser moralmente incorrecto, o de que la promoción del bienestar es idéntica al hecho de ser moralmente correcto, se entiende naturalmente como una afirmación moral en sí misma. (Véase Peter Railton, "Facts and Values", en *Facts, Values, and Norms. Essays toward a Morality of Consequence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 43-68.) Si es así, cualquier argumento que mencione la condena bíblica o las consecuencias del bienestar en respaldo de una postura moral será entonces un argumento que incluye una premisa o supuesto moral, como el principio de Hume dice que debe hacerlo

cualquier argumento de ese tipo. Sin embargo, algunos naturalistas morales aducen que esas afirmaciones de identidad *no* son afirmaciones morales, sino que describen, antes bien, un tipo especial de hecho corriente: hechos sobre conceptos. (Véase Richard Boyd, "How to Be a Moral Realist", en Geoffrey Sayre-McCord [comp.], *Essays on Moral Realism*, Ithaca [NY], Cornell University Press, 1988.) Estos naturalistas morales adoptan la teoría "causal" del significado, elaborada en la argumentación de Saul Kripke y Hilary Putnam. (Véanse Saul Kripke, "Naming and Necessity", en Donald Davidson y Gilbert Harman [comps.], *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972 [trad. esp.: *El nombrar y la necesidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996], y Hilary Putnam, "The Meaning of 'Meaning'", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 7, 1975 [trad. esp.: *El significado de "significado"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984].)

Según esta teoría, lo que designa un tipo determinado de concepto es fijado por hechos históricos relacionados con las clases naturales que han atraído la designación del concepto. Así, "agua" se refiere a la sustancia, sea cual fuere, que ha causado que la gente la llame agua. Si por medio del estudio científico descubrimos que el agua tiene necesariamente cierta estructura molecular, una sustancia de otro planeta que tenga todas las propiedades superficiales del agua no será empero agua si no tiene esa estructura molecular. El hecho de tener o no dicha estructura resuelve la cuestión de si una sustancia es agua. Los naturalistas morales esperan aplicar esta teoría de referencia a los conceptos morales. Supongamos que descubrimos que una propiedad natural específica de una acción —la propiedad, digamos, de favorecer el bienestar general — es la que rige lo que la gente llama bueno o moralmente obligatorio, casi del mismo modo en que una composición molecular rige lo que la gente llama agua. Podemos entonces decir que la propiedad natural de favorecer el bienestar general es idéntica a la propiedad moral de ser bueno o moralmente obligatorio, no porque aceptemos un principio moral que vincula el bienestar y la corrección, sino en virtud de una cuestión de hecho lingüístico corriente. Si este argumento es exitoso, entonces el principio de Hume es, en efecto, falso. (Véase Peter Railton, "Facts and Values", *op. cit.*)

Pero el argumento parece erróneo en varios aspectos. Hace supuestos sobre cuestiones técnicas de la semántica que parecen insostenibles. (Véase Terence Horgan y Mark Timmons, "Troubles for New Wave Moral Semantics: The 'Open Question Argument' Revived", en *Philosophical Papers*, vol. 21, núm. 3, 1992, pp. 153-175.) Hay otro error que es más importante. El argumento de los naturalistas morales supone que los conceptos morales pertenecen a la familia de conceptos —a menudo llamados de "clase natural"— cuya referencia puede razonablemente identificarse de manera causal. En el capítulo VIII explico por qué ese supuesto está equivocado. No hay ninguna propiedad descriptiva, ni siquiera compleja, que haya regido el uso de "incorrecto" como el agua ha regido el uso de "agua". En ese capítulo VIII sostengo que los conceptos morales pertenecen a una familia diferente de conceptos —los que llamo interpretativos—, cuyo significado no puede enunciarse como no sea por medio de juicios de valor. Si esto es correcto, ninguna teoría del tipo de la propuesta por los naturalistas morales, acerca del significado de los conceptos morales, puede impugnar el principio de Hume, porque cualquier teoría de ese tipo incorpora afirmaciones morales. Eso explica una reacción inevitable ante el argumento de los naturalistas. Parece inconcebible que el hecho de que sea correcto torturar a sospechosos de terrorismo o sea injusto no brindar una atención sanitaria universal dependa de la manera en que la gente haya usado "incorrecto" o "injusto" en el pasado. Cuando entendemos que los conceptos morales son interpretativos, no conceptos de clase natural, vemos por qué.

3) Puede considerarse que también otros dos problemas discutidos más adelante en este libro ponen en riesgo el principio de Hume. a) En el capítulo IV consideramos la hipótesis del impacto causal, según la cual la gente puede interactuar causalmente con la verdad moral a través de alguna forma de percepción, y la hipótesis de la dependencia causal, que enuncia que, si la hipótesis del impacto causal es falsa, se sigue que nadie puede tener razón alguna para sostener ninguna postura moral. En sí mismo, este último principio es un principio moral: un fragmento de epistemología moral. El primero es fáctico y, si fuera verdadero, amenazaría el principio de Hume. En el capítulo IV argumento que ambas hipótesis son falsas. b) Más avanzado este capítulo, como parte de una revisión general del escepticismo del estatus, abordamos una afirmación filosófica diferente: que, como las convicciones morales son intrínsecamente motivadoras, no es posible conceptualizarlas como creencias que pueden ser verdaderas o falsas. Si esa afirmación es válida, y si las convicciones morales son intrínsecamente motivadoras como mera cuestión de hecho psicológico, esta afirmación filosófica también cuestiona entonces el principio de Hume. Sin embargo, más adelante, en este mismo capítulo, rechazo la afirmación.

4) Para terminar, se dice que la distinción misma entre hecho y valor es ilusoria porque aun las afirmaciones fácticas están impregnadas de valor (véase, por ejemplo, Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 2002 [trad. esp.: *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004]). Creo que la idea de un "desplome" del hecho en el valor es exagerada. Distinciones muy significativas entre los dos dominios sobreviven incluso una vez que reconocemos la importante verdad de que los supuestos de valor epistémico —simplicidad, coherencia, elegancia intelectual y belleza— ayudan a veces a fijar lo que

tomamos como verdad científica y no pueden ser científicamente comprobados sin plantear una petición de principio. Véase el capítulo IV. En el capítulo VII describo la que a mi entender es la más importante de estas distinciones supervivientes y profundas. Pero aunque aceptáramos la idea del desplome en su forma más extravagante, y concluyéramos que todo enunciado de hecho es un juicio de valor, el principio de Hume no estaría amenazado. Al contrario, se volvería trivialmente verdadero.

[7] John Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong,* Nueva York, Penguin Books, 1977, pp. 36-38 [trad. esp.: *Ética. La invención de lo bueno y lo malo,* Barcelona, Gedisa, 2000].

[8] *Ibid.*, pp. 38-42, cita en la p. 40.

[9] Véanse, por ejemplo, Bernard Williams, "Internal and External Reasons", en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113 [trad. esp.: "Razones internas y externas", en *La fortuna moral. Ensayos filosóficos, 1973-1980,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 131-145], y Richard Joyce, *The Myth of Morality,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[10] Bernard Williams, "Internal and External Reasons", *op. cit.*

[11] Al parecer, Richard Joyce no opina lo mismo: su tratamiento del concepto corresponde a lo que en el capítulo VIII llamo concepto criterial (véase Richard Joyce, *The Myth of Morality, op. cit.*, p. 102). Ese error, como a mi entender lo es, tiene repercusiones importantes en su argumento.

[12] Debería decir, por precaución, que esas traducciones no metafísicas y de segunda de mis afirmaciones adicionales no están destinadas a adherir a la teoría "deflacionaria" de la verdad ni, en rigor, a ninguna otra teoría de esta. Examino esas teorías en el capítulo VIII.

[13] Véase la *Standford Encyclopedia of Philosophy,* disponible en línea: <plato.stanford.edu, artículos "Cognitivism and Non-Cognitivism", "Judgment Internalism" y "Moral Motivation", donde el lector podrá hacerse una idea de la variedad de teorías sobre este tema en el campo. Véanse también Mark Van Roojen, "Moral Cognitivsm vs. Non-Cognitivism", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 7 de junio de 2009, disponible en línea: <plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/, y Connie Rosati, "Moral Motivation", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 19 de octubre de 2006, disponible en línea: <plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/.

[14] William Shakespeare, *Ricardo III,* primer acto, escena 1.

[15] Véase G. E. M. Anscombe, *Intention,* 2ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1963, sec. 32 [trad. esp.: *Intención,* Barcelona, Paidós, 1991].

[16] John Milton, *El Paraíso perdido,* libro 4.

[17] La forma más simple de la concepción sería en primera persona: la tortura es incorrecta si me asquea. Lo cual entraña claramente un juicio sustantivo: la tortura sería aceptable si no me asqueara. La forma más habitual de la concepción es, en mi opinión, la siguiente: lo que hace que un acto sea moralmente incorrecto es que su contemplación produce un tipo específico de reacción en la mayoría de la gente o en la mayoría de los integrantes de una comunidad determinada. De esa formulación se deduce que si un día la gente en general o en la comunidad de marras dejara de reaccionar así, la tortura dejaría de ser perversa, así como los huevos podridos dejarían de ser asquerosos si ya no asquearan a nadie. La tesis de que la tortura dejaría de ser perversa si ya no se la considerara de ese modo es, desde luego, una postura moral de primer orden sumamente controvertida. Sin embargo, la descripción disposicional podría adoptar distintas formas. Podría sostener, por ejemplo, que lo incorrecto de la tortura radica en la reacción, no de cualquier clase de personas que acierte a haber de tiempo en tiempo, sino de *nosotros,* es decir, de personas con la estructura fisiológica, los intereses básicos y las disposiciones mentales generales que la gente tiene efectivamente hoy en día. (Véase Crispin Wright, *Truth and Objectivity,* Cambridge [MA], Harvard University Press, 1992, p. 114.) En eso caso ya no se deduciría que la tortura dejaría de ser perversa si los seres humanos adoptaran intereses generales o desarrollaran conexiones neuronales muy diferentes. Pero sí seguirían deduciéndose algunas afirmaciones claramente sustantivas y polémicas: por ejemplo, que la tortura no habría sido perversa si las circunstancias económicas u otras hubieran sido diferentes al evolucionar las reacciones humanas, de manera tal que criaturas con nuestros intereses y actitudes generales no hubieran sentido repugnancia ante ella. La descripción disposicional podría adoptar otras formas al margen de estas dos; podría intentar fijar de otra manera la extensión de las propiedades morales. Pero así como cualquier descripción filosóficamente esclarecedora

de la asquerosidad de los huevos podridos suscita afirmaciones contrafácticas sobre las circunstancias en que estos no serían o no habrían sido asquerosos, cualquier descripción esclarecedora de las propiedades morales en cuanto secundarias entraña contrafácticos que enuncian posturas morales sustantivas.

[18] Lady Macbeth: "He amamantado y sé / Qué dulce es amar a la criatura que mama" (*Macbeth*, primer acto, escena 7, vv. 54 y 55). Macbeth no tenía hijos.

[19] Richard Rorty, "Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?", en Louis Menand (comp.), *The Future of Academic Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 29 y 30 [trad. esp.: "John Searle en torno al realismo y el relativismo", en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000]. [El artículo citado, publicado por primera vez en 1994 con el título que aquí se menciona, se incluyó por último en Richard Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1998, con el título de "John Searle on Realism and Relativism", y de allí lo tomó la traducción española que citamos entre corchetes. N. del T.]

[20] Michael Smith coincide en que, básicamente, la versión del escepticismo del estatus basada en los actos de habla ha sido abandonada. Alerta, sin embargo, sobre una versión de la estrategia de los dos juegos que a su entender mis argumentos no afectan. "Lo que distingue las creencias sobre cuestiones morales de hecho de las creencias sobre cuestiones no morales, dicen ahora los escépticos externos del estatus, es que las primeras están constituidas en su totalidad por deseos relacionados con cuestiones de hecho no morales, cosa que no sucede con las segundas" (Michael Smith, "Dworkin on External Skepticism", *op. cit.*, p. 518).

A modo de contexto, considérese el siguiente argumento. Cuando aceptamos que una proposición es verdadera, persiste un problema distintivo e importante, a saber, qué diablos hace que sea verdadera: en qué consiste su verdad o, como dice Kit Fine, qué es lo que "funda" su verdad (véase Kit Fine, "The Question of Realism", en *Philosopher's Imprint*, vol. 1, núm. 2, junio de 2001, disponible en línea: <www.philosophersimprint. org/001001). De modo que, si bien un escéptico externo del estatus podría aceptar que la afirmación "hacer trampas es incorrecto" es verdadera, podría negar que su verdad consista en el estado moral de cosas donde hacer trampas es incorrecto. Podría insistir en cambio en que su verdad consiste en un estado psicológico de cosas: personas determinadas que tienen determinadas actitudes o deseos. Sin embargo, eso no lo ayudaría a salir del apremio que yo describo. Quiere poder estar de acuerdo con cualquier cosa sustantiva que un no escéptico pueda decir: quiere ser capaz de decir, por ejemplo, que la incorrección del trampear es un hecho moral básico cuya verdad no depende en modo alguno de las actitudes de la gente. Si negara ese muy popular juicio, adoptaría lisa y llanamente una postura moral sustantiva. Su escepticismo sería interno. Por eso quiere ser capaz de negar que la incorrección del trampear consista en un estado psicológico cuando está participando en el juego de la moral sustantiva, pero afirmarlo y decir que, en efecto, las creencias morales verdaderas están constituidas por actitudes, cuando juega un juego distinto, filosófico y de segundo nivel. Pero, como sostengo en el texto, no puede hacerlo a menos que sea capaz de reformular las proposiciones en uno u otro de los dos juegos, a fin de hacerlas congruentes. Como no puede hacer eso, debe escoger entre las dos proposiciones. En definitiva, tiene que decidir si la verdad de que hacer trampas es incorrecto está constituida solo por actitudes, en cuyo caso su escepticismo es interno, o por la incorrección del trampear, en cuyo caso no es un escéptico en absoluto.

Smith admite que, por esa razón, el argumento es incapaz de respaldar un escepticismo externo. Pero sugiere que el argumento en favor de esa posición mejora cuando nos preguntamos en qué consiste una creencia moral, y no un hecho moral. Como ilustración de esa estrategia, cita un artículo reciente. James Drier considera el fenómeno descripto por la proposición "Julia cree que el conocimiento es intrínsecamente bueno". Señala que la diferencia entre el no naturalismo y el naturalismo "debe equivaler, a mi parecer, a la idea de que la propiedad de la bondad entra en las explicaciones de fenómenos que los expresivistas explicarían por otros medios (James Drier, "Meta-Ethics and the Problem of Creeping Minimalism", en *Philosophical Perspectives*, vol. 18, núm. 1, 2004, "Ethics", p. 41). No estoy seguro de qué tipo de "explicación" tiene Drier en mente o cómo cree Smith que la sugerencia de este se aplica a mi argumento. No hace falta que un "realista" tenga con respecto a la fenomenología de Julia o sus estados cerebrales una opinión diferente a la de un "expresivista". Y tampoco acerca de la historia causal de su creencia. Como argumento en el capítulo IV, un "realista" puede, sin caer en la incoherencia, adoptar cualquier explicación causal en términos de historia personal de las convicciones morales de cualquiera, que pueda proponer cualquier tipo de escéptico. ¿Qué tipo de explicación tiene en mente Drier, entonces?

Tal vez se refiera a preguntarse si son los deseos de Julia o los hechos morales que ella afirma los que tienen el papel más básico o fundamental en cualquier explicación metafísica de la situación. Pero sea cual fuere nuestra forma de entender (si la entendemos) esta cuestión, el problema crucial sigue siendo el mismo que cuando nos concentrábamos, en el último

párrafo, no en la creencia sino en los hechos morales. ¿La "explicación" que Drier tiene en mente incluye, en cualquier etapa, nivel o modo de profundidad metafísica, una afirmación o un supuesto en el sentido de que el conocimiento no es intrínsecamente bueno? ¿O no real o intrínsecamente bueno? ¿O algo por el estilo? De ser así, el "expresivista" en cuestión no es entonces, otra vez, un escéptico externo sino un escéptico interno. Considerada en su totalidad, su explicación propone una visión sustantiva del asunto. Esa visión puede ser metafísica, pero también expresa una convicción sustantiva negativa sobre la bondad. Pero si no es así —si ninguna opinión de ese tipo figura en la descripción de la creencia de Julia o puede inferirse de ella—, el "expresivista" no es entonces en modo alguno un escéptico. Si esto es lo que "dicen ahora los escépticos externos del estatus", no han mejorado su posición. (No pretendo sugerir que sea dudosa la existencia de importantes problemas metafísicos relacionados con el interrogante de si las teorías filosóficas del realismo y el antirrealismo acerca de cualquier dominio pueden distinguirse y, de ser así, cómo. Véase, por ejemplo, Kit Fine, "The Question of Realism", *op. cit.* Solo sugiero que esos problemas son ortogonales a la cuestión que yo abordo, que es la posibilidad de un genuino escepticismo externo.)

[21] Gibbard lo sugiere en su reciente libro, *Thinking How to Live*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, pp. 183-188. Blackburn, en conversaciones y correspondencia.

[22] Gibbard ha sido coherente al describir su teoría moral como "expresivista". (Antaño también se consideraba "no cognitivista", pero ahora se ha retractado de esa caracterización. Véase Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, *op. cit.*, p. 183.) Explica su proyecto filosófico de este modo: aspira a "preguntar qué estados de ánimo expresan los enunciados éticos" *(ibid.)*. En su uso, "ético" incluye "moral", y dice "expresan" en un sentido más próximo a "significan", como cuando "bu" es la expresión de una desaprobación, que a "señalan", como cuando "bu" es la indicación de una mente incapaz de expresarse. Su conclusión: los juicios morales expresan la aceptación de un plan de vida. Esto parece escéptico con respecto a la concepción corriente, al menos a primera vista, porque la gente que sostiene esa concepción estima que sus juicios morales expresan la creencia de que los actos son correctos o incorrectos y no la aceptación de planes. Pero Gibbard aduce que, en este sentido, un expresivista puede razonablemente decir todo lo que la gente común y corriente dice de la verdad y la objetividad del juicio moral. Para explicar las características de la moral reivindicativas de la verdad, puede describirlas como internas a los planes aceptados por las personas que formulan juicios morales. "Las afirmaciones normativas pueden ser verdaderas o falsas, con independencia de nuestra aceptación. Aceptar esto es, en términos aproximados, restringir nuestros planes a aquellos que no dependan, en las contingencias que prevemos, de los planes que aceptaríamos si la contingencia se produjera" (*ibid.*, p. 6). Esto suena a la estrategia de los dos juegos que he descripto: el expresivista propone, en el nivel explicativo, una explicación que le permite decir todo lo que un realista podría decir en el nivel del compromiso moral. Y, en efecto, Gibbard distingue dos juegos prácticamente de la misma manera en que lo exige la estrategia que yo describo: distingue las cuestiones de la "adecuación interna" de su descripción, con lo cual se refiere a su éxito en el remedo de la concepción corriente, de las cuestiones acerca de su "adecuación externa", con lo que alude a su éxito como explicación de los fenómenos internos (*ibid.*, pp. 184-188).

En consecuencia, tiene razón al enfrentar mi sugerencia (publicada en un artículo anterior, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", en *Philosophy & Public Affairs,* vol. 25, núm. 2, primavera de 1996 [trad. esp.: "Objetividad y verdad: más vale que lo crea", en Edison Otero (comp.), *Filósofos actuales de habla inglesa: Dworkin, Kitcher, Boghossian, Koertge, Searle,* Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2009], y repetida en el texto) de que, si un expresivista logra pleno éxito en ese proyecto imitativo, borra toda diferencia entre sí mismo y aquellos a quienes toma por sus oponentes "realistas". A juicio de Gibbard, esta es una "extraña preocupación" (Allan Gibbard, *Thinking How to Live*, *op. cit.*, p. 184). E insiste en que, si bien él y yo coincidimos por completo en cuanto a lo que tiene sentido en el nivel interno y comprometido, discrepamos en el nivel filosófico porque su teoría propone una mejor explicación de lo que sucede en el nivel comprometido. Explica mejor cuál es el estado mental expresado por los juicios morales. La concepción corriente que yo defiendo no puede, dice Gibbard, responder a la pregunta que él considera central para la teoría moral: ¿por qué lo que tenemos el deber de hacer importa en lo relacionado con qué hacer? *(ibid.)*. Y expone su respuesta presuntamente más lograda en esta máxima: "Digo que el concepto de deber ser *es* simplemente el concepto de qué hacer" (*ibid.;* el énfasis pertenece al autor). Tener una opinión sobre qué es correcto o incorrecto es solo tener un plan o parte de un plan sobre cómo vivir.

Sin embargo, yo sugerí que la estrategia de los dos juegos no se derrumba porque proponga una explicación diferente para el mismo fenómeno —eso es lo que hacen la mayoría de las teorías—, sino porque convierte su presunta explicación de segundo orden en parte del fenómeno de primer orden que se explica. La máxima de Gibbard parece un buen ejemplo. La pregunta que a juicio de él esa máxima responde —¿por qué hacer lo que tenemos el deber de hacer?— es una pregunta

ética sustantiva de primer orden que los filósofos han tratado de responder desde el comienzo. (Este libro intenta darle una respuesta en sus últimas partes.) Como respuesta a esa antigua pregunta, podemos entender la máxima de Gibbard de una de tres maneras. *1)* Podemos tomar la máxima como un estado mental de la gente cuando expresa convicciones morales. En ese caso, se topa con dos problemas. Primero, parece falsa. Algunas personas planean con mucho cuidado hacer lo que creen moralmente incorrecto, no por ser de voluntad débil sino por una perversidad franca y consciente de sí misma, por el mero hecho de que es incorrecto. Propuse ejemplos: Gloucester y Satán. Segundo, la máxima de Gibbard, entendida como descripción y nada más, no responde a la pregunta a la que su autor dice que responde. Cualquier descripción de ese tipo, aun cuando fuera exacta, dejaría completamente abierta la pregunta sustantiva: ¿por qué ser moral? *2)* Podríamos ver la máxima como la declaración de una posición filosófica, a saber, que hay una conexión conceptual entre pensar que tenemos el deber de hacer algo y planear hacerlo, por lo cual no es sensato dudar de que la cosa por hacer sea lo que debemos hacer. En ese caso, la máxima sostiene que Gloucester y Satán decían disparates: se comprometían con unos planes y los rechazaban en el mismo instante. Esto es inverosímil. *3)* O podemos interpretar que la máxima delimita una posición sustantiva en el antiguo debate. Según esta interpretación, Gibbard hace la contundente afirmación de que "la cosa por hacer" nunca es otra que lo permitido por la moral. Así se enuncia una convicción ética de primer orden, no una explicación de segundo orden.

En apariencia, Simon Blackburn modificó sus concepciones con el paso de los años, pero al parecer sostuvo al menos una vez una teoría que ejemplifica la estrategia de los dos juegos descripta en el texto. A su modo de ver, la mejor manera de entender los juicios morales es verlos como proyecciones de actitudes y emociones. (Véase, por ejemplo, Simon Blackburn, "Reply: Rule-Following and Moral Realism", en Andrew Fisher y Simon Kirchin [comps.], *Arguing about Metaethics*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 471.) Blackburn se autocalificó de "proyectivista" y "cuasirrealista" y explicó esas caracterizaciones de sí mismo en términos de un escéptico del estatus. Dijo, por ejemplo, que mejoraba el emotivismo de Ayer. Sus palabras: "Tomo el punto de partida de un emotivista: consideramos que el significado de los enunciados morales se agota esencialmente en su papel de expresión de la actitud del hablante" (Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 19). Dijo sostener que "nuestra naturaleza como moralistas se explica bien si se nos observa reaccionar a una realidad que no contiene nada en materia de valores, deberes, derechos, etc." (Simon Blackburn, "Reply: RuleFollowing and Moral Realism", *op. cit.*, p. 471). Pero también se empeñó, en muchos libros y artículos, en mostrar que un proyectivista como él podía "adoptar las prácticas intelectuales supuestamente definitivas del realismo [moral]". Destacó, por ejemplo, que un proyectivista que coincide con Hume en que los valores son una "nueva creación" producida por la respuesta humana a un mundo moralmente inerte puede decir, no obstante, que la incorrección de la crueldad no depende de ninguna respuesta humana a un mundo moralmente inerte. Al parecer, invocó la idea de dos juegos o "tareas" para explicar este aparente enigma. "Hay una sola manera apropiada de abordar la pregunta '¿de qué depende la incorrección de la crueldad perversa?': como una pregunta moral con una respuesta en la que no hay una mención propiamente dicha de nuestras respuestas reales. […] Tan pronto como usamos una oración cuya mera aserción expresa una actitud, nos dedicamos a la tarea de discutir o proclamar una opinión ética." Pero: "Si uno intenta discutir preguntas externas debe valerse de un enfoque diferente: en mi caso, un naturalismo que ponga las actividades de la ética en el reino del ajuste, la mejora, la ponderación y el rechazo de distintos sentimientos o actitudes". Y: "El proyectivista […] tiene el perfecto derecho de confinar las preguntas externas sobre la dependencia en dominios donde estén en cuestión estados reales de cosas, con sus relaciones causales. Las únicas cosas de este mundo son las actitudes de la gente […] las propiedades morales no son en modo alguno de este mundo, y solo debido a ello el naturalismo sigue siendo verdadero" (Simon Blackburn, "How to Be an Ethical Anti-Realist", en *Essays in Quasi-Realism, op. cit.*, pp. 173 y 174).

Supongo que Blackburn imaginaba una "tarea" filosófica distinta de la "tarea" moral, de manera tal que un filósofo pudiera ser escéptico con respecto a la concepción corriente en el primer juego pero no en el segundo. Hay una interpretación alternativa: que cuando habla del mundo "externo" del "naturalismo" y del "estado real de cosas", tiene en mente no un mundo filosófico distinto donde pueda negar la verdad objetiva del juicio moral, sino más bien el mundo de los científicos sociales, los sociólogos y los psicólogos, cuya tarea consiste en proponer explicaciones causales en términos de historia personal de la manera en que la gente llega a hacer suyas sus convicciones morales. Conforme a esta segunda interpretación, las observaciones de Blackburn sobre la ausencia de propiedades morales "en este mundo" solo significan lo que es obviamente cierto: que las cuestiones acerca de la verdad de las convicciones morales no surgen cuando tratamos de explicar por qué alguien tiene la convicción que tiene.

Creo, sin embargo, que la primera de estas dos interpretaciones del mundo "externo" se ajusta al cuerpo de la obra de Blackburn mejor que la segunda. De otra manera, él no diría que "en mi caso" la tarea de la explicación implicaría el naturalismo: según la segunda interpretación, eso sería, desde luego, verdadero para todos. Por otra parte, el proyecto mismo

de crear un "remedo" proyectivista de la concepción corriente supone el escepticismo acerca de esta tal como es. Considérese, por ejemplo, su argumento de por qué puede un proyectivista resaltar que seguiría siendo incorrecto patear perros aun cuando nadie lo viera de ese modo. Un proyectivista puede decir esto, señala Blackburn, porque "aprueba una disposición moral" que, dada la creencia de que a nadie le importa patear perros, "genera la reacción de desaprobación como un producto; no aprueba una que necesite la creencia sobre nuestras actitudes como insumo a fin de generar el mismo producto, y esto es todo lo que alcanza expresión en el contrafáctico" (Simon Blackburn, "Rule-Following and Moral Realism", en Steven Holtzmann y Christopher Leich [comps.], *Wittgenstein. To Follow a Rule*, Londres, Routledge, 1981, p. 179).

Ese es el lenguaje del escepticismo del estatus. La gente común que sostiene la concepción corriente cree, en cambio, que lo que alcanza "expresión" en el contrafáctico es la creencia de que sería incorrecto patear perros aunque todo el mundo pensara lo contrario.

23 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977, cap. 6: "Justice and Rights" [trad. esp.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989.

24 Véase John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pp. 386 y 400, n. 19 [trad. esp.: "Justicia como imparcialidad. Política, no metafísica", en *Revista de Filosofía*, vol. 42, núm. 127, 2010].

25 John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Collected Papers*, *op. cit.*, pp. 303 y 346 [trad. esp.: "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986].

26 John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *op. cit.*, p. 350.

27 Véase Onora O'Neill, "Constructivism in Rawls and Kant", en Samuel Freeman (comp.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 347 [trad. esp.: "Constructivismo en Rawls y Kant", en *Estudios Públicos*, 103, invierno de 2006, pp. 383-418].

28 Defiendo y trato de poner en marcha ese tipo de proyecto en *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton, Princeton University Press, 2006 [trad. esp.: *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós, 2008].

29 Christine Korsgaard cree que Rawls recibió un "axioma" que definía el liberalismo, de manera que no tuvo más que encontrar un procedimiento adecuado para cumplir con él (véase Christine Korsgaard, "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy", en Robert Audi [comp.], *Philosophy in America at the Turn of the Century*, suplemento especial del *Journal of Philosophical Research*, Charlottesville [VA], Philosophy Documentation Center, 2003, pp. 99-122). "Como el liberalismo afirma que los rumbos de acción políticos solo se justifican cuando son aceptables a los ojos de los ciudadanos —dice Korsgaard— debemos ser capaces de proponer, en respaldo de esas políticas coactivas, razones que sean aceptables para todos los ciudadanos." Si "aceptable" significa aquí "que puedan ser aceptadas", la limitación es demasiado débil: siempre es posible la conversión. Si significa "que serán aceptadas", es demasiado fuerte: en ningún Estado hay políticas que sean aceptadas por todos los que consideramos razonables. Korsgaard dice que su propia versión del constructivismo comienza en la idea de que el juicio moral tiene que desempeñar una función práctica. Está claro que, como cualquier otra actividad, el juicio moral desempeña muchas funciones. A mi entender, Korsgaard quiere decir que, en algún aspecto, la función de los juicios morales se agota en su papel de resolución de problemas prácticos. Sin embargo, si así fuera, ejercerían muy mal ese papel. Lo primero que hacemos no es identificar un problema práctico que nos afecta, por ejemplo la necesidad de vivir juntos en paz, para luego encontrarle una solución práctica y, finalmente, decorar esta última con confetis morales. Necesitamos conceptos morales aun para identificar los problemas que es preciso resolver. Queremos vivir con otros no solo en paz, fin que una diversidad de tiranías podrían alcanzar, sino en una sociedad justa cuyas instituciones traten con equidad a todos los ciudadanos, respetando la igualdad de su estatus. Queremos una sociedad que sea realmente justa, no una sociedad a la que declaremos tal porque ese es el resultado de un dispositivo de selección que estipulamos. En consecuencia, no podemos resolver ese problema sin decidir antes qué es lo que exige la justicia. Lo que "funcione" para nosotros dependerá de la comprensión correcta de los conceptos morales, y no a la inversa; necesitamos contar con algún medio independiente y no constructivista de decidir cuál es esa comprensión correcta.

30 Nadeem Hussain y Nishi Shah, "Misunderstanding Metaethics", en Russ ShaferLandau (comp.), *Oxford Studies in*

Meta-Ethics, vol. 1, Nueva York, Oxford University Press, 2006, p. 268.

IV. La moral y las causas

[1] No debería pensarlo. Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, pp. 409-426 [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003].

[2] Véanse G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903 [trad. esp.: *Principia Ethica*, Barcelona, Crítica, 2002], y Richard Price, *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, Londres, A. Millar, 1758.

[3] El naturalismo moral, discutido en el capítulo III, respalda la hipótesis del impacto causal. Si las propiedades morales son idénticas a las propiedades naturales y estas últimas interactúan con la mente humana, las primeras también lo hacen. El argumento de Nicholas Sturgeon, presentado en estos términos, se plantea como una respuesta a un influyente libro de Gilbert Harman. Véase Nicholas Sturgeon, "Moral Explanations", en David Copp y David Zimmermann (comps.), *Morality, Reason and Truth*, Totowa (NY), Rowman and Allanheld, 1985, pp. 49-79; reed. en Andrew Fisher y Simon Kirchin (comps.), *Arguing about Metaethics*, Nueva York, Routledge, 2006, p. 117. Harman sostenía que los hechos morales, si los hubiera, no podrían explicar nuestras convicciones morales, y llegaba a la conclusión de que no los hay. Véase Gilbert Harman, *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1977 [trad. esp.: *La naturaleza de la moral. Una introducción a la ética*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996]. Sturgeon cuestiona la premisa de Harman. Cree que el hecho de que Hitler fuera un monstruo explica lo que hizo, y lo que hizo explica por qué lo consideramos un monstruo, de modo que este es un ejemplo de verdad moral que explica una convicción moral. Harman decía que para someter a prueba este tipo de afirmación causal debemos hacer una pregunta contrafáctica: ¿habríamos seguido creyendo que Hitler era un monstruo aun cuando no lo fuera? Si la respuesta a esta pregunta es no, podemos concluir que la monstruosidad de Hitler es la causa de que pensemos en él como un monstruo. Pero, dice Harman, no tenemos razones para pensar que la respuesta es no. Sturgeon puntualiza atinadamente que podemos entender el contrafáctico de dos maneras. Podemos considerar que pregunta si, de haber sido el comportamiento de Hitler diferente en aspectos que no hacían de él monstruo, lo habríamos creído monstruoso. La respuesta a esa pregunta es probablemente, al menos para la mayoría, "no". O podemos considerar que pregunta si, de haber sido Hitler lo que fue y hecho lo que hizo, sin que eso lo transformara en un monstruo, lo habríamos creído monstruoso. Sturgeon acierta al decir que la premisa de la pregunta así entendida es ininteligible porque nos pide imaginar otro mundo exactamente como el nuestro, donde Hitler se comporta exactamente como lo hizo, pero que difiere en un único hecho: que en él Hitler no es un monstruo. Si hubiera "morones" —partículas morales cuya configuración hace que los juicios morales sean verdaderos o falsos—, esto podría tener sentido. El otro mundo podría ser igual al nuestro, con la salvedad de un diferente ordenamiento de los "morones". Pero como los juicios morales son verdaderos en virtud de razones, no de "morones", la premisa de este contrafáctico es en efecto inimaginable. Sturgeon saca dos conclusiones y dos veces las acciona juntas. Primero, concluye que, dado que la única manera inteligible de formular la pregunta contrafáctica de Harman produce como resultado, al menos para la mayoría de la gente, una respuesta negativa, la monstruosidad de Hitler debe explicar por qué la mayoría de la gente lo considera un monstruo. Pero esto es un error, porque según esa interpretación el contrafáctico no se aplica en absoluto a la cuestión de la causación. El espectro de Joseph Goebbels conoce todos los hechos históricos que hicieron de Hitler un monstruo, pero esos hechos no lo llevaron a compartir mi opinión. Parece natural decir que la monstruosidad de Hitler explica por qué actuó como lo hizo, y por qué yo lo considero un monstruo. Pero esto se entiende mejor como un enunciado comprimido de la siguiente versión más completa. La personalidad de Hitler fue la causa de que este actuara como lo hizo y, como yo creo que las personas que actúan como él son monstruos, su personalidad es, de ese modo, la causa de que yo lo crea un monstruo. En esta descripción más completa, nada atribuye poder causal a la verdad de que Hitler era un monstruo, y fuera de ella no queda nada que sea causalmente relevante. (Véase Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1992, p. 195.) Sturgeon saca una segunda conclusión: que Harman se equivoca al pensar que su argumento autoriza la conclusión escéptica de que no hay hechos morales. Estoy de acuerdo. Harman se equivoca al sacar esa conclusión, aun cuando acierte al decir que los hechos morales no causan las convicciones morales, porque la tesis de la dependencia causal que examino en la sección siguiente es falsa.

[4] Contra las descripciones expresivistas y disposicionales de las cualidades estéticas y morales, Mark Johnston es convincente al sostener que la belleza no está en el ojo del espectador (véase Mark Johnston, "The Authority of Affect", en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 63, núm. 1, 2001, p. 181). Su amante es realmente hermosa, aunque usted tal vez haya tenido que prestarle el interés pertinente para advertirlo. Usted no razona ni infiere su belleza. La ve a la manera como un ajedrecista ve tablas por ahogo en tres movimientos. Pero en ninguno de los dos casos puede tratarse de un tipo causal de percepción. Usted ve que los chicos que están quemando a un gato son depravados, pero el sentido en que lo ve no proporciona más evidencias o argumentos sobre su depravación, así como el hecho de que un testigo presencial vea un apuñalamiento no aporta más evidencias de este. Si alguien discrepara de su juicio y usted fuera capaz de presentar algún argumento en su favor, ese argumento no giraría en torno de su veracidad o de su aptitud para detectar la depravación, o del intento de demostrar que usted se encontraba en el lugar apropiado para detectarla. Giraría en torno de las razones que usted propone para mostrar que la acción de los chicos era depravada. Sus reacciones morales y estéticas inmediatas reflejan experiencia y supuestos profundos, como lo hace la reacción del ajedrecista; cualquier argumento sobre la belleza o la depravación que siga a su afirmación sería una justificación, no un informe más pormenorizado de lo que usted ha visto.

[5] Platón, *Fedro,* 247e-249d, y *Fedón,* 65e-66a; G. E. Moore, *Principia Ethica, op. cit.*. Véanse también los teóricos del sentido moral, por ejemplo: Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit,* Londres, 1699 [trad. esp.: *Investigación sobre la virtud o el mérito,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997]; Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense,* ed. de Derek R. Brookes, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1997 [trad. esp.: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común,* Madrid, Trotta, 2004], y Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense,* Dublín, J. Smith and W. Bruce, 1728.

[6] Describo aquí tres teorías de este tipo.

Nagel. Para Thomas Nagel, la moral no es un asunto de partículas ocultas sino de razones. La gente tiene una facultad de razón que le permite, en las circunstancias apropiadas, alcanzar conclusiones creíbles sobre aquello que tiene la mayor razón para hacer. Ejerce esa facultad mediante un proceso de objetivación progresiva; esto es, pugnan por prescindir de sus propios deseos, intereses y ambiciones para considerar las razones que la gente en general, o nadie en particular, tiene para la acción. A través de ese proceso, la gente puede hacer a un lado su perspectiva personal, dominada por sus propios intereses, y esforzarse en procura de una perspectiva impersonal sobre cuya base sea posible el juicio moral. (Véase Thomas Nagel, *The View from Nowhere,* Oxford, Oxford University Press, 1986, caps. 8 y 9: "Value" y "Ethics", respectivamente [trad. esp.: *Una visión de ningún lugar,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996].)

Examino el contraste que plantea Nagel entre esas dos perspectivas en varios lugares de este libro. Su pertinencia radica ahora en la conexión que establece entre dos problemas: la mejor explicación del modo en que se forma la opinión moral y el interrogante de si esta puede ser objetivamente verdadera. A juicio de Nagel, la cuestión clave en el debate sobre el último de estos problemas es si el proceso de objetivación descripto por él es posible para los seres humanos o estos están inevitablemente atrapados en una perspectiva personal, limitada por sus propios intereses e inclinaciones. "El subjetivista tendría que mostrar que todos los juicios presuntamente racionales sobre lo que la gente tiene razones para hacer son en realidad expresiones de deseos o disposiciones racionalmente inmotivados de la persona que formula el juicio: deseos o disposiciones a los cuales no se aplica la evaluación normativa. El supuesto motivacional tendría que tener el efecto de *desplazar* el normativo, mostrándolo superficial y engañoso. […] El subjetivismo implica una afirmación positiva de psicología empírica" (Thomas Nagel, *The Last Word,* Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 110 y 111 [trad. esp.: *La última palabra,* Barcelona, Gedisa, 2000]). "Expresa" en este contexto es una idea causal, no semántica. El subjetivista argumenta que la mejor explicación de las convicciones morales de la gente consiste en presentarlas como el producto de deseos o disposiciones personales y no como juicios formulados desde un punto de vista impersonal que no permite ningún papel causal a esos deseos y disposiciones. Nagel cree que el subjetivista no puede mostrar que ese "desplazamiento" ocurre en todos los casos. Pero, como él mismo dice, esa es una cuestión de psicología empírica y, por lo tanto, para poner a prueba su descripción del punto crucial del debate, podríamos imaginar que el subjetivista tiene éxito. El subjetivista es capaz de mostrar que las inclinaciones personales y otros aspectos de la historia personal tienen siempre una figuración indispensable en cualquier explicación cabal de por qué alguien sostiene las opiniones morales que sostiene. ¿Por qué habría de deducirse una forma cualquiera de escepticismo de esa demostración empírica?

El principio de Hume se interpone en el camino. El hecho empírico de que nadie sostiene una opinión moral que no tenga su mejor explicación en sus deseos ocultos no constituye de por sí ninguna opinión moral falsa o no verdadera. Usted cree de manera apasionada que la acción afirmativa es profundamente insultante e inequitativa. Cree que su opinión enuncia una

verdad objetiva; es decir que seguiría siendo verdadera aun cuanto todo el mundo llegara a pensar lo contrario. Sin embargo, su psicoterapeuta lo convence de que alguna experiencia infantil largo tiempo olvidada pero traumática, cuando le negaron un regalo para darlo a alguien menos afortunado, es la mejor explicación de la causa por la que usted se aferra tan apasionadamente a esa convicción; de hecho, el psicoterapeuta lo convence de que, de no ser por ese trauma olvidado mucho tiempo atrás, usted no consideraría inequitativa la acción afirmativa. Costaría deducir de eso, después de todo, que la acción afirmativa no es inequitativa. Esto depende de los argumentos morales que puedan plantearse en favor de esa conclusión moral, no de si su valoración de los argumentos fue la única causa de que usted se formara la convicción. De modo que el triunfo empírico del subjetivista sería inútil para establecer su posición filosófica. Más adelante, en este mismo capítulo, imagino que todos los que han pasado por determinado escáner cerebral creen equitativa la acción afirmativa. Sostengo que quienes cambiaron de opinión después de un escáner cerebral no tienen razones, sobre la mera base de ese hecho, para volver a su opinión anterior. La demostración empírica imaginada por Nagel es solo un ejemplo más fácil de concebir que ese.

El modo en que una persona ha llegado a sus convicciones tiene peso en la responsabilidad moral, pero no en cuanto a si ellas son objetivamente verdaderas. Distingo la responsabilidad de la verdad en el capítulo VI y argumento que nadie es moralmente responsable a menos que extraiga sus opiniones de un sistema de convicción razonablemente bien integrado y auténtico. Pero ni siquiera la responsabilidad moral se vería debilitada a causa del éxito del subjetivista con sus afirmaciones empíricas. La responsabilidad exige la integración que acabo de mencionar, pero no la destruye ninguna explicación más profunda de por qué un agente ha llegado a hacer suyas las convicciones que ha logrado integrar. Así, la psicología empírica del subjetivista no puede poner en tela de juicio ni la solidez ni la responsabilidad de nuestras convicciones.

Wiggins. David Wiggins ha llevado adelante con energía el proyecto de rescatar algo de la hipótesis del impacto causal. Llama "marca" de verdad al hecho de que una proposición *p*, en cualquier ámbito, pueda ser verdadera solo si hay circunstancias en las cuales alguien puede creer que *p* "precisamente porque *p*". A su entender, esta condición se cumple cuando "no hay nada más que pensar" sino *p*, de modo que la pregunta de si los juicios morales pueden ser verdaderos es la pregunta de si puede haber circunstancias en las cuales dicha condición sea válida. Expongo in extenso su interesante argumento. "Mi sugerencia es que alguien cree que *p* precisamente porque *p* […] si hay una buena explicación del hecho de haber llegado a creer que *p* que no da a la persona misma que explica cabida para negar que *p*. […] El primer ejemplo bien puede ser perceptual: 'Mira, el gato está sobre el felpudo. Así, dadas las capacidades perceptivas de Juan y su presencia cerca del gato, no es de sorprender que crea que este está sobre el felpudo. No hay nada más que pueda pensar del gato y el felpudo'. Esta explicación, que no deja cabida para negar que el gato está sobre el felpudo, responde a la pregunta '¿Por qué Juan cree que el gato está sobre el felpudo?'. A continuación, y en segundo lugar, considérese una pregunta análoga pero completamente diferente: '¿Por qué cree Pedro que 7 + 5 = 12?', y una explicación que sigue este patrón: 'Mira, 7 + 5 = 12; ninguna regla de cálculo que haga posible usar números para contar cosas deja cabida a ninguna otra respuesta. [Quien explica lo demuestra.] Entonces, no es de sorprender que Pedro, que entiende la regla de cálculo que no deja cabida a ninguna otra respuesta, crea que 7 + 5 = 12'. Demos a estas explicaciones de la existencia de una creencia el nombre de explicaciones vindicatorias de la creencia. […] Por el mismo motivo, el objetivismo ético se comprometerá (simplemente en virtud de su compromiso con la posibilidad de verdad en la ética) a decir que un tema ético, no menos que los temas perceptuales y aritméticos, admitirá explicaciones vindicatorias de (al menos algunas) creencias morales. Un ejemplo podría rezar así: 'Mira, la esclavitud es incorrecta, es incorrecta porque […] [aquí se exponen muchas, muchas consideraciones, explicadas con todo detalle, que apelan a lo que alguien ya sabe y entiende si sabe qué es la esclavitud y qué significa 'incorrecta'; todas esas consideraciones obran de consuno para que quien está así informado no tenga otra alternativa que pensar que la esclavitud es incorrecta]; de modo que no es de sorprender que los europeos del siglo XX, que aceptarían eso […] y tantas de cuyas creencias se forjan a favor de consideraciones como esas […], crean que la esclavitud es incorrecta. Creen que es incorrecta justamente por el tipo de razones por las cuales no queda otra cosa que pensar que es incorrecta'." (David Wiggins, *Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality,* Cambridge [MA], Harvard University Press, 2006, pp. 366 y 367.)

Wiggins acepta aparentemente algo similar a la hipótesis de dependencia causal que examino más adelante en el texto (adviértase la referencia a "la posibilidad de verdad en la ética") y trata de satisfacer su condición sin suponer ningún mecanismo de interacción causal entre la verdad moral y la mente humana. Le parece importante proceder como lo hace aquí, considerando un ejemplo perceptual y un ejemplo matemático donde "no queda otra cosa que pensar", antes de pasar al caso moral. Pero a mi entender la frase citada tiene una importancia tan diferente en cada uno de los tres contextos que es más útil ocuparse directamente del caso moral, que es lo que nos interesa. El enunciado de que para un europeo moderno no queda sino pensar que la esclavitud es incorrecta puede leerse naturalmente de dos maneras muy distintas. Podría

juzgarse que enuncia un hecho psicológico o cultural, y hasta biológico: que por una razón u otra, un europeo moderno tiene a su disposición un solo pensamiento sobre la cuestión. Su educación y su cultura sencillamente no le permiten poner en duda que la esclavitud es perversa. O podría juzgarse que aquel enunciado proclama una verdad moral: que la veracidad del juicio de que la esclavitud es incorrecta es tan clara que ninguna otra opinión sobre la cuestión es siquiera remotamente posible. Esta última interpretación debe de ser lo que "la persona que explica" quiere decir si su enunciado "no [le] deja cabida para negar" que la esclavitud es incorrecta. En realidad, para acomodarse a la intención de Wiggins, el enunciado de que no queda otra cosa que pensar debe leerse como una combinación de las dos afirmaciones que he distinguido: que un europeo contemporáneo no tiene la posibilidad de pensar sino que la esclavitud es injusta, y que la esclavitud es lisa y llanamente injusta. Pero por medio de la vindicación la explicación no puede lograr más de lo que logra por su lado cada una de las dos afirmaciones. La afirmación cultural propone una explicación pero ninguna vindicación; la afirmación moral presupone la vindicación, de modo que no puede proponer ninguna. El ejemplo de la esclavitud no es, después de todo, el caso de una persona que "cree que *p* precisamente porque *p*". (Véanse los comentarios de Crispin Wright, *Truth and Objectivity, op. cit.*, pp. 194 y ss., sobre la sugerencia de Wiggins.)

Como ya he dicho, Wiggins cree que los casos perceptual y matemático contribuyen a explicar el caso moral. Pero el sentido de "no queda otra cosa que pensar" es diferente en estos casos, y quizá sea útil señalar las diferencias. El gato sobre el felpudo probablemente cause que el pensador piense que el gato está sobre el felpudo. Tenemos teorías de óptica y biología que lo explican, o eso creemos; explican que la presencia del gato sobre el felpudo causa que las personas con aptitudes perceptivas, cognitivas y lingüísticas normales piensen que el gato está sobre el felpudo. Y esa explicación, si es exitosa, vindica la afirmación perceptual. Hace que la persona que explica sea incapaz de negar que el gato está sobre el felpudo. En el caso matemático no queda realmente otra cosa que pensar, al menos luego de la capacitación pertinente, sino que cinco más siete son doce (a pesar de la afirmación de Descartes de que Dios podría haber hecho que fuera de otra manera). Pero aunque la posición del gato causa las creencias acerca de su posición, cinco y siete no causan que la gente piense que, sumados, son doce. Hay, sin embargo, una popular explicación darwiniana de por qué es verdad, no obstante, que no queda otra cosa que pensar. Esa explicación supone que la evolución de los seres humanos no podría haber llegado al punto al que llegó mucho tiempo atrás si técnicas exitosas de conteo y manipulación numérica primitiva no se hubieran —como les gusta decir a los aficionados a la evolución— implantado de manera permanente en su cerebro, y está claro que ninguna de esas técnicas podía ser exitosa desde el punto de vista evolutivo a menos que dictara que siete más cinco es igual a doce. De tal manera, esta explicación hace intervenir verdades de la matemática en su descripción de por qué la gente cree verdaderas las proposiciones matemáticas. Pero aun así dista de ser una versión matemática de la HIC, esto es, de suponer que las verdades mismas de la matemática ejercen alguna influencia causal sobre el cerebro humano. La historia neodarwiniana completa, si alguna versión de ella es realmente posible, puede contarse sin suponer ninguna influencia de ese tipo: no es que la verdad matemática interactúe con el cerebro humano sino, antes bien, que los ancestros de los seres humanos, cuyo cerebro no estaba configurado para contar como es debido, no sobrevivieron. Una vez más, la diferencia entre esa historia y la percepción común y corriente de los hechos físicos es sorprendente e importante. "Veo que está lloviendo", dicho por alguien que mira por la ventana, propone una justificación para su creencia de que está lloviendo. "Veo que el último teorema de Fermat puede demostrarse", dicho incluso por un matemático famoso, no propone siquiera el esbozo de una justificación para esa creencia. Solo promete una justificación que resta darse.

Algunos científicos y filósofos creen que puede contarse una historia neodarwiniana paralela acerca del desarrollo de algunas de nuestras convicciones morales. Sugieren que la pertenencia a comunidades que inculcaban la incorrección de las formas más espectaculares de comportamiento antisocial ayudó a los seres humanos a evolucionar. En el caso matemático, es mucho menos claro de lo que parece que el valor de supervivencia de las convicciones así inculcadas dependiera de su verdad. Puede ser, por ejemplo, que las convicciones de la lealtad tribal salvaje fueran indispensables para la evolución de nuestra especie hasta su forma actual, pero cuesta creer que de ello se deduzca que dichas convicciones, por desgracia aún supervivientes, sean moralmente correctas. Sea como fuere, sin embargo, aun cuando pensemos que todas las convicciones presuntamente esenciales para la supervivencia son verdaderas, no se sigue de ello, al igual que en el caso matemático, que es la verdad moral, y no los procesos de la evolución, neutrales desde un punto de vista moral, la causalmente responsable de su génesis y supervivencia.

McDowell. John McDowell rechaza firmemente el "intuicionismo". (Véase John McDowell, "Projection and Truth in Ethics", en *Mind, Value, and Reality,* Cambridge [MA], Harvard University Press, 1998, p. 157.) Niega que la gente pueda percibir el valor, la corrección o la incorrección en los objetos o los acontecimientos a la manera como puede percibir la forma y otras propiedades puramente físicas. Pero también rechaza el "proyectivismo", una forma de escepticismo para la cual los valores no son propiedades de nada en el mundo externo, y los juicios de valor deben entenderse como expresiones

o proyecciones de actitudes en un universo normativamente en blanco (*ibid*., p. 151). Su ambición es desarrollar una tercera posición por medio de una analogía extendida, aunque limitada, con la percepción de los colores y otras propiedades secundarias que, en lo concerniente a su sentido y su verdad, dependen tanto de las propiedades de los objetos como de las reacciones fenomenológicas de los seres humanos frente a ellas.

Dice McDowell: "El hecho de ser rojo de un objeto se entiende como algo que existe en virtud de que el objeto es tal que (en ciertas circunstancias) parece precisamente rojo" (John McDowell, "Values and Secondary Qualities", en *Mind, Value, and Reality, op. cit.*, p. 133). Esta explicación de las propiedades de los colores no sigue ni un modelo intuicionista ni un modelo proyectivista: combina antes bien observaciones sobre las propiedades de un tomate con las referidas a las reacciones que la gente normalmente tiene al ver tomates. Un tomate no tiene intrínsecamente la propiedad de la rojez; no sería rojo si en las circunstancias apropiadas no luciera como tal. Pero sería no obstante un error negar que un tomate tiene en sí mismo una propiedad en virtud de la cual es rojo. Tiene la propiedad de estar predispuesto a producir cierto tipo de reacción —una reacción de rojez— en aquellas circunstancias. Podemos reformular esa propiedad y decir que se trata de una propiedad de la textura superficial, pero solo una vez que hayamos determinado que es esa textura la que explica aquella predisposición.

A juicio de McDowell, un modelo perceptual del color tiene por consiguiente una estructura diferente tanto de una explicación intuicionista como de una explicación proyectivista del valor. El intuicionismo asigna una prioridad explicativa a alguna propiedad de valor inherente a un objeto o un acontecimiento: supone, según la expresión de McDowell, que el valor inherente es el progenitor de la reacción admirativa que suscita en las personas con la sensibilidad adecuada. Un modelo proyectivista, en contraste, hace de la reacción la progenitora de la propiedad. Supone que el valor es solo lo que nuestras reacciones pintan sobre el mundo. Pero en la percepción del color, ni el objeto ni la reacción son progenitores uno de otro; McDowell los llama hermanos ("Projection and Truth in Ethics", *op. cit.*, p. 166). La respuesta característica de la gente a un objeto rojo es indispensable para el fenómeno. Pero también lo son los rasgos objetivos que dan al tomate la predisposición a suscitar esa respuesta. McDowell sugiere una explicación análoga del valor en términos de "hermanos": la propiedad de un objeto como merecedor de admiración y la admiración que provoca son, ambas, partes esenciales de la explicación del valor.

McDowell tiene la precaución de señalar que la analogía entre el juicio de valor y la percepción del color es imperfecta en dos aspectos. La textura del tomate genera una cadena razonablemente bien entendida de acontecimientos físicos que termina en la sensación de rojez, pero no hay una serie física análoga puesta en marcha por un valor positivo o negativo. La atribución del color rara vez es conflictiva: creemos poder explicar a satisfacción de otro que un tomate es rojo aun cuando a él no le parezca de ese color. Pero la atribución de valor es con mucha frecuencia controvertida. McDowell considera que esas diferencias no menoscaban la utilidad de la comparación. Esta nos permite reconocer el hecho crucial de que no estamos obligados a escoger entre una explicación intuicionista y una explicación proyectivista del juicio de valor. Podemos explicar el origen de esos juicios mediante una descripción en la que tanto objeto como respondiente sean indispensables, y que nos permita decir que, en efecto, hay valor en el mundo, aunque solo aparezca en combinación con las convicciones valorativas en la gente.

Yo creo, sin embargo, que las diferencias sí destruyen la utilidad de la comparación. La causación es central en la historia de los hermanos. No podemos suponer que los objetos mismos contienen una propiedad relacionada con el color sin identificarla causalmente: es la propiedad que explica la predisposición del objeto a causar reacciones de color. Si la hipótesis del impacto causal que describo en el texto es incorrecta, como lo supone McDowell al rechazar el intuicionismo, no podemos de manera paralela identificar una propiedad de valor. En consecuencia, la historia de los hermanos no tiene aplicación para los juicios de valor. De la reacción casi uniforme al donaire atlético podría parecer plausible, o al menos atractivo, inferir que en una actuación garbosa debe de haber alguna propiedad en virtud de la cual ella está predispuesta a generar admiración. Pero no tendríamos una tentación semejante en el caso de un juicio moral controvertido: no puede considerarse que en la pena capital haya ínsita una predisposición que la torna admirada o detestada.

En otros aspectos, McDowell parece tomar los aderezos de la causación sin su mecánica. Dice que tiene sentido que la gente diga: "Si las razones para condenar la pena capital no fueran buenas, yo no la condenaría". Pero, como señalé en el texto, si esas razones son realmente buenas, no hay manera de imaginar siquiera un mundo por lo demás igual al nuestro y donde no lo sean, lo cual significa que nadie tiene base alguna para suponer que no condenaría la pena capital en ese mundo. McDowell toma de David Wiggins otra idea de una sombra de causación, a saber, que una explicación de por qué una persona sostiene las opiniones que sostiene puede ser "vindicatoria" porque no da a quien explica cabida para negar la opinión así explicada. He examinado en esta misma nota la sugerencia de Wiggins de que a veces podemos explicar la convicción de alguien puntualizando que "no hay nada más que pensar". McDowell señala que una explicación en términos

de hermanos también sería vindicatoria. Pero no lo sería porque —otra vez, como dije en el texto— quien propusiera esa explicación ya tendría que haber vindicado, de alguna otra manera, la opinión que explica de ese modo.

Resumen. Los filósofos quieren encontrar alguna conexión entre nuestra manera de formarnos convicciones morales y la verdad de estas. Nagel encuentra la conexión en una facultad de la razón que actúa desde una perspectiva impersonal; Wiggins, en un cartesiano "no hay nada más que pensar", y McDowell en una tenue analogía con la percepción sensorial. Estos autores esperan que haya alguna conexión porque la alternativa que yo creo correcta —la independencia radical de la verdad de la convicción con respecto al modo de su producción— les suena insatisfactoria. Les parece difícil sostener su fe en que el mundo de la convicción es un mundo de la verdad y, no obstante, aceptar también que no tenemos mejor razón para nuestras convicciones que el resto de nuestras convicciones. Sin embargo, en otro lugar McDowell parece satisfecho con la independencia radical de la verdad moral. Acepta el conocido desafío de que debemos "ganarnos el derecho" a hablar de la verdad en el contexto moral y cree que los filósofos que apelan a las intuiciones no logran enfrentarlo. Pero está seguro de que el desafío solo puede enfrentarse desde el interior de la sustancia de la moral (véase John McDowell, "Projection and Truth in Ethics", *op. cit.*). Yo daría a la observación una expresión un tanto diferente. No necesitamos "ganarnos" la proposición en bruto de que las opiniones morales pueden ser verdaderas porque las afirmaciones de los escépticos globales acerca de la moral son en sí mismas opiniones morales. Pero sí debemos ganarnos el derecho a opiniones morales específicas, incluidas las escépticas, si las consideramos verdaderas. Sea como fuere, estoy de acuerdo con McDowell en que nos ganamos el derecho del que él habla de una sola manera: por medio de un argumento moral sustantivo al que no vindica otra cosa que más argumento moral.

7 Está claro que nuestros extraños descubrimientos plantearían otros acertijos. Si pensáramos que las creencias causadas por la fuerza peculiar son invariablemente verdaderas, tendríamos que explicar la correlación. Cualquier correlación que creyéramos necesario explicar dependería de nuestras convicciones morales independientes. Podríamos tener que mostrar, por ejemplo, una correlación entre la fuerza y el sufrimiento.

8 Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, *op. cit.*, y Nicholas Sturgeon, "Moral Explanations", *op. cit.*

9 Sharon Street ("Objectivity and Truth: You'd Better Rethink It", disponible en línea: <homepages.nyu.edu/~jrs477/Sharon%20Street%20~%20Objectivity%20and%20Truth. pdf) subraya esta objeción. Acepta las principales afirmaciones teóricas de la primera parte de este libro, pero disiente de lo que llama mi "realismo", con lo cual se refiere a mi opinión de que las convicciones morales pueden ser verdaderas con prescindencia de las actitudes de la gente. "Mi estrategia —dice— consiste en adoptar en masa casi todos los principales puntos en cuyo favor argumenta Dworkin, pero con una gran excepción […], su adhesión al realismo, entendido exactamente como él quiere entenderlo, a saber, como una afirmación normativa 'interna'." Street prefiere una versión de "antirrealismo" interno conforme a la cual la gente solo tiene razones que le son dadas por sus propias actitudes evaluativas. Calígula tiene una razón para torturar prisioneros por el placer que le procuran sus alaridos, y ninguna razón moral contrapuesta para no hacerlo. Street sostiene que, como la hipótesis del impacto causal es falsa, sería extremadamente improbable que nuestras convicciones morales fueran verdaderas si consideráramos que no son así dependientes de la mente, sino algo distinto. Y sugiere la siguiente distinción entre la moral y al menos parte de nuestra ciencia. Nuestras creencias sobre lo que ella llama "entorno manifiesto", como los árboles y las rocas de nuestro barrio, son muy probablemente verdaderas, porque tenemos una explicación de cómo hemos llegado a ellas —una explicación darwiniana— que sugiere que lo son. Street admite que en un sentido la explicación es circular: la teoría darwiniana es parte de nuestra ciencia y, entonces, parte de aquello para cuya explicación utilizamos esa teoría. Pero esta proporciona, no obstante, lo que Street denomina "razones que hacen una petición de principio no trivial" para creer lo que creemos.

También tenemos, sin embargo, razones que hacen una petición de principio no trivial para nuestras convicciones morales. Más adelante defiendo una teoría general de la legitimidad en el gobierno y la tomo como respaldo de una diversidad de opiniones sobre la distribución de la riqueza de una nación. Esa teoría general forma parte de mi serie global de convicciones, así como la teoría darwiniana forma parte de la ciencia global de Street, y si se me permite tomar en cuenta la verdad de esa teoría general de la igualdad, como ella hace en el caso de las explicaciones darwinianas, la probabilidad de que mis observaciones sobre la distribución también sean verdaderas no es diminuta sino impresionante: más grande, desde mi punto de vista de lego ignorante, que la probabilidad de que la teoría de las cuerdas haga frente a descubrimientos y arrestos imaginativos ulteriores. En el capítulo VI describo una teoría de la responsabilidad moral: una teoría sobre la manera responsable de poner a prueba nuestras convicciones morales y éticas. Creo que la probabilidad de que una convicción moral superviviente a esas pruebas sea verdadera es mucho más grande que la de las convicciones que no han pasado por ellas o no las han superado. El recurso a una teoría de la responsabilidad moral para calibrar la credibilidad de una

convicción sobre la distribución no parece en modo alguno más trivialmente circular que la apelación de Street a Darwin. "¿Cuál es entonces la diferencia —pregunta Street— entre el caso del entorno manifiesto y el caso normativo? La respuesta está en la distinción entre respuestas al cuestionamiento escéptico que propongan una *razón interna* para pensar que las causas pueden habernos llevado a la verdad independiente planteada como hipótesis y respuestas que no propongan *absolutamente ninguna razón* para pensar que las causas pueden habernos llevado a la verdad independiente planteada como hipótesis. La pregunta general que hacemos tanto en el caso del entorno manifiesto como en el caso normativo es: '¿Por qué pensar que las causas descriptas en nuestras mejores explicaciones científicas nos habrían llevado a la verdad en este ámbito?'. Al responder a esta pregunta, es insatisfactorio replicar: 'Mis juicios en este ámbito son verdaderos, y también son aquellos a los que me llevaron las causas descriptas por nuestras mejores explicaciones científicas'. Esa réplica no propone *ninguna razón* para pensar que las causas nos llevaron a la verdad; no hace sino reafirmar que lo hicieron" (Sharon Street, "Objectiviy and Truth…", *op. cit.*, p. 26).

Este párrafo revela una premisa oculta en el argumento de Street: la hipótesis de la dependencia causal. Supone que si no hay una razón causal interna para considerar verdaderas nuestras convicciones, se deduce que no hay buenas razones internas en absoluto. No es eso lo que se deduce: la hipótesis de la dependencia causal es falsa por las razones que doy en este capítulo. Por otro lado, Street dice en otra parte que la hipótesis es falsa. Señala que no insiste en lo que llama una "epistemología causal" para la moral. Dice aceptar el principio de Hume de la manera como yo lo entiendo; si este principio es verdadero, la tesis de la dependencia causal *debe* ser falsa. Solo pide, dice, *alguna* epistemología para los dominios normativos de la moral y la ética. Pero eso es exactamente lo que una teoría de la responsabilidad moral está destinada a proporcionar: su intención es proponer una explicación adecuada de los tipos de razones que deberíamos tener para suponer verdadera una convicción. Cualquier teoría de esas características puede ser incorrecta, por supuesto. Pero debe ser una teoría normativa antagónica la que demuestre que lo es. ¿Hay en esto una circularidad trivial porque una teoría del buen argumento moral forma parte de la teoría moral global que aspira a defender? Volvemos al mismo punto: el razonamiento científico está exactamente en la misma posición. De modo que en los argumentos de Street la tesis de la dependencia causal está viva, negada pero todavía potente.

[10] Como su identidad personal se define por su composición genética, muchas de las historias imaginadas en las que "usted" tiene creencias radicalmente diferentes son en realidad historias en las cuales usted no existe. Tuve que imaginar que me adoptó una familia fundamentalista en vez de haber tenido padres biológicos fundamentalistas; si estos hubiesen sido mis padres, yo habría sido otra persona. Muchas de las influencias más importantes de los genes y la cultura sobre nuestras creencias no son accidentales, sino constitutivas de nuestra identidad. Pero aun si todo el mundo en todas las épocas y lugares tuviera las mismas opiniones acerca de todos los asuntos de convicción moral; aun si este consenso fuera inevitable por profundos motivos biológicos, y aun si fuera falso, en consecuencia, que nuestras opiniones bien podrían haber sido diferentes, ninguno de estos hechos aportaría la más mínima evidencia de que las convicciones compartidas por todo el mundo son verdaderas. Que lo sean es una cuestión para el argumento moral, no para la historia personal o de la especie. Sea como fuere, debemos decidir qué es mejor hacer, pensar o admirar sin contar con ningún certificado histórico o cósmico de que estamos en lo cierto.

[11] El capítulo VIII limita este enunciado de una manera que no puedo anticipar en detalle aquí. Acaso sea posible construir un enunciado muy abstracto y casi perogrullesco de las exigencias en materia de conocimiento que atraviesen todos los dominios intelectuales. Pero, por hipótesis, este enunciado abstracto permitiría y no restringiría diferentes descripciones menos abstractas del conocimiento en distintos dominios.

[12] Se encontrarán exposiciones del argumento en Michael Behe, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, Nueva York, Free Press, 1996 [trad. esp.: *La caja negra de Darwin. El reto de la bioquímica en la evolución*, Barcelona, Andrés Bello, 1999], y William Dembski, *Intelligent Design. The Bridge between Science and Theology*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1999 [trad. esp.: *Diseño inteligente. Un puente entre la ciencia y la teología*, Miami, Vida, 2005], y *The Design Inference. Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

[13] Véase, por ejemplo, Elliot Sober, "What is Wrong with Intelligent Design?", en *Quarterly Review of Biology*, vol. 82, núm. 1, marzo de 2007, pp. 3-8.

[14] *Tammy Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.*, 400 F. Supp. 2d 707 Docket núm. 4cv2688.

[15] Véase, por ejemplo, Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

16 Véase el modelo “Aquino/Calvino”, en Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief, op. cit.*, pp. 167 y ss.

17 Crispin Wright, *Truth and Objectivity, op. cit.*, p. 200.

18 Véase Peter Railton, “Moral Realism”, en *Philosophical Review,* vol. 95, núm. 2, abril de 1986, pp. 163-207.

V. El escepticismo interno

1 No hago mayores distinciones entre indeterminación e inconmensurabilidad. En mi tratamiento, la primera incluye la segunda.

2 Esta útil expresión fue propuesta por Ruth Chang, “Introduction”, en Ruth Chang (comp.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

3 *District of Columbia, et al. v. Dick Anthony Heller*, 128 S. Ct. 2783, 2008.

4 Véase el examen del conflicto moral en Thomas Nagel, “War and Massacre”, en *Philosophy & Public Affairs,* vol. 1, núm. 2, 1972, pp. 123-144 [trad. esp.: “La guerra y las masacres”, en *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 99-132].

5 Leo Katz, por ejemplo, cree como yo que la mayoría de las afirmaciones de indeterminación son en realidad ejemplos de ignorancia. Pero, a diferencia de mí, incluye en ese juicio todas las afirmaciones según las cuales dos artistas de géneros distintos están “a la par” uno con otro. Véase Leo Katz, “Incommensurable Choices and the Problem of Moral Ignorance”, en *University of Pennsylvania Law Review,* vol. 146, núm. 5, junio de 1998, pp. 1465-1485.

6 Joseph Raz, “Incommensurability”, en *The Morality of Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pp. 321-366.

7 Véanse Martha Minow y Joseph William Singer, “In Favor of Foxes: Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice”, en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: “Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin’s Forthcoming Book”, p. 903, y Ronald Dworkin, *Law’s Empire,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1986, p. 10 [trad. esp.: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica,* Barcelona, Gedisa, 1992].

8 Se encontrará una exposición más completa del argumento de este párrafo en Ronald Dworkin, “Is There Really no Right Answer?”, en *A Matter of Principle,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985, pp. 119-145 [trad. esp.: “¿Puede ser que no haya una respuesta correcta para los casos difíciles?”, en *Una cuestión de principios,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

VI. La responsabilidad moral

1 Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child,* Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co., 1932 [trad. esp.: *El criterio moral en el niño,* Barcelona, Martínez Roca, 1984]; Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development,* vol. 1: *The Philosophy of Moral Development,* San Francisco, Harper and Row, 1981; James Rest, *Development in Judging Moral Issues,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 1979, y Carol Gilligan, “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and Morality”, en *Harvard Educational Review,* vol. 47, núm. 4, 1977, pp. 481-517 [trad. esp.: “Con otra voz: las concepciones femeninas del yo y de la moral”, en María Teresa López de la Vieja de la Torre (comp.), *Bioética y feminismo. Estudios multidisciplinares de género,* Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, pp. 15-56].

2 No todos los filósofos morales están de acuerdo. Véase Jonathan Dancy, “Ethical Particularism and Morally Relevant Properties”, en *Mind*, 92, 1983, pp. 530-547.

[3] John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, p. 148 [trad. esp.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001].

[4] Véanse Richard H. Fallon (h.), "Is Moral Reasoning Conceptual Interpretation?", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 535, y Amartya Sen, "Dworkin on Ethics and Freewill: Comments and Questions", en *BU*, p. 657.

[5] Véase, por ejemplo, Martha Minow y Joseph William Singer, "In Favor of Foxes: Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice", en *BU*, p. 903. "Tal vez sea efectivamente cierto que nuestros valores entran en conflicto" (*ibid.*, p. 906).

[6] Richard Phillips Feynman, QED. *The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 10 y 12 [trad. esp.: *Electrodinámica cuántica. La extraña teoría de la luz y la materia*, Madrid, Alianza, 1988].

[7] Véase Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003].

[8] Véase Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford, Oxford University Press, 2010. En el capítulo VII examinamos los puntos de vista de Nagel.

[9] Richard H. Fallon (h.), "Is Moral Reasoning Conceptual Interpretation?", *op. cit.*

VII. La interpretación en general

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].

[2] Por ejemplo, no sostengo que mi explicación de la interpretación en este capítulo se ajuste a lo que los científicos llaman con frecuencia interpretación de datos. Pero tal vez sí se ajuste. Podríamos tratar la interpretación científica como lo que más adelante denomino interpretación explicativa.

[3] Véase *San Antonio Independent Sch. Dist. v. Rodriguez*, 411 U. S. 1, 1973.

[4] Frank Raymond Leavis, *Valuation in Criticism and Other Essays*, ed. de G. Singh, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[5] Cleanth Brooks, "The Formalist Critics", en Julie Rivkin y Michael Ryan (comps.), *Literary Theory. An Anthology*, 2ª ed., Oxford, Blackwell, 2004, p. 24.

[6] La opinión no se limita a los abogados académicos: algunos jueces fuera de servicio son aficionados a las mismas expresiones. Véase la descripción que Stephen Guest hace de un debate radial en el que participó el eminente juez lord Bingham (Stephen Guest, "Objectivity and Value. Legal Arguments and the Fallibility of Judges", en Michael Freeman y Ross Harrison [comps.], *Law and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 76-103).

[7] Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1986, pp. 313-327 [trad. esp.: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Barcelona, Gedisa, 1992]; pero véase Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation. Federal Courts and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 16-18.

[8] William Wimsatt y Monroe Beardsley, "The Intentional Fallacy", en William Wimsatt, *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington, University of Kentucky Press, 1954, pp. 3-18 [trad. esp.: "La falacia intencional", separata de *Papeles de Son Armadans*, 8, noviembre de 1956].

[9] "¿Aparece el autor de otro modo que como primer lector? El distanciamiento del texto con respecto a su autor ya es un fenómeno de la primera lectura que, de una sola vez, plantea toda la serie de problemas que vamos ahora a enfrentar en lo concerniente a las relaciones entre explicación e interpretación. Estas relaciones surgen en el momento de la lectura" (Paul Ricœur, "What Is a Text? Explanation and Understanding", en *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on*

Language, Action, and Interpretation, trad. de J. Thompson, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 149 [trad. esp.: "¿Qué es un texto?", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, t. II, México, Fondo de Cultura Económica, 2001]).

[10] Véase Ronald Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, en particular, cap. 9: "Statutes".

[11] Julian Bell, "The Pleasure of Watteau", en *New York Review of Books*, 12 de febrero de 2009, reseña de Jed Perl, *Antoine's Alphabet. Watteau and His World*, Nueva York, Knopf, 2008.

[12] *Ibid.*, p. 13.

[13] Véase John Updike, *Gertrude and Claudius*, Nueva York, Knopf, 1993 [trad. esp.: *Gertrudis y Claudio*, Barcelona, Tusquets, 2001].

[14] Vincent Leitch, William Cain, Laurie Finke, Barbara Johnson, John McGowan y Jeffrey Williams (comps.), *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, Nueva York, W. W. Norton, 2001, pp. 6 y 7.

[15] Jean-Paul Sartre, "Why Write?", en David Lodge (comp.), *20th Century Literary Criticism. A Reader*, Londres, Longman, 1972, pp. 371 y 375 [trad. esp.: "¿Por qué escribir?", en *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1950]. Sartre agrega que para hacer que la literatura "se vislumbre es necesario un acto concreto llamado lectura, y [aquella] solo persiste tanto como esta puede persistir. Más allá, no hay más que trazos negros sobre el papel" (*ibid.*, p. 371).

[16] Frank Raymond Leavis, *The Great Tradition. George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 176 y 173.

[17] Frank Raymond Leavis, *Valuation in Criticism…*, *op. cit.*, p. 100.

[18] Cleanth Brooks, *The Hidden God. Studies in Hemingway, Faulkner, Yeats, Eliot, and Warren*, New Haven, Yale University Press, 1963, cap. 4, p. 57 [trad. esp.: *El misticismo latente en la literatura moderna. Hemingway, Faulkner, Yeats, Eliot y Warren*, Buenos Aires, Nova, 1970], y *The Well Wrought Urn. Studies in the Structure of Poetry*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1947, cap. 10.

[19] Roy Foster, *W. B. Yeats. A Life*, vol. 2: *The Arch-Poet, 1915-1939*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, pp. 322-324.

[20] Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urn*, *op. cit.*, p. 185.

[21] Northrop Frye, "The Archetypes of Literature", en Vincent Leitch *et al.* (comps.), *The Norton Anthology…*, *op. cit.*, p. 1450 [trad. esp.: "Los arquetipos de la literatura", en José Manuel Cuesta Abad y Julián Giménez Heffernan (comps.), *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid, Akal, 2005].

[22] Roy Foster, *W. B. Yeats*, *op. cit.*, p. 328, y Northrop Frye, "The Archetypes of Literature", *op. cit.*, pp. 1445-1457.

[23] Está claro que no toda la historia puede tratarse razonablemente como interpretativa. Gran parte consiste en la mera recuperación de informaciones del pasado: quiénes ganaron qué batallas y con qué armas contaban, por ejemplo. Sin embargo, se ha sostenido la opinión radical de que la historia es interpretativa incluso en ese nivel. Véase Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973 [trad. esp.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[24] Butterfield tenía sobre todo en mente a Thomas Macaulay, que fue el más célebre e influyente de los historiadores *whigs*. Macaulay veía la historia de Gran Bretaña como una fluida progresión hacia una sociedad más perfecta. "Durante los últimos ciento sesenta años", escribió en el primer párrafo de su obra más famosa, "la historia de nuestro país es eminentemente la historia del perfeccionamiento físico, moral e intelectual". Véase Thomas Macaulay, *The History of England*, Harmondsworth y Nueva York, Penguin, 1979 [trad. esp.: *Historia de la revolución de Inglaterra*, vol. 1, Madrid, Luis Navarro, 1882]. Butterfield menospreciaba ese optimismo y juicio moral, pero él mismo coqueteaba al menos con las "ideas generales", incluyendo la importante afirmación de que la necesidad política, y no la inspiración moral, había producido en Gran Bretaña la mayor libertad celebrada por Macaulay.

[25] Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Nueva York, Norton, 1965, p. 13.

[26] *Ibid.*, p. 71.

[27] Carl Gustav Jung, "On the Relation of Analytical Psychology to Poetry", en *The Spirit in Man, Art, and Literature*, 4ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1978 [trad. esp.: "Sobre las relaciones de la psicología analítica con la obra de arte poética", en *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia*, Madrid, Trotta, 1999].

[28] John Dover Wilson, "The Political Background of Shakespeare's *Richard II and Henry IV*", en *Shakespeare-Jahrbuch*, 75, 1939, p. 47.

[29] Stephen Greenblatt, "Introduction", en Stephen Greenblatt (comp.), *The Power of Forms in the English Renaissance*, Norman (OK), Pilgrim Books, 1982, p. 6.

[30] Eric Donald Hirsch (h.), *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 6-10.

[31] Thomas Stearn Eliot, "Tradition and the Individual Talent", en *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, Londres, Methuen, 1920 [trad. esp.: "La tradición y el talento intelectual", en *El bosque sagrado*, San Lorenzo del Escorial, Langre, 2004].

[32] Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londres, Methuen, 1981, pp. 73 y 85 [trad. esp.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989].

[33] Terry Eagleton, *The Function of Criticism. From the Spectator to Post-Structuralism*, Londres, Verso, 1984 [trad. esp.: *La función de la crítica*, Barcelona, Paidós, 1999].

[34] Véase Lyn Mikel Brown, *Girlfighting. Rejection and Betrayal among Girls*, Nueva York, New York University Press, 2003.

[35] Véase Ronald Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, pp. 266-275.

[36] Stanley Fish, "Interpreting the *Variorum*", en *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980, p. 147 [trad. esp.: "Interpretando el *Variorum*", diponible en línea: <es.scribd.com/ doc/56515942/Interpretando-el-Variorum].

[37] *Ibid.*, pp. 167, 180 y 174.

[38] Frank Raymond Leavis, *Valuation in Criticism…*, *op. cit.*, p. 93.

[39] Resumo en estos párrafos un problema complejo y que fue objeto de amplios debates en la filosofía del lenguaje. Véanse Willard van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge (MA), MIT Press, 1960 [trad. esp.: *Palabra y objeto*, Barcelona, Herder, 2001], y Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en Dieter Henrich (comp.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983 [trad. esp.: "Una teoría coherencial de la verdad y el conocimiento", en Enrique Villanueva (comp.), *Primer Simposio Internacional de Filosofía*, vol. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 15-36].

[40] Willard Van Orman Quine, "Ontological Relativity", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, p. 27 [trad. esp.: "La relatividad ontológica", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986].

[41] Donald Davidson, "Radical Interpretation", en *Dialectica*, vol. 27, núm. 3-4, diciembre de 1973, pp. 314-328 [trad. esp.: "Interpretación radical", en Luis M. Valdés Villanueva (comp.), *La búsqueda del significado*, Murcia y Madrid, Universidad de Murcia y Tecnos, 1991, pp. 354-369].

[42] Véase, por ejemplo, John Wallace, "Translation Theories and the Decipherment of Linear B", en Ernest Lepore (comp.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 211.

[43] Donald Davidson, "Three Varieties of Knowledge", en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, p. 214 [trad. esp.: "Tres variedades de conocimiento", en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Madrid, Cátedra, 2003].

[44] Samuel Taylor Coleridge, "Biographia Literaria", en Vincent Leitch *et al.* (comps.), *The Norton Anthology…*, *op. cit.*, p.

681 [trad. esp.: *Biographia literaria*, Valencia, PreTextos, 2010].

45 Annette Barnes se refiere a esta descripción hecha por Stoppard en una conferencia en la Johns Hopkins University. Véase Annette Barnes, *On Interpretation*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 166.

46 Edwin Baker ha sugerido que la gente prefiere hablar de "sumamente razonable" y no de "verdadero" porque el primer calificativo permite hacer juicios comparativos, y el segundo no. Véase C. Edwin Baker, "In Hedgehog Solidarity", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book", p. 759. Pero "verdadero" también permite juicios comparativos: no nos incomoda decir que un punto de vista está más cerca de la verdad que otro, y podemos decirlo aun cuando no estemos en condiciones de reivindicar una verdad plena para ninguno de ellos. En su interesante libro *On Interpretation*, Annette Barnes distingue "verdadero" de "aceptable". Limita la verdad en la interpretación a juicios corregidos de "intención artística". "Si bien solo una de las dos interpretaciones incompatibles puede ser verdadera", dice, "la otra puede extraer el mayor sentido de la obra o convertirla en una obra más significativa o lograda" (*On Interpretation*, *op. cit.*, pp. 78 y 79). En ese caso, señala Barnes, la última interpretación "podría competir con la exigencia de que la interpretación sea verdadera" (*ibid.*, p. 60). La teoría del valor en la interpretación que defiendo en el texto niega la competencia: esas no son más que dos maneras de describir la mejor interpretación global.

47 Véase Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1971, p. 5 [trad. esp.: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1987].

48 Los filósofos de la ciencia alertan sobre la importancia de lo que Hilary Putnam y otros han llamado valores "epistémicos". Véase Hilary Putnam, *Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002 [trad. esp.: *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004]. Los científicos prefieren las teorías simples a las más complejas, y las elegantes a las inelegantes. Véanse al respecto Judith Wechsler (comp.), *On Aesthetics in Science*, Cambridge (MA), MIT Press, 1981 [trad. esp.: *Sobre la estética en la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982], y Brian Greene, *The Elegant Universe. Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, Nueva York, Vintage Books, 2000 [trad. esp.: *El universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*, Barcelona, Crítica, 2006], y *The Elegant Universe*, miniserie de televisión de PBS, NOVA/WGBH Educational Foundation, 2003 (entrevistas a especialistas en la teoría de las cuerdas sobre el papel de la elegancia y consideraciones conexas con respecto a ella). Debemos tomar la precaución de distinguir esos valores epistémicos de las metas justificativas. La simplicidad y la elegancia cuentan a la hora de decidir cuál de diferentes teorías o hipótesis preferir. Se trata de hipótesis sobre la verdad que no pueden someterse directamente a prueba porque cualquier prueba las utilizaría. No son, sin embargo, supuestos sobre los propósitos del estudio o la teoría científica. Preferimos una teoría elegante a una teoría inelegante del universo, pero no estudiamos este para encontrar ejemplos de elegancia. Bien podríamos, después de todo, encontrar una explicación elegante de la cantidad de rocas en África.

49 Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", en *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, 2ª ed., Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006, pp. 37-46 [trad. esp.: "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 61-92].

50 David Whitehouse, "Black Holes Turned 'Inside Out'", en *BBC News*, 22 de julio de 2004, disponible en línea: <news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/3913145.stm.

VIII. La interpretación conceptual

1 En Timothy Williamson, *Vagueness*, Nueva York, Routledge, 1994, se encontrará un argumento según el cual no deberíamos estar de acuerdo.

2 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1972 [trad. esp.: *El nombrar y la necesidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996], y Hilary Putnam, "The Meaning of 'Meaning'", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 1975 [trad. esp.: *El significado de "significado"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984].

[3] Véase Ronald Dworkin, *Justice in Robes*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 218 y 219 y 223-227 [trad. esp.: *La justicia con toga*, Madrid, Marcial Pons, 2007].

[4] No pretendo excluir otros tipos de conceptos: tal vez deberíamos reconocer los tipos matemáticos, por ejemplo. Examino, como conceptos interpretativos, los pasibles de interpretación conforme a la teoría del valor defendida en el capítulo VII.

[5] Según entiendo, Crispin Wright supone que un discurso no es en modo alguno asertórico sin paradigmas compartidos. Véase Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992, p. 48.

[6] Algunos lectores tal vez consideren mejor tratar todos los conceptos, incluidos los que califico de criteriales o de clase natural, como interpretativos. No estoy de acuerdo, pero mis argumentos no dependen del rechazo de ese punto de vista. Solo dependen de aceptar que los conceptos éticos, morales y políticos que examino más adelante son interpretativos.

[7] No se trata simplemente de que el problema gire en torno de algo importante. Si usted y yo apostamos una enorme suma a que la próxima persona que atraviese las puertas del cine es o no calva, tendríamos que cancelar la apuesta y no embarcarnos en una compleja interpretación si esa persona constituyera un caso de muy difícil determinación.

[8] Thomas Nagel, "The Psychophysical Nexus", en Paul Boghossian y Christopher Peacocke (comps.), *New Essays on the A Priori*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, pp. 433-471.

[9] Véase Mason Inman, "Pluto not a Planet, Astronomers Rule", agosto de 2006, disponible en línea: <news.nationalgeographic.com/news/2006/08/060824-pluto-planet.html. Pero véase también "Pluto IS a planet!", disponible en línea: <www.plutoisaplanet.org: "¡Bienvenido a la página principal del sitio de la Society for the Preservation of Pluto as a Planet! Los integrantes de SP3 creemos firmemente que el estatus planetario de Plutón no debería ponerse en tela de juicio. […] Por favor, únase a nuestra misión para lograr que Plutón siga siendo un planeta y entérese de lo que puede hacer en respaldo de esta noble causa".

[10] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, p. 5 [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

[11] Esta no es una dificultad adicional para los escépticos del estatus de quienes me ocupé en el capítulo III, que insisten en que debemos tratar las afirmaciones sobre lo bueno o lo que debe hacerse como órdenes, recomendaciones o proyecciones disfrazadas de una actitud o emoción. Si aceptáramos su consejo, podríamos decir, no que los conceptos morales generales son criteriales, sino que el desacuerdo moral es genuino porque refleja una diferencia en la recomendación, la actitud o la emoción. Pero no podemos tomar en serio esa sugerencia como una interpretación de la experiencia moral real. Todos conocemos la diferencia entre ordenar a alguien que cierre la puerta y declarar que ese alguien tiene el deber moral de cerrarla. Tratar a las afirmaciones morales como órdenes, recomendaciones o proyecciones no es una conclusión interpretativa. Es un intento heroico de rescatar del escepticismo externo a la experiencia moral, mediante su reinvención como otra cosa. En la primera parte comprobamos la imposibilidad de proponer siquiera una formulación coherente del escepticismo externo; no tenemos necesidad de ningún rescate.

[12] Esta explicación tiene sus dificultades: quizás algunos otros grandes mamíferos se parezcan lo bastante a un león para que mucha gente los haya llamado leones. Pero la idea del concepto de clase natural supone que, cuando la gente se percata de la existencia de diferencias biológicas fundamentales entre el animal al que se ha asociado la palabra y aquel otro al que también ha llamado león, corrige su error. Si esto no fuera cierto —si la gente insistiera en que el otro animal también es un león—, sería necesaria una hipótesis diferente. Podríamos decidir entonces que el concepto de león de uso vigente no es, después de todo, de clase natural sino criterial: describe lo que tiene un tipo determinado de apariencia. O que hay en juego no un concepto sino dos, y que a menudo estos se confunden, lo cual produce casos de acuerdo o desacuerdo espurio.

[13] Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth" (The Dewey Lectures, 1989), en *Journal of Philosophy*, vol. 87, núm. 6, 1990, pp. 279-328 [trad. esp.: "Estructura y contenido de la verdad", en María José Frápolli y Juan-Antonio Nicolás Marín (comps.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 145-206], y *Truth and Predication*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

[14] Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, *op. cit.*

[15] También se le han dado otros nombres, y tanto el nombre como la teoría misma son objeto de controversias. La *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (disponible en línea: <plato.stanford.edu) presenta un excelente análisis de las diferentes

versiones de la teoría y las objeciones que se le han hecho, bajo el título de "The Deflationary Theory of Truth", artículo redactado por Daniel Stoljar y Nic Damnjanovic.

16 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2004 [trad. esp.: *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006].

17 En vista de la lectura de Benjamin Zipursky, tal vez sea útil puntualizar que, si bien en el examen del escepticismo externo del estatus de la primera parte me apoyé en la perogrullada de la repetición, no me remití a la teoría deflacionaria, que sostiene que la repetición agota la verdad, ni a ninguna otra teoría filosófica de la verdad. Véase Benjamin C. Zipursky, "Two Takes on Truth in Normative Discourse", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book", p. 525. He sostenido que no es posible concebir las afirmaciones escépticas como otra cosa que afirmaciones morales. Tampoco tengo la intención de aceptar, como teme Zipursky, una teoría de la correspondencia de la verdad para la ciencia. La menciono como candidata para ese papel, como digo, con el único fin de tener un ejemplo para contrastar con la interpretación.

18 En ciertos aspectos, esta sugerencia es como la de Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, *op. cit.* Wright describe un concepto "minimalista" de verdad definida por lo que llama "perogrulladas" que pueden desplegarse en una diversidad de dominios. Algunos de estos dominios, dice, proporcionan más "realismo" que otros. Por ejemplo, un dominio es más "realista" si sus proposiciones tienen un "amplio papel cosmológico", esto es, si pueden figurar en la explicación de una gran variedad de proposiciones de otros dominios. Wright expone lo que llama "los ingredientes de una alegación prima facie" en el sentido de que la moral no pasa esa prueba, y luego agrega que, de ser así, esta es una "mala" pero no "catastrófica" noticia para el realismo moral (*ibid.*, p. 198). Propone un estándar adicional de "mandato cognitivo": es más realista el dominio en el cual se plantea como a priori el hecho de que un fracaso de la convergencia en la opinión refleja algún tipo de fracaso cognitivo independiente. La moral tampoco pasa esa prueba: bien podemos discrepar acerca de la justicia de una política exterior con personas que se basan en la misma información con que nosotros contamos y no están sometidas a más influencias distorsivas que en nuestro caso. El concepto abstracto que contemplo en el texto, por el contrario, no es perogrullesco ni minimalista: requiere una concepción sustantiva de la indagación que nos permita entender las afirmaciones de verdad en diferentes dominios como afirmaciones de éxito único. A mi juicio, algunos de los dominios que permiten un éxito único tampoco son más "realistas" que otros: todos son reales. No es una "mala noticia" que la moral no pase las amplias pruebas de control cosmológico y cognitivo. La injusticia de una política exterior no es menos real por el hecho de no explicar fenómenos físicos o mentales o porque quienes discrepan no padecen ningún defecto cognitivo independiente. Muchos filósofos creen que podríamos no tener fundamentos para reivindicar en tales circunstancias una verdad exclusiva y que cualquier descripción de la verdad que no niegue nuestros fundamentos sería vacua o demasiado indulgente. Pero —aunque a esta altura corro el riesgo de irritar con la repetición— esa es en sí misma una opinión moral que debe ser respaldada no por una epistemología arquimediana sino por algún argumento que muestre la importancia moral del mandato cognitivo.

19 Agradezco a David Wiggins por habérmelo señalado. Se encontrará un esclarecedor estudio de las teorías de Peirce en David Wiggins, "Reflections on Inquiry and Truth", en Cheryl Misak (comp.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

20 Charles Sanders Peirce, "The Fixation of Belief" [1877], en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, ed. de Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur Burks, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1935, p. 375 [trad. esp.: "La fijación de la creencia", en *Obra filosófica reunida*, vol. 1: *1867-1893*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012].

21 La conclusión puede no ser inevitable. Podríamos considerar una descripción interpretativa más compleja que solo tomara como paradigmas los ejemplos risibles, pero aun así demandara un análisis de estos que permitiera que acontecimientos de improbable capacidad para provocar la risa fueran, no obstante, graciosos. Parece dudoso, empero, que una interpretación de este tipo sea convincente.

22 Kit Fine me señaló la conexión entre los conceptos interpretativos y la paradoja del análisis.

23 Richard M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 121 [trad. esp.: *El lenguaje de la moral*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1975], y *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 21-29.

24 Véase el análisis que del tema hace John McDowell, "Reason, Value and Reality", en *Mind, Value, and Reality*,

Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998.

25 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985 [trad. esp.: *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila, 1997].

26 Thomas M. Scanlon, "Wrongness and Reasons: A Reexamination", en Russ ShaferLandau (comp.), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2007.

27 No sugiero que Platón o Aristóteles aceptaran la distinción entre valores morales y éticos que he utilizado en este libro.

28 Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995 [trad. esp.: *La ética de Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000].

29 Platón, *Laches*, en *Laches; Protagoras; Meno; Euthydemus*, trad. de W. R. M. Lamb, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1924 [trad. esp.: *Laques*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1991].

30 Platón, *Philebus*, en *The Statesman; Philebus; Ion*, trad. de Harold North Fowler y W. R. M. Lamb, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1925 [trad. esp.: *Filebo*, en *Diálogos*, vol 6, Madrid, Gredos, 1997].

31 Terence Irwin, *Plato's Ethics*, *op. cit.*, p. 75.

32 Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. de R. Crisp, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, VII, 11-14 y X, 1-5 [trad. esp.: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985].

33 En la entrada correspondiente a la *Ética* de Aristóteles (Richard Kraut, "Aristotle's Ethics"), la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* señala: "Una queja común en lo concerniente al intento de Aristóteles de defender su concepción de la felicidad es que su argumento es demasiado general para mostrar que la posesión de alguna de las virtudes particulares, tal y como se las concibe tradicionalmente, redunda en nuestro propio beneficio. Supongamos que concedemos, al menos en aras del argumento, que hacer algo bien, incluido el vivir bien, consiste en el ejercicio de determinadas aptitudes; y llamemos a estas, resulten lo que resultaren ser, virtudes. Aun así, por sí mismo ese planteo no nos permite inferir que cualidades como la templanza, la justicia y el coraje, tal como se las entiende de ordinario, son virtudes. Solo deberá considerárselas virtudes si puede demostrarse que la felicidad consiste justamente en la realización de dichas aptitudes. En consecuencia, lo que Aristóteles nos debe es una descripción de estas cualidades tradicionales que explique por qué deben tener un papel central en cualquier vida bien vivida". Como respuesta, el autor del artículo sugiere que Aristóteles pretendía dirigirse exclusivamente a quienes ya estaban educados en el amor a las virtudes. Creo que si consideramos como interpretativo el tratamiento aristotélico, en cuanto entrelaza concepciones de virtudes específicas con una concepción global de la felicidad, llegaremos a una respuesta más satisfactoria.

IX. La dignidad

1 Véanse Michael Smith, "The Humean Theory of Motivation", y Philip Petit, "Humeans, anti-Humeans, and Motivation", en Andrew Fisher y Simon Kirchin (comps.), *Arguing about Metaethics*, Nueva York, Routledge, 2006, pp. 575 y 602, respectivamente.

2 Véanse, por ejemplo, John Stuart Mill, *Utilitarianism* [1861], ed. de J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1963 [trad. esp.: *El utilitarismo*, Barcelona, Altaya, 1995]; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, Macmillan, 1874; y Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, cap. 7: "Egalitarianism" [trad. esp.: *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996].

3 Véanse Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, pp. 242-254 [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003], y "Foundations of Liberal Equality", en Stephen Darwall (comp.), *Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Values*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, pp. 190 y 229-234 [trad. esp.: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993].

4 Véase, por ejemplo, el debate que imagina Philip Roth entre León Tolstói y Nathan Zuckerman sobre la cuestión, en Philip

Roth, *American Pastoral,* Nueva York, Vintage Books, 1998 [trad. esp.: *Pastoral americana,* Madrid, Alfaguara, 1998].

[5] Aunque una vez estuve tentado de acometerlo. Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue, op. cit.*, pp. 263-267, y "Foundations of Liberal Equality", *op. cit.*, pp. 190, 195 y 258-262.

[6] Christine Jolls ha hecho una comparación muy útil entre esta distinción y la que hacen los especialistas en ciencias sociales que estudian la satisfacción de la gente con su vida; véase Christine Jolls, "Dworkin's Living Well and the Well-Being Revolution", en *Boston University Law Review,* vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book", p. 641. El valor de ejecución, sugiere Jolls, puede compararse a la clasificación que la gente hace de sus experiencias una por una, en tanto que el valor de producto es comparable a la que asigna a la totalidad de su vida. Sin embargo, esta misma autora acierta al señalar que mis observaciones sobre la importancia de la cualidad narrativa de una vida en su conjunto ponen un límite a esas asociaciones. En mi opinión, la investigación descripta por ella sugiere que la gente evalúa las experiencias de diferente manera cuando las pone en el contexto de toda una vida. El viaje diario al trabajo ocupa una posición muy baja como acontecimiento aislado, pero el tedio desaparece en cualquier evaluación de la vida dedicada a una ocupación que ese viaje permite. El oncólogo no puede disfrutar de su conversación con víctimas de cáncer de pulmón, pero no por ello deja de sentirse satisfecho con su carrera. Es el carácter aislado de cada uno de los acontecimientos vividos que se evalúan en el estudio de Princeton descripto por Jolls el que, a mi modo de ver, hace que ese estudio, de indudable importancia en diversos aspectos, sea de menor significación para la ética que las evaluaciones narrativas con que ella lo compara.

[7] Véanse Thomas Nagel, "The Fragmentation of Value", en *Mortal Questions,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [trad. esp.: "La fragmentación del valor", en *Ensayos sobre la vida humana,* México, Fondo de Cultura Económica, 2000], y Bernard Williams, "Moral Luck", en *Moral Luck,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 20-40 [trad. esp.: "La fortuna moral", en *La fortuna moral. Ensayos filosóficos, 1973-1980*,México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 35-58].

[8] Véase Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom,* Nueva York, Knopf, 1993, cap. 7: "Dying and Living" [trad. esp.: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual,* Barcelona, Ariel, 1994].

[9] John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, pp. 214-221 [trad. esp.: *Teoría de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

[10] Véase la sección "Ciencia e interpretación" en el capítulo VII.

[11] Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue, op. cit.*, e *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate,* Princeton, Princeton University Press, 2006 [trad. esp.: *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político,* Barcelona, Paidós, 2008].

[12] Leon Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics,* San Francisco, Encounter Books, 2004.

[13] Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other,* Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?,* Barcelona, Paidós, 2003], y *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame,* Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

[14] Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect", en *Ethics,* vol. 88, núm. 1, octubre de 1977, pp. 36-49.

[15] Véase James Griffin, *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance,* Nueva York, Oxford University Press, 1986, cap. 1: "Utilitarian Accounts: State of Mind or State of the World?".

[16] Hay casos puros de dolor, no solo el de la herida o la enfermedad sino incluso, imagino, el del hambre extrema. Pero aun estos casos son limitados: gran parte del dolor, como la mayoría del placer, es parasitario del juicio. La envidia, la decepción y la vergüenza pueden ser intensa y hasta visceralmente dolorosas, pero son parasitarias del juicio.

[17] Véase, por ejemplo, Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Basic Books, 1974, pp. 42-45 [trad. esp.: *Anarquía, Estado y utopía,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1988]. Se encontrará una ilustración literaria de esta observación en Ray Bradbury, *Dandelion Wine,* Nueva York, Doubleday, 1957, cap. 13 [trad. esp.: *El vino del estío,* Barcelona, Minotauro, 1986].

18 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006.

19 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science. With a Prelude in Rhymes and an Appendix in Songs,* trad. de W. Kaufman, Nueva York, Vintage Books, 1974, § 290 [trad. esp.: *La gaya ciencia,* Barcelona, Alba, 2000]: "Una cosa es necesaria: 'dar estilo' a su carácter; ¡arte grande y raro! Lo practican quienes ponderan todas las fortalezas y debilidades de su naturaleza, para ajustarlas luego a un plan artístico, hasta que cada una de ellas aparece como arte y razón y aun la debilidad es un deleite para los ojos".

20 Jean-Paul Sartre, *Existential Psychoanalysis,* Chicago, Regnery, 1962 [selección de escritos de *L'Être et le néant* (N. del T.)] [trad. esp.: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* Buenos Aires, Losada, 1981].

21 Véase Thomas M. Scanlon, "Preference and Urgency", en *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 70 y 74.

22 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. How One Becomes What One Is,* Oxford, Oxford University Press, 2007 [trad. esp.: *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es,* Madrid, Alianza, 1971].

23 Véase Thomas Nagel, "Secular Philosophy and The Religious Temperament", en *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

X. El libre albedrío y la responsabilidad

1 Creo que esta concepción de la decisión es casi la misma que Thomas Nagel propone de la acción, aunque no estoy seguro de que las arañas tomen decisiones. Véase Thomas Nagel, *The View from Nowhere,* Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 111 [trad. esp.: *Una visión de ningún lugar,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996].

2 Algunos hoy célebres experimentos concebidos por el psicólogo experimental Benjamin Libet ilustran al menos esta hipótesis, aunque difícilmente demuestren que es verdadera. Se pide a un sujeto experimental que levante espontáneamente la mano que prefiera: los escaneos indican que la actividad cerebral que culmina en el levantamiento de una mano comienza una fracción de segundo antes de que se inicie otra que constituye la conciencia de cuál de las manos ha de levantar el sujeto. Libet llega a la conclusión de que la decisión de este de levantar la mano derecha no es la causa de que la levante, sino únicamente un efecto más de lo que lo llevó a levantarla, sea esto lo que fuere. El investigador tiene la precaución de señalar que sus resultados no excluyen la posibilidad de que el sujeto interrumpa cualquier comportamiento puesto en marcha con anterioridad a la decisión por medio de una nueva decisión: quizá yo inicie un acto de hurto sin saberlo, pero lo cancelo una vez que cobro conciencia de que estoy a punto de robar. Libet cree que esa posibilidad basta para proteger la responsabilidad moral: soy responsable si no intervengo para cancelar unas decisiones que debería haber cancelado. Los epifenomenalistas suponen, sin embargo, que *todas* las decisiones, incluidas las que se toman para cancelar un proceso iniciado de manera inconsciente, son efectos secundarios y no causas. Véanse Patrick Haggard, "Conscious Intention and Motor Control", en *Trends in Cognitive Neuroscience,* vol. 9, núm. 6, junio de 2005, pp. 290-296, y Alfred Mele, *Free Will and Luck,* Oxford, Oxford University Press, 2006, cap. 2: "A Modest Libertarian Proposal".

3 Véanse, por ejemplo, Gary Watson (comp.), *Free Will,* 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2003, y Robert Kane (comp.), *The Oxford Handbook of Free Will,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

4 Thomas Nagel ha insistido a lo largo de su trayectoria en una distinción entre dos fuentes de la verdad acerca de nosotros mismos y nuestro lugar en el mundo: una perspectiva personal subjetiva y otra impersonal y objetiva sobre cuya base tratamos de entendernos como parte del mundo natural. En su opinión, el problema del libre albedrío surge, y es insoluble, porque no podemos evitar considerar verdaderas ciertas ideas inconsistentes cuando pasamos de una perspectiva a otra. En la perspectiva personal no podemos eludir una convicción de libertad que desaparece en la objetiva: "El punto de vista objetivo parece suprimir esa autonomía porque solo admite un tipo de explicación —la explicación causal— para cualquier suceso y equipara su ausencia a la ausencia de toda explicación. […] La idea básica que considera compatible es que la explicación de un suceso debe mostrar que este, o una gama de posibilidades dentro de la cual está incluido, era necesario en virtud de condiciones y acontecimientos previos" (Thomas Nagel, *The View…, op. cit.,* p. 115).

Por razones expuestas en este capítulo, creo que la perspectiva impersonal que Nagel tiene en mente no es apropiada

para considerar cuestiones éticas y morales sobre la responsabilidad (en cuanto se diferencian de las cuestiones científicas o metafísicas sobre la libertad), a menos que algún principio moral o ético como el del "control causal", que examino y rechazo más adelante en este mismo capítulo, la torne pertinente. Estoy de acuerdo, desde luego, en que la perspectiva es obligatoria en ciertos problemas: cuando consideramos la naturaleza del mundo externo tal como es al margen del modo en que la percibe cualquier criatura. Sin embargo, Nagel propone una razón general para juzgar que la perspectiva impersonal siempre es pertinente cuando se trata de una cuestión referida a nosotros mismos, incluida la de la responsabilidad. La adopción de esa perspectiva, dice, "refleja nuestra disposición a vernos y nuestra necesidad de *aceptarnos* desde afuera. Sin esa aceptación, estaríamos en un aspecto significativo alienados de nuestra vida" (*ibid.*, p. 198). A mi parecer, de este modo la cuestión se plantea en el orden equivocado. El hecho de que nos alienemos o no de nuestra propia vida cuando suponemos que nuestra responsabilidad por una acción cualquiera no gira en torno de ninguna explicación causal de esta última depende de si esta es una concepción plausible del fundamento de la responsabilidad.

En un estudio igualmente influyente, Peter Strawson negó que el punto de vista objetivo fuera apropiado para considerar problemas de responsabilidad de juicio (véase Peter Strawson, "Freedom and Resentment", en *Freedom and Resentment, and Other Essays,* Londres, Methuen, 1974 [trad. esp.: "Libertad y resentimiento", en *Libertad y resentimiento y otros ensayos,* Barcelona, Paidós e I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995]). Strawson sostenía que las atribuciones de responsabilidad tienen un lugar central en una red de emociones y reacciones humanas de recriminación, resentimiento y culpa que no podríamos abandonar sin dejar de ser el tipo de criaturas que somos. En un pasaje que Nagel menciona en su propio análisis, Strawson afirma: "Dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos humanos de la cual he estado hablando, hay ilimitada cabida para las modificaciones, reorientaciones, críticas y justificaciones. Pero las cuestiones relacionadas con la justificación son internas a ella. La existencia misma del marco general de actitudes es algo que nos es dado con el hecho de la sociedad humana. En conjunto, no requiere ni permite una 'justificación racional' externa" (*ibid.*, p. 23).

Según el modo de ver de Strawson, el problema de la responsabilidad surge dentro de un relato de motivos y reacciones, y a su entender no tenemos razones para someter a prueba ese sistema preguntándonos si sus supuestos se verifican a través de explicaciones causales situadas en el mundo natural. Nagel cree que esto es un error "porque no hay manera de impedir el deslizamiento de la crítica *interna* a la crítica *externa* una vez que somos capaces de adoptar un punto de vista externo. El problema del libre albedrío […] surge porque hay una continuidad entre la conocida crítica 'interna' de las actitudes reactivas sobre la base de hechos específicos, y las críticas filosóficas fundadas en supuestos hechos generales" (Thomas Nagel, *The View…*, *op. cit.*, p. 125). Nagel plantea aquí un argumento importante y, creo, popular en favor del principio del control causal que examino más adelante, y para asumir la perspectiva impersonal requerida por ese principio. Nuestros juicios corrientes hacen excepciones al principio general de que somos responsables de lo que hacemos; en opinión de Nagel, estas excepciones solo pueden justificarse si se supone algo parecido a ese principio. Este popular argumento me parece incorrecto, sin embargo. En el texto sostengo que, al contrario, el principio del control causal es inadecuado para justificar las excepciones en que piensa Nagel, y que estas, de hecho, solo pueden justificarse por medio de un principio diferente que no haga de la responsabilidad un problema causal impersonal. De modo que, en mi opinión, el argumento de Nagel para rechazar la perspectiva interna de Strawson habla en realidad a favor de este último. Debo agregar, con todo, que el argumento de Strawson —a saber, que no nos es posible de ningún modo desistir de nuestro sentido de responsabilidad de juicio— me parece una base inadecuada para afirmar que nuestros juicios corrientes de responsabilidad son filosóficamente respetables. Necesitamos una defensa de nuestros juicios corrientes, no solo una confesión de nuestra incapacidad de dudar de ellos. Necesitamos mostrar que no tenemos motivos para ponerlos en duda. Ese es uno de los objetivos de este capítulo.

5 Thomas Nagel, *The View…*, *op. cit.*, pp. 114 y 115.

6 Véase Galen Strawson, "The Impossibility of Mental Responsibility", en *Philosophical Studies,* 75, 1994, pp. 5-24.

7 Es cierto, por lo común separamos la culpabilidad de la incorrección: creemos que quien asesina hace algo incorrecto aunque esté demente en el momento de hacerlo y, por lo tanto, no deba culpárselo. Los incompatibilistas suponen que esa distinción seguiría siendo válida si el determinismo fuera verdadero: si bien se deduciría entonces que nadie ha sido nunca culpable, no se deduciría que jamás hubo nada que fuera incorrecto hacer. Pero esto solo depende de la causa por la que pensamos que ciertos actos son incorrectos. Según cualquier teoría plausible, los conceptos de responsabilidad aparecen de manera tan extendida en la identificación de los actos incorrectos como en la atribución de culpabilidad por ellos. Sí, algunos filósofos, incluidos algunos utilitaristas, creen que un acto es incorrecto si tiene malas consecuencias, sea cual fuere el estado mental del agente. Quien hace donaciones a la beneficencia actúa incorrectamente si, aunque no lo sepa ni pueda

saberlo, de haber gastado en su propio placer hubiera mejorado la felicidad general. Esto no es plausible. Una persona hace un mal cuando daña a otra con deliberación o negligencia, sin justificación, pero no cuando sus actos causan el mismo sufrimiento de manera completamente no intencional e imprevisible. En ese caso, la persona no solo no debe ser culpada, sino que tampoco ha hecho nada incorrecto. Esta discriminación está incorporada a la definición de las distintas reglas morales: no podemos asesinar, robar, desfalcar, mentir o traicionar inadvertidamente a nuestros amigos. Usted no rompe su promesa de ayudarme en la necesidad si no hay manera de que sepa que me encuentro en esa situación. Supuestos sobre la responsabilidad de juicio justifican estas discriminaciones: el conocimiento o la negligencia cuentan para la incorrección porque cuentan para la responsabilidad. No sería un error, por tanto, decir que un idiota, que es incapaz de entender que las armas matan, no actúa incorrectamente cuando hace un disparo. De ordinario planteamos de otro modo la cuestión: decimos que actúa incorrectamente aunque tiene una excusa. Lo cual hace más fácil explicar por qué es peligroso y debe refrenárselo. Tampoco hay riesgos para la claridad de la prohibición societal del asesinato. Cualquier intento de limitar esa prohibición con juicios matizados de responsabilidad podría erosionar su valor. Pero esa manera diferente de describir su comportamiento solo está a nuestro alcance porque el idiota actúa en circunstancias en que las personas normales serían responsables de asesinato. Un idiota no haría algo incorrecto al disparar un arma de utilería en una obra, si ni siquiera una persona normal tiene motivos para pensar que el arma está cargada. Nuestra identificación de lo correcto y lo incorrecto es, en consecuencia, parasitaria de los juicios de responsabilidad y culpabilidad. Si llegáramos realmente a pensar que no hay diferencia entre la responsabilidad de alguien que carga en secreto el arma de utilería y la persona que la dispara sin saberlo, no tendríamos razones para pensar que el primero de estos actos es moralmente incorrecto y el segundo no.

¿Qué pasa con el carácter? Tener mal carácter es distinto de representar una amenaza; una persona con varicela representa una amenaza, pero no tiene necesariamente mal carácter. En las concepciones que considero plausibles, la distinción, una vez más, negocia con conceptos de responsabilidad. Una persona tiene mal carácter si es propensa a actuar mal: a hacer lo que es incorrecto hacer. Si nada de lo que se puede hacer es incorrecto, la conclusión es que nadie tiene mal carácter. Algunas personas —tanto las propensas a matar como las que tienen varicela— son peligrosas porque son probables causantes de daño. Pero eso es lo máximo que podemos decir. ¿Qué pasa con la responsabilidad indemnizatoria? Si no debe culpárseme por un acto que causó un perjuicio a otra persona, y no hice nada incorrecto al actuar de esa manera, ¿por qué, entonces, habría de cargar con el costo?

¿Qué pasa con la prudencia? Yo me consideraría imprudente si saliera a navegar en mi embarcación cuando hay pronóstico de tormenta y me cayera encima un rayo, pero no si este me afectara a raíz de una tormenta completamente inesperada e imprevisible. Sin embargo, si el determinismo suprime todas las razones para autoculparse en el primer caso, porque estaba predeterminado que yo actuara de ese modo, ¿qué motivos quedan para que me juzgue imprudente? Solo puedo estimar que tengo una razón para actuar de una forma y no de otra cuando considero que esa presunta razón afecta el modo en que debería comportarme. Si el determinismo significa que no hay manera como deba comportarme, porque la naturaleza o el destino ya han determinado cómo lo haré, el poder aniquilador de aquel es universal en todo el ámbito de las razones. Si el determinismo excluye la posibilidad de tener algún tipo específico de razones —razones para autocriticarme si actúo de una manera y no de otra—, se deduce que también excluye la idea misma de tener razones para actuar de una manera y no de otra. Los huracanes no son culpables cuando matan. Tampoco violan normas morales ni exhiben un carácter moralmente malo. No son, igualmente, imprudentes cuando cambian de dirección con el aire frío y se disipan. Si el determinismo es verdadero y significa que no tenemos responsabilidad de juicio, entonces somos todos —los huracanes y las personas— nada más que pequeñas turbulencias en el mar de la naturaleza.

¿Podríamos al menos salvar los juicios acerca de buenos y malos estados de cosas? ¿No podemos decir que es bueno que la gente esté más feliz, aun cuando nadie tenga responsabilidad de juicio por generar ese estado de cosas? Dependerá, una vez más, de nuestra teoría sobre por qué los estados de cosas son buenos o malos. Es bueno que se construyan grandes catedrales y que la gente, a sus ojos o a los de otros, consolide una vida de placer y logros. Sin embargo, si se pudiera hacer que los robots fueran felices, yo no vería valor alguno en su felicidad, pero sí, y mucho, en la ciencia que se les ha aportado. Si la gente carece de responsabilidad de juicio, tal vez no haya más valor en su felicidad que en la felicidad robótica.

[8] El gran abogado defensor Clarence Darrow era un incompatibilista pesimista que, en consecuencia, consideraba incorrecto el castigo. Dijo lo siguiente al juez que juzgaba a Richard Loeb y Nathan Leopold (h.), dos admiradores de Nietzsche, por el estremecedor asesinato del adolescente Bobby Young: “La naturaleza es fuerte, y es despiadada. Trabaja a su propia y misteriosa manera, y nosotros somos sus víctimas. No nos queda mucho que hacer con ella. La naturaleza toma en sus manos la tarea, y nosotros cumplimos nuestro papel. En palabras del viejo Omar Jayyam, solo somos ‘Piezas impotentes en el juego que Él juega / En su tablero de noches y días, / Por aquí y allá nos mueve, nos da jaque, nos da mate, / Y volvemos uno por uno a yacer en la caja’. ¿Qué tenía que ver este muchacho con ello? No era su propio padre; no era su propia

madre; no era sus propios abuelos. Todo eso le fue dado. No se rodeó por sí mismo de gobernantas y riquezas. No se hizo a sí mismo. Y pese a ello, se lo fuerza a pagar". Véase Douglas O. Linder, "Who is Clarence Darrow?", 1997, disponible en línea: <www.law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/DARESY.htm.

9 David Dolinko sugirió este ejemplo.

10 Robert Kane, que ha escrito sobre el libre albedrío durante muchos años y compilado varias colecciones de artículos sobre el problema, dice coincidir en el 90% con mis opiniones acerca del tema, y rechazar, como yo, el principio causal; véase Robert Kane, "Responsibility and Free Will in Dworkin's *Justice for Hedgehogs"*, en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 611. A su entender, yo paso por alto la concepción de Aristóteles de que, aun cuando muchas veces las personas no tienen el control —al estar borrachas, por ejemplo—, son responsables de lo que hacen en ese momento porque lo tenían antes, cuando decidieron beber en exceso. Pero, prosigue Kane, si el determinismo es verdadero, la gente nunca ha tenido el control, de manera que el fundamento de Aristóteles para hacer hincapié en su responsabilidad no es válido. Sin embargo, esa conclusión solo se deduce del determinismo si aceptamos el principio causal que Kane dice rechazar. El contraste muestra, creo, el supuesto casi intuitivo de muchos de los mejores autores que escriben sobre el tema, a saber, que algo semejante al principio del control causal es correcto, y que quienes lo rechazan, como Hume, cometen un error elemental.

11 Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1973 [trad. esp.: *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid, A. Machado Libros, 2011].

12 Véanse William Francis Ross Hardie, "Aristotle and the Freewill Problem", en *Philosophy*, vol. 43, núm. 165, julio de 1968, pp. 274-278; Thomas Hobbes, *Leviathan. Authoritative Text, Backgrounds, Interpretations*, ed. de R. E. Flatman y D. Johnston, Nueva York, W. W. Norton, 1997, p. 108 [trad. esp.: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992]; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. de P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 73 [trad. esp.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004], y Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

13 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, *op. cit.*, p. 73.

14 Roderick Chisholm, "Human Freedom and the Self", en Gary Watson (comp.), *Free Will*, *op. cit.*, y Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

15 "Pido al incompatibilista que explique con más exactitud qué tipo de libertad cree que debe tener una elección moralmente significante, y de qué manera las elecciones que fueran libres en este sentido podrían tener una facultad especial de autorización. Por mi parte no veo cómo pueden darse respuestas satisfactorias a estas preguntas." Véase Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions*, *op. cit.*, p. 206. Véanse asimismo sus comentarios a una versión anterior de este capítulo: Thomas M. Scanlon, "Varieties of Responsibility", en *BU*, p. 603.

16 Véase por ejemplo John Jamieson Carswell Smart, "Free Will, Praise and Blame", en *Mind*, vol. 70, núm. 278, 1961, pp. 291-306. Véase también Thomas Nagel, *The View…*, *op. cit.*, y "Moral Luck" [1979], reeditado en *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [trad. esp.: "La fortuna moral", en *Ensayos sobre la vida humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

17 Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism* (conferencia de 1945), New Haven, Yale University Press, 2007 [trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1977].

18 Tal vez no sea técnicamente culpable de una tentativa en términos jurídicos porque, suponiendo que el epifenomenalismo sea verdadero, no consumó nada más allá de un estado mental. Pero ética y moralmente está en la misma posición que el asesino frustrado.

19 Véase Galen Strawson, "The Impossibility of Mental Responsibility", *op. cit.*, p. 13.

20 Susan Wolf sostiene, en efecto, que la madre Teresa es libre y responsable porque hace lo que es correcto por las buenas razones, pero Stalin no es libre ni responsable porque no lo hace (véase Susan Wolf, "Self-Interest and Interest in Selves", en *Ethics*, vol. 96, núm. 4, julio de 1986, pp. 704-720, y *Freedom within Reason*, Nueva York, Oxford University Press,

1990). Su distinción no me convence, pero de todos modos su argumentación no se basa en nada parecido al principio del control causal.

21 Peter Strawson, *Freedom and Resentment…, op. cit.*

22 Supongamos sin embargo que el gurú, en vez de predecir y luego reproducir la pintura, realmente la hiciera. Con el fin de conseguir que el brazo del artista se moviera conforme a sus dictados, ha transmitido señales de radio para manipular su cerebelo. En ese caso, claro está, no otorgaríamos reconocimiento al artista. Supongamos ahora que las señales radiales también indujeron a este último a pensar que las miles de decisiones que tomaba le eran propias. Mientras pintaba, creía estar haciendo su propia pintura, no la de otra persona. Pero estaba equivocado. El hecho de tomar decisiones artísticas por nuestra cuenta implica poner sobre el tapete nuestra percepción de los diversos valores estéticos en juego y nuestra aptitud para exhibirlos en una obra concreta. Por eso el principio del control basado en la capacidad hace que la capacidad secundaria —reguladora— sea, en algún nivel, esencial para la responsabilidad. Y por eso el hecho de que otra persona pinte por nuestro intermedio es diferente de que pintemos por nuestra propia cuenta, aun cuando nuestros valores y aptitudes estéticas estuvieran predestinados a tomar exactamente la misma forma que toman. Nuestro artista, suponemos ahora, ha sufrido un lavado de cerebro para inducirlo a pensar que es su propio genio artístico el que ahora se despliega en la tela que tiene frente a sí. Yo imaginé que un paciente hipnotizado podría estar en esa situación. Pero cuando el artista se entere de que la tela plasma en realidad las aptitudes artísticas de otra persona, y las suyas, en todo caso, solo por accidente, dejará de lado el orgullo —o la vergüenza— que sienta por lo que ha hecho. Podemos apretar esta tuerca con más vueltas de la fantasía. Imaginamos que el gurú no transmitió por radio distintos movimientos de la mano al cerebro del artista, sino que le implantó los gustos más generales —un sentido de las posibilidades artísticas del expresionismo abstracto, quizá— a los que él responde. O —un caso aún más difícil— que el gurú implantó la intuición más concreta de que este género podría explotarse de manera brillante si se balanceaban latas de pintura goteantes sobre una tela extendida. De este modo podemos fabricar casos difíciles para cualquier juicio sobre la responsabilidad del artista. Sin embargo, estos casos producidos por la fantasía son difíciles porque imaginamos no a una sino a dos personas que toman decisiones, y los hechos no permiten ver con claridad de quién debe entenderse que son los valores y aptitudes exhibidos por cualquier decisión en particular. Esa complicación está ausente cuando es la naturaleza y no un gurú ártico la que ha dado forma a las aptitudes, el gusto y el juicio de un artista.

23 Es evidente que nuestra vida cambiaría en una medida que ni siquiera podemos tener la esperanza de imaginar si descubriéramos técnicas como la del gurú que nos permitieran predecir el comportamiento de todos los demás, incluso con una minúscula fracción de su exactitud. No hay dudas de que no nos podemos imaginar prediciendo nuestro comportamiento de esa manera, lo cual significa que no podríamos predecir por completo el comportamiento de aquellos cuya vida afectamos. Pero la dificultad de imaginar un mundo semejante no pone en entredicho el supuesto de que la responsabilidad de juicio sobreviviría.

24 Bernard Williams, *Shame and Necessity, op. cit.*, p. 55.

25 *Ibid.*, pp. 72 y 73.

26 Debemos distinguir la oportunidad de la capacidad en los casos en que la cosmovisión errónea de una persona lleva a malos resultados. Una persona que es normalmente apta para formarse creencias sobre el mundo no se da cuenta de que la sustancia blanca dentro del bol de azúcar es arsénico. Tiene responsabilidad de juicio por poner una cucharada en el café de su invitado: es adecuado someter su acto a los estándares de la conducta apropiada. Que esté en falta dependerá de si su error fue razonable en las circunstancias del caso, lo cual dependerá a su vez de si la persona en cuestión tuvo una oportunidad razonable de descubrir la verdad y fue negligente al no aprovecharla. El caso del idiota es diferente; sería incorrecto abordar de esa manera la cuestión de su responsabilidad. Deberíamos decir en cambio que no tiene responsabilidad de juicio por sus actos: es un error considerar que su comportamiento está sujeto a la evaluación ética o moral. Agradezco a un lector de la Harvard University Press por sugerir que distinga la clase de casos del error corriente.

27 Véanse las citas de Elbert Hubbard y Edna St. Vincent Millay en ThinkExist.com.

28 Anita Allen cree, correctamente, que los exámenes de la enfermedad mental en este capítulo y otros lugares son demasiado simples (véase Anita Allen, “Mental Disorders and the ‘System of Judgmental Responsibility’”, en *BU*, p. 621). En su opinión, todavía no se ha escrito una descripción filosófica competente de estas patologías. Mi intención no era proponerla, sino únicamente caracterizar la enfermedad mental con el detalle suficiente para rebatir el supuesto de que

nuestras actitudes con respecto a la responsabilidad de juicio de quienes la padecen muestran que aceptamos el principio del control causal.

29 Véase Hugo Adam Bedau, "Rough Justice: the Limits of Novel Defenses", en *Report* (The Hastings Center), vol. 8, núm. 6, diciembre de 1978, pp. 8-11.

30 American Law Institut, "Model Penal Code" (propuesta de borrador oficial), Filadelfia, Executive Office, American Law Institute, 1962.

31 No necesariamente. Seana Shiffrin ha señalado, en un debate, que la intimidación puede en ocasiones destruir esas capacidades por obra de un miedo intenso.

32 Compárese mi discusión de la justicia como un parámetro de la vida buena en Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 6: "Equality and the Good Life" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad,* Barcelona, Paidós, 2003].

XI. De la dignidad a la moral

1 Defiendo esta perspectiva en Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom,* Nueva York, Knopf, 1993 [trad. esp.: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual,* Barcelona, Ariel, 1994], donde defiendo este punto de vista.

2 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 6: "Equality and the Good Life" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad,* Barcelona, Paidós, 2003]. Examino los parámetros éticos en el capítulo IX.

3 Richard M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 130.

4 Véase Tamsin Shaw, *Nietzsche's Political Skepticism,* Princeton, Princeton University Press, 2007, en especial el cap. 5: "Nietzsche as a Moral Realist". Shaw señala que a menudo se toma a Nietzsche como un "antirrealista" que niega la existencia de valores objetivos y universales. La autora rechaza esta lectura y sostiene que Nietzsche es escéptico en cuanto a la legitimidad de cualquier estado político coactivo, no porque dude del carácter objetivo del valor sino porque duda de que los aspirantes a líderes políticos tengan la aptitud de descubrir el valor objetivo. Véase también Simon May, *Nietzsche's Ethics and His War on "Morality",* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1999.

5 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* trad. de W. Kaufmann, en *On the Genealogy of Morals Ecce Homo,* Nueva York, Vintage Books, 1967, segunda parte, § 9 [trad. esp.: *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1971, p. 51].

6 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, en *The Portable Nietzsche,* trad. de W. Kaufmann, Nueva York, Viking, 1954 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie,* Madrid, Alianza, 1972].

7 *Ibid.*, primera parte, § 15.

8 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* trad. de W. Kaufmann, Nueva York, Vintage Books, 1966, § 228 [trad. esp.: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro,* Madrid, Alianza, 2000].

9 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power,* trad. de W. Kaufmann y R. J. Hollingdale, Nueva York, Vintage Books, 1967, § 944 [trad. esp.: *La voluntad de dominio. La transmutación de todos los valores,* Buenos Aires, Aguilar, 1951].

10 Friedrich Nietzsche, *The Antichrist*, en *The Portable Nietzsche, op. cit.*, § 11 [trad. esp.: *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo,* Madrid, Alianza, 1997].

11 Véase Thomas Hurka, *Perfectionism,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1993, p. 75.

12 Simon May, *Nietzsche's Ethics…, op. cit.*, pp. 13 y 12, respectivamente.

13 Aristóteles, *Ética nicomáquea,* 572 y 573.

[14] Bernard Williams ilustra los dilemas psicológicos con un ejemplo que, por admisión propia, es extravagante: en un país gobernado por una dictadura, a un turista le dicen que matarán a diez prisioneros inocentes a menos que él mismo mate a uno de ellos. Véase Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism", en John Jamieson Carswell Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism For and Against,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 76 y 98 [trad. esp.: "Una crítica del utilitarismo", en *Utilitarismo: pro y contra,* Madrid, Tecnos, 1992].

[15] Véase Peter Singer, *The Life You Can Save. Acting Now to End World Poverty,* Nueva York, Random House, 2010 [trad. esp.: *Salvar una vida. Cómo terminar con la pobreza,* Buenos Aires, Katz y Capital Intelectual, 2012]. Véase también Thomas Nagel, "What Peter Singer Wants of You", en *New York Review of Books,* 25 de marzo de 2010.

[16] Esta distinción marca gran parte de su obra. Véase en el capítulo X el examen de sus puntos de vista sobre el libre albedrío y la responsabilidad de juicio. En el examen que abordo aquí, pienso particularmente en Thomas Nagel, *Equality and Partiality,* Nueva York, Oxford University Press, 1991, por ejemplo, p. 14 [trad. esp.: *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política,* Barcelona, Paidós, 1996].

[17] *Ibid.*, p. 31.

[18] Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other,* Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?,* Barcelona, Paidós, 2003].

[19] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* trad. de H. J. Paton, Nueva York, Harper and Row, 1964, p. 58 [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Barcelona, Ariel, 1996].

[20] *Ibid.*, p. 35.

[21] Se encontrará una ilustración reciente en Robert N. Johnson, "Value and Autonomy in Kantian Ethics", en Russ Shafer-Landau (comp.), *Oxford Studies in Metaethics,* vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[22] Véanse los muchos análisis sobre las ambiciones de Kant en John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, p. 148 [trad. esp.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* Barcelona, Paidós, 2001].

[23] John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Collected Papers,* ed. de Samuel Freeman, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, p. 346 [trad. esp.: "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia,* Madrid, Tecnos, 1986].

[24] *Ibid.*, p. 315.

[25] *Ibid.*, p. 312.

[26] Véase el análisis del constructivismo de Rawls en el capítulo III.

[27] Ronald Dworkin, *Justice in Robes,* Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2006, cap. 9: "Rawls and the Law" [trad. esp.: *La justicia con toga,* Madrid, Marcial Pons, 2007].

[28] Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other, op. cit.*

[29] Colin McGinn, "Reasons and Unreasons", en *The New Republic,* vol. 220, núm. 21, 24 de mayo de 1999, pp. 34-38.

XII. LA AYUDA

[1] Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 1: "Equality of Welfare" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad,* Barcelona, Paidós, 2003].

[2] En su reciente libro *Moral Dimensions,* Thomas Scanlon explora los diferentes aspectos en que las intenciones de un agente podrían o no afectar la permisibilidad de lo que hace. El argumento de este capítulo es, creo, un ejemplo de su sugerencia de que el "significado" de un acto puede hacer que sea permisible o no permisible. "Si una persona actúa sin

consideración alguna por los intereses de otra, este hecho tiene un significado determinado —indica algo significativo con respecto a su actitud para con esa persona y la relación entre ambas—, sea o no su intención transmitirlo". La cuestión no tiene que ver con la significación que algún otro encuentra en el acto, sino con la significación que la persona misma "tiene motivos para atribuirle, dados los motivos por los cuales se llevó a cabo" (*Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge [MA], Belknap Press of Harvard University Press, 2008, pp. 53 y 54).

3 Thomas M. Scanlon, "Preference and Urgency", en *Journal of Philosophy*, vol. 72, núm. 19, 6 de noviembre de 1975, pp. 665-669.

4 Véase el análisis de los "gustos caros" en Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, cap. 2: "Equality of Resources".

5 Críticas planteadas en la conferencia de la *Boston University Law Review* (mencionada en el prólogo) me ayudaron a corregir una impresión que había dejado mi versión anterior: que en un ejemplo dado por mí el umbral elevado establecido para el rescate pretendía ser tanto necesario como suficiente en lo referido al deber de encararlo. Véase Kenneth W. Simons, "Dworkin's Two Principles of Dignity: An Unsatisfactory Nonconsequentialist Account of Interpersonal Moral Duties", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 715.

6 Las críticas en la conferencia de la *Boston University Law Review* también me hicieron comprender la importancia de este aspecto del problema. Véanse Kwame Anthony Appiah, "Dignity and Global Duty", en *BU*, p. 661, y Frances Myrna Kamm, "What Ethical Responsibility Cannot Justify: A Discussion of Ronald Dworkin's *Justice for Hedgehogs"*, en *BU*, p. 691. Jeremy Waldron y Liam Murphy plantearon problemas similares en discusiones del borrador en el coloquio de la Universidad de Nueva York sobre filosofía jurídica, moral y política.

7 En Richard W. Miller, "Beneficence, Duty and Distance", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 32, núm. 4, 2004, pp. 357-383, se encontrará un argumento en el sentido de que el igual respeto exige que tomemos en cuenta la dimensión de confrontación en los casos de rescate.

8 Janos Kis hizo esta sugerencia en un documento presentado en el simposio del Holberg Prize celebrado en la Universidad de Nueva York en 2008.

9 Kenneth Simons cita evidencias empíricas de la diferencia que marca la confrontación. Véase Kenneth W. Simons, "Dworkin's Two Principles…", *op. cit.*

10 Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, caps. 8 y 9: "Justice and the High Cost of Health" y "Justice, Insurance, and Luck", respectivamente.

11 Véase Peter Singer, *The Life You Can Save. Acting Now to End World Poverty*, Nueva York, Random House, 2010 [trad. esp.: *Salvar una vida. Cómo terminar con la pobreza*, Buenos Aires, Katz y Capital Intelectual, 2012]

12 Se encontrará un sorteo en el que cada persona tiene una posibilidad sobre tres en John Broome, "Selecting People Randomly", en *Ethics*, vol. 95, núm. 1, octubre de 1984, pp. 38-55. En cuanto a un sorteo con una posibilidad sobre dos, véase John Taurek, "Should the Numbers Count?", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, núm. 4, verano de 1977, pp. 293-316.

13 En lo que es sin duda una de las observaciones filosóficas más citadas del siglo pasado, Bernard Williams dijo que si usted piensa si está justificado salvar a su esposa y no a varios extraños, usted tiene "un pensamiento de más". Véase Bernard Williams, "Persons, Character and Morality", en Amélie Oksenberg Rorty (comp.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976; reed. en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 1-19 [trad. esp.: "Personas, carácter y moral", en *La fortuna moral. Ensayos filosóficos, 1973-1980*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 13-34].

14 El papel de los ejemplos raros en la argumentación filosófica se examina en Frances Myrna Kamm, "What Ethical Responsibility…", *op. cit.*. Creo que la autora malinterpreta mis puntos de vista sobre este asunto. Véase Ronald Dworkin, "Response", en *BU*, p. 1073.

XIII. EL DAÑO

[1] A decir verdad, la responsabilidad de función nos exige más que ese mínimo. También tenemos que tener un control sustancial sobre lo que nuestro cuerpo hace: dónde podemos llevarlo y para qué podemos usarlo. Esa responsabilidad de control adicional debe ser, empero, limitada, para proteger el mismo tipo de responsabilidad que tienen otros sobre su vida: usted no debe tener una responsabilidad de control que incluya dañarme a mí o dañar mis propiedades, por ejemplo. De modo que el derecho penal y el derecho de daños de cualquier comunidad moralmente sensible exigirán juicios finos. Pero no es preciso que el nivel más básico de la responsabilidad de control, el referido a lo que le pasa a nuestro cuerpo, tenga limitaciones, por lo que se lo ha tratado como una condición necesaria de la dignidad.

[2] Véase Ronald Dworkin *et al.*, "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief", en *New York Review of Books*, 27 de marzo de 1997, pp. 41-47.

[3] *Washington v. Glucksberg*, 521 U. S. 702, 1997.

[4] *The T. J. Hooper*, 60 F.2d 737, 2d Cir. 1932.

[5] Una versión anterior de esta oración sugería erróneamente que el estándar de cuidado debido requerido está en relación con las ambiciones del agente y no con sus oportunidades y recursos. Un estándar tan relativo tendría consecuencias ridículas. Yo quería decir, y revisé el párrafo para aclararlo, lo que dije en *Law's Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1986, pp. 301 y ss. [trad. esp.: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Barcelona, Gedisa, 1992]. Agradezco a John Goldberg y Kenneth W. Simons por haberme llamado la atención sobre este punto. Véanse John Goldberg, "Liberal Responsibility: A Comment on *Justice for Hedgehogs"*, en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 677, y Kenneth W. Simons, "Dworkin's Two Principles of Dignity: An Unsatisfactory Nonconsequentialist Account of Interpersonal Moral Duties", en *BU*, p. 715.

[6] Se encontrará una esclarecedora elaboración en Mark Geistner, "The Field of Torts in Law's Empire", conferencia inaugural del Sheila Lubetsky Birnbaum Professorship of Civil Litigation, sitio web de noticias de la Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York: <www.law.nyu.edu/news/ GEISTFELD_BIRNBAUM_LECTURE.

[7] Esta es una presentación simplificada de un conjunto muy complejo de teorías. Frances Kamm ofrece todo lo que podríamos desear en materia de complejidad. Véase, por ejemplo, Frances Myrna Kamm, "The Doctrine of Triple Effect and Why a Rational Agent Need not Intend the Means to His End", en *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2006, pp. 91-129.

[8] Judith Jarvis Thompson, "The Trolley Problem", en *Yale Law Journal*, vol. 94, núm. 6, mayo de 1985, pp. 1395-1415, y Frances Myrna Kamm, "The Trolley Problem", en *Morality, Mortality*, vol. 2: *Rights, Duties, and Status*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, pp. 143-172.

[9] John Harris, "The Survival Lottery", en *Philosophy*, vol. 50, núm. 191, enero de 1975, pp. 81-87.

[10] Véase el examen del principio y la consecuencia en el capítulo IX.

[11] Scanlon aboga por una distinción entre la cuestión deliberativa de lo que debería hacer un agente y la cuestión crítica de si este último reflexionó de la manera correcta sobre la cuestión deliberativa. Véase Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2008, cap. 1: "The Illusory Appeal of Double Effect". Que un líder militar aspire a matar no combatientes enemigos en una incursión de bombarderos o solo sepa que esa incursión va a matarlos es relevante para la cuestión crítica, cree Scanlon, pero no para la cuestión deliberativa de la permisibilidad, a menos que la diferencia afecte la cantidad de no combatientes efectivamente muertos. Pero si el bombardeo apresurara el final de la guerra y salvara con ello a muchos miles de civiles más en ambos bandos, ¿por qué se justifica solo cuando también tiene un beneficio militar inmediato? Scanlon expone un principio para distinguir los casos (*ibid.*, p. 28), pero este solo parece volver a enunciar esa exigencia y no explicarla. Trato de proporcionar una justificación en el texto. Esa justificación no se apoya en el motivo al modo que Scanlon juzga objetable. No pide a un comandante general que señale lo máximo que espera conseguir con su incursión. Pregunta si su decisión puede justificarse sin suponer que ese es el mejor uso de la vida de los civiles que él matará. En algunos tipos muy diferentes de casos, empero, el motivo sí parece relevante tanto en lo concerniente a la permisibilidad como a la crítica. Sería permisible que un

propietario negara un apartamento a un pianista negro solo si y porque objeta no su raza, sino el hecho de que practica durante toda la noche.

12 *Rochin v. California*, 342 U. S. 165, 1952.

13 Se encontrará un análisis de este importante problema ético en Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Nueva York, Knopf, 1993 [trad. esp.: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994].

14 Judith Jarvis Thompson, "The Trolley Problem", *op. cit.*

15 La distinción entre mala suerte y usurpación también es relevante en otros contextos. Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 13: "Playing God: Genes, Clones and Luck" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003].

XIV. LAS OBLIGACIONES

1 El análisis clásico es de Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. And Other Legal Essays*, ed. de W. W. Cooke, New Haven, Yale University Press, 1919 [trad. esp.: *Conceptos jurídicos fundamentales*, México, Fontamara, 1992].

2 Véase David K. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.

3 John Rawls sugiere que el deber de justicia, que nos exige respaldar las instituciones justas y cumplir lo establecido por ellas, es un deber natural. Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, pp. 115 y 334 [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

4 *Ibid.*, pp. 342 y 343. Rawls se refiere a H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", en *The Philosophical Review*, vol. 64, núm. 2, abril de 1955, pp. 185 y 186 [trad. esp.: "¿Hay derechos naturales?", en *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires, Depalma, 1962].

5 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, pp. 93-95 [trad. esp.: *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1988].

6 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1960, 3.2.5-14/15-524 [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, 3 vols., Barcelona, Orbis, 1981].

7 G. E. M. Anscombe, "Rules, Rights, and Promises", en *Ethics, Religion, and Politics. Collected Philosophical Papers*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1981, pp. 97-103.

8 Scanlon sugiere que la mejor forma de entender una promesa es verla como una forma convencional de reconocer que los requisitos de su principio F se satisfacen en las circunstancias del caso. Creo que así se subestiman la función y la importancia de la institución. Las diversas cláusulas del principio F pueden tener distinto grado de cumplimiento y, en consecuencia, tal vez quepa discutir si sus condiciones se satisfacen en la medida suficiente para comprometer la responsabilidad moral en cualquier caso específico. Esto es especialmente válido en relación con el requisito de que A "lleve" a B a formarse ciertas creencias. Si tú me hubieras llamado varias veces para instarme a ir al congreso que he descripto, a fin de que pudiéramos hablar, las seguridades que yo pensaría haber recibido serían más grandes que si hubieses mencionado el asunto de manera más casual, y la diferencia sería entonces pertinente no solo para la cuestión de si has contraído prima facie alguna responsabilidad moral conmigo, sino de la fuerza de esta: si alguna invitación incompatible con la primera y más importante que ella, recibida por ti a posteriori, propone una excusa adecuada para saltarse el congreso. Una promesa cumple su función al declarar que el aliento ofrecido está en el nivel más alto de intensidad y esta es suficiente para poner el listón mucho más bajo para las otras condiciones.

Por otra parte, algunas de las cláusulas del principio F no necesitan cumplirse en ninguna medida para que se cree una obligación. Como sugiero más adelante en esta misma nota, A puede adquirir una obligación aun en el caso de que B no espere realmente que haga lo que dice. Tal vez tampoco sea necesario el cumplimiento de las otras cláusulas; podría discutirse, por ejemplo, si A debe saber que B quiere seguridades: quizá baste con que A tenga la firme voluntad de dárselas

y B lo sepa, aun cuando no tenga un deseo especial de contar con ellas. Deberíamos decir, por lo tanto, que, en ausencia de una promesa explícita o de la negación de una promesa, las situaciones generales contempladas por el principio F son moralmente fluidas. Mucho depende de las circunstancias, y las personas razonables pueden discrepar en muchas de ellas. Por las razones y de la manera descriptas en el texto, una promesa explícita o la negación de una promesa hacen que la situación sea notablemente menos fluida.

Scanlon encuentra la siguiente dificultad en su formulación del principio F. Supongamos que A promete a B ayudarlo a arar su campo mañana. Conforme al primer paso del principio, A solo contrae una obligación si logra convencer a B de que lo ayudará a arar su campo. Sin embargo, no puede convencerlo a menos que B llegue a pensar que A tendrá una razón para arar. En algunas circunstancias, la única razón que B podría razonablemente atribuir a A (después de que aquel haya ayudado a este a arar su campo) es la obligación que A ha contraído —supone B— con su promesa. De modo que el argumento favorable a la obligación no puede ponerse en marcha: su primer paso presupone su conclusión. (Esta es una versión del problema de la circularidad que mencioné en el texto, al comenzar el análisis.) Scanlon tiene la esperanza de resolver el problema mediante el recurso a un nuevo principio que prohíba a A prometer a menos que crea razonablemente que hará lo prometido. B tiene derecho a creer que A respeta también ese principio y, por tanto, a pensar que cumplirá sin apoyarse en ningún supuesto de que ha contraído una obligación. Una vez que B se ha formado esa creencia, quedan satisfechas las condiciones del principio F y A tiene, en efecto, esa obligación. Véase Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard Univertity Press, 2000, p. 308 [trad. esp.: *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003]. Los críticos comentan, sensatamente, que B no debería concluir, sobre la base del hecho de que A, al hacer la promesa, tiene la creencia razonable de que cumplirá, que en un momento ulterior tendrá una razón para hacerlo. Véase, por ejemplo, Niko Kolodny y R. Jay Wallace, "Promises and Practices Revisited", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, núm. 2, 2003, p. 119. El primer paso en el principio F de Scanlon es demasiado fuerte. No es necesario que A convenza a B de que mantendrá su promesa o respetará alguna otra forma de seguridad a fin de contraer una obligación. A tiene una obligación si promete y se cumplen otras condiciones, aunque B estime posible y hasta probable que incumpla lo prometido. Está claro que en ese caso B debe de haber tenido alguna razón para hacer la transacción, pero, si nos esforzamos un poco, podemos imaginar una. Tal vez haya querido tener la oportunidad de mostrar al mundo el mal carácter de A, por ejemplo. O querido ayudarlo generosamente a arar su campo, sin reconocer que no confía en su palabra. O quizá dudara él mismo de que A tuviera una obligación: a lo mejor piensa que A no sabe que su campo, el de B, es mucho más difícil de arar. B podría pensar por esa razón que A no tiene una obligación, pero esperar que este último crea que sí la tiene. Aun así, en todos estos casos A puede llegar a tener la obligación de arar mañana el campo de B, ya espere este que lo are o crea que no está obligado a hacerlo.

9 Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other, op. cit.*, p. 304.

10 Charles Fried, *Contract as Promise. A Theory of Contractual Obligation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1981, cap. 2: "Contract as Promise", p. 9 [trad. esp.: *La obligación contractual. El contrato como promesa*, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile, 1996].

11 Mis colegas Kevin Davis y Liam Murphy han tenido la generosidad de insistirme acerca de este problema.

12 Thomas Scanlon me recordó este argumento práctico en favor de algunas obligaciones de rol.

13 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, pp. 68-73 [trad. esp.: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

14 Richard Fallon plantea preguntas sobre este análisis. Véase Richard H. Fallon (h.), "Is Moral Reasoning Conceptual Interpretation?", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 535.

15 Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, Nueva York, Harper & Row, 1970 [trad. esp.: *En defensa del anarquismo*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 2004].

16 Estoy en deuda con Susanne Sreedhar y Candice Delmas por persuadirme de la importancia de la cuestión de si la legitimidad es una cuestión de grado. Véase Susanne Sreedhar y Candice Delmas, "State Legitimacy and Political Obligation in *Justice for Hedgehogs:* The Radical Potential of Dworkinian Dignity", en *BU*, p. 737. Gran parte de este párrafo es una respuesta a ellas.

XV. Los derechos y los conceptos políticos

[1] James Griffin malinterpreta esta sugerencia. Véase James Griffin, *On Human Rights*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 20, y "Human Rights and the Autonomy of International Law", en Samantha Besson y John Tasioulas (comps.), *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Desde luego, los derechos políticos no solo son válidos contra un gobierno que aspira a mejorar el bien general. El test de la carta de triunfo establece un estándar que la afirmación de un derecho debe cumplir: el interés que ese derecho protege debe ser lo bastante importante para superar incluso una justificación política generalmente apropiada. El test no sugiere que la gente no tenga derechos contra los tiranos cuyos objetivos no son apropiados. Un derecho puede ser visto como una carta de triunfo, por otra parte, aun cuando tal vez no esté por encima del bien general en casos de emergencia: cuando los intereses rivales son graves y urgentes, como podrían serlo cuando están en juego una gran cantidad de vidas o la supervivencia de un Estado. Entonces, podríamos decir, la carta de triunfo es derrotada no por una justificación común y corriente sino por una carta más alta. Véase Ronald Dworkin, "Rights as Trumps", en Jeremy Waldron (comp.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984. Entre los filósofos políticos, por lo demás, se polemiza en torno de si los grupos de individuos tienen derechos políticos: si podemos hablar con propiedad de los derechos de una minoría étnica dentro de una comunidad política más grande, por ejemplo. Véase, entre otros, Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford y Nueva York, Clarendon Press y Oxford University Press, 1989. Mi opinión es que solo los individuos tienen derechos políticos, aunque entre estos se incluye el de no ser discriminados por su pertenencia a algún grupo, y también puede incluirse el derecho a beneficios en común con otros integrantes de su grupo: el derecho, por ejemplo, a que las diligencias legales se hagan en la lengua grupal. Sin embargo, no seguiré adelante con esta cuestión aquí. Mi argumento es igualmente válido para los derechos políticos grupales, si los hay.

[2] La metáfora no es universalmente admirada. Véanse Robin West, "Rights, Harms, and Duties: A Response to *Justice for Hedgehogs"*, en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU)*, p. 819, y mi "Response", en *BU*.

[3] Charles Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 96 y ss. [trad. esp.: *La idea de los derechos humanos*, Madrid, Marcial Pons, 2012].

[4] Véanse, por ejemplo, John Rawls, *The Law of Peoples*, 2ª ed., Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999 [trad. esp.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001]; Joseph Raz, "Human Rights Without Foundation", en Samantha Besson y John Tasioulas (comps.), *The Philosophy of International Law, op. cit.*, pp. 321 y ss., y John Skorupski, "Human Rights", en Samantha Besson y John Tasioulas (comps.), *The Philosophy of International Law, op. cit.*, p. 357.

[5] James Griffin, *On Human Rights, op. cit.*, hace de lo que da en llamar "personeidad" *[personhood]* la piedra de toque de los derechos humanos; dice que el respeto por la personeidad requiere garantías de bienestar, libertad y autonomía, y que estos son, por tanto, derechos humanos (*ibid.*, p. 149). Griffin acepta el desafío descripto en el texto: explicar por qué los derechos humanos difieren de otros derechos políticos. Pero cree posible enfrentar ese desafío con una descripción más elaborada de lo requerido por la personeidad misma: "Según la explicación basada en la personeidad […] el punto crítico se alcanza cuando se satisfacen las condiciones necesarias inmediatas de la agencia normativa […] habrá que hacer un arduo trabajo interpretativo con respecto a la idea de 'condiciones necesarias inmediatas de la agencia normativa' para dotarla de aristas más agudas" (*ibid.*, p. 183). Pero, como ha señalado Joseph Raz, esto no sirve. Por un lado, si las condiciones que Griffin tiene en mente son las necesarias para una autonomía muy limitada, es demasiado fácil cumplirlas. Aun los esclavos toman algunas decisiones. Por otro, si se considera que esas condiciones son las necesarias para disfrutar de un grado sustancial de bienestar, libertad y autonomía, el problema sigue siendo el de distinguir entre derechos humanos y otros derechos políticos. ¿Dónde debe trazarse la línea? Véase Joseph Raz, "Human Rights Without Foundations", *op. cit.* La respuesta de Griffin (*On Human Rights, op. cit.*, pp. 347349) no parece sino confirmar la queja de Raz. En efecto, sugiere que algunas "practicidades" nos ayudarán a determinar el "umbral" de autonomía que los derechos humanos protegen, pero que para encontrar el umbral correcto hace falta un "trabajo considerable".

Charles Beitz cree que los derechos humanos deberían identificarse no por medio de un principio "de arriba abajo", como el respeto por la personeidad, sino a través de la interpretación de la práctica de esos mismos derechos, guiada, como debe serlo, por una idea del sentido de esa institución. Véase Charles Beitz, *The Idea of Human Rights, op. cit.* Pero como indicamos a lo largo de la segunda parte de este libro, una interpretación de ese tipo requiere principios generales que puedan establecer la mejor justificación de los datos en bruto de esa práctica, y dichos principios deben ser "de arriba

abajo", como los que Beitz quiere evitar. Él reconoce la necesidad de distinguir los derechos humanos de otros derechos políticos; dice que los primeros son más restringidos que los derechos políticos que definen una sociedad justa (*ibid.*, p. 142). Pero los estándares que sugiere para trazar la necesaria distinción parecen poco prometedores. Dice que algunas exigencias de justicia son menos urgentes que otras, que algunos presuntos derechos serían más difíciles de imponer que otros en el plano internacional y que es sensato pensar que algunas exigencias de justicia varían en sociedades con diferentes antecedentes económicos, sociales y culturales (*ibid.*, p. 143). El segundo de los estándares mezcla la cuestión de la permisibilidad de la intervención de la comunidad internacional si esta pudiera hacerlo con eficacia, con la cuestión, diferente, de si puede, en verdad, hacerlo con eficacia. Estas cuestiones se refieren a diferentes condiciones de la intervención que es mejor mantener diferenciadas y que, de un modo u otro, son irrelevantes en todos los casos salvo el de la barbarie, porque solo ella justifica la intervención. El primer estándar de Beitz requiere una métrica de la urgencia que, cuando se la proporciona, puede no producir los resultados correctos. En términos de urgencia, ¿cómo debemos ordenar por ejemplo los derechos a la expresión de opiniones racistas, el aborto, una costosa diálisis renal de emergencia, el matrimonio de personas del mismo sexo y el no encarcelamiento sin un juicio justo? El tercer estándar no discrimina entre justicia y derechos humanos; tanto aquella como estos varían en cierta medida en función del contexto nacional, y el estándar no nos dice por qué los derechos humanos varían más que la justicia.

6 Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton, Princeton University Press, 2006 [trad. esp.: *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós, 2008].

7 Robert D. Sloane, "Human Rights for Hedgehogs? Global Value Pluralism, International Law, and Some Reservations of the Fox", en *BU*, p. 975.

8 La antigüedad del acertijo se remonta al *Eutifrón*. Véase Platón, *Euthyphro,* en *The Last Days of Socrates*, trad. de H. Tredennick y H. Tarrant, Harmondsworth, Penguin Books, 1993 [trad. esp.: *Eutifrón,* en *Diálogos,* vol. 1, Madrid, Gredos, 1981]. Se encontrarán tratamientos más modernos en, por ejemplo, Ralph Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality; with, A Treatise of Freewill* [1731], Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1996, y Mark Schroeder, "Cudworth and Normative Explanations", en *Journal of Ethics & Social Philosophy,* vol. 1, núm. 3, octubre de 2005, pp. 1-27.

9 Esta sugerencia era del agrado del obispo Robert C. Mortimer: "El primer fundamento es la doctrina de Dios el Creador. Dios nos hizo e hizo el mundo todo. Debido a ello, Él tiene un derecho absoluto a nuestra obediencia. No existimos por derecho propio, sino exclusivamente como Sus creaturas, que deben, en consecuencia, hacer y ser lo que Él desee". Véase Robert C. Mortimer, *Christian Ethics,* Londres y Nueva York, Hutchinson's University Library, 1950, p. 7.

10 Harry Frankfurt supone que este es el significado de la igualdad. Véase Harry Frankfurt, "Equality as a Moral Ideal", en William Letwin (comp.), *Against Equality. Readings in Economic and Social Policy,* Londres, Macmillan y Foundation for Education in Economics, 1983, p. 21 [trad. esp.: "La igualdad como ideal moral", en *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 195-227]. Frankfurt se opone a "la doctrina según la cual es deseable que todo el mundo tenga la misma cantidad de ingresos y riqueza (en una palabra, 'dinero')".

11 John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1971 [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

12 Véase, por ejemplo, R. George White, "The High Cost of Rawl's Inegalitarianism", disponible en línea: <www.jstor.org/stable/448214.

13 Derek Parfit, *Equality or Priority?*, Lawrence, University of Kansas, 1995 [trad. esp.: "Igualdad y prioridad", en *Personas, racionalidad y tiempo,* Madrid, Síntesis, 2004, pp. 195-218].

14 El término "derrame" se utiliza mayormente con un sentido peyorativo. La teoría misma, a menudo llamada reaganomía *[Reaganomics]*, es vigorosa pero ha caído en el descrédito. Véase Lawrence J. McQuillan y Hovannes Abramyan, "Live Free or Move", editorial, en *The Wall Street Journal,* 16 de mayo de 2006.

15 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" [1958], en *Four Essays on Liberty,* Oxford, Oxford University Press, 1969 [trad. esp.: "Dos conceptos de la libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1998], y Bernard Williams, "From Freedom to Liberty. The Construction of a Political Value", en *Philosophy & Public Affairs,* vol. 30, núm. 1, invierno de 2001, pp. 3-26 [trad. esp.: "De la irrestricción a la libertad: la interpretación de un valor político", en *En el*

principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 109-133].

XVI. LA IGUALDAD

1 Véase Eduardo Porter, "Race and the Social Contract", en *The New York Times*, 31 de marzo de 2008.

2 Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 3: "The Place of Liberty" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003].

3 Amartya Sen dice que su reciente libro, *The Idea of Justice*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2009 [trad. esp.: *La idea de justicia*, Madrid, Taurus, 2010], marca un importante "apartamiento" de las teorías convencionales de la justicia —menciona, entre otras, la de John Rawls y mi propio trabajo—, que solo se interesan en describir instituciones idealmente justas y, por lo tanto, carecen de utilidad para orientar los juicios comparativos que debemos hacer en el muy imperfecto mundo real. Pero los dos principios de justicia de Rawls están hechos a la medida para los juicios comparativos del mundo real que Sen tiene en mente. Hay, en realidad, una literatura astronómicamente extensa de filósofos, politólogos, economistas, abogados y hasta políticos que aplican las teorías rawlsianas a controversias políticas concretas y reales. (Se puede encontrar una muestra si hace una búsqueda en Google escribiendo "Rawls" y el nombre de cualquiera de esas controversias.) En mi propio caso, Sen tal vez no haya tomado plena nota de mi examen sobre "la vuelta al mundo real" en el capítulo 3 de *Virtud soberana*, que describe con cierto detalle cómo puede utilizarse la teoría abstracta de la justicia que defiendo en ese libro para justificar juicios comparativos sobre mejoras en la justicia. Tampoco parece haber tomado en cuenta toda la segunda parte —la mitad— de *Virtud soberana*, dedicada, como lo promete el subtítulo del libro, a la "práctica" y no a la "teoría" de la igualdad. Discuto en ella, también con cierto detalle, la aplicación de la teoría general de la primera parte del libro a la mejora práctica de políticas actuales en los campos de los impuestos, la atención de la salud, la justicia racial, la política genética, el aborto, la eutanasia, la libertad de expresión y la regulación de las elecciones. Procuré asimismo explicar las consecuencias prácticas de mis puntos de vista en revistas de interés general, sobre todo la *New York Review of Books*.

El trabajo del propio Sen en materia de economía del desarrollo ha sido de enorme importancia y utilidad. Sus opiniones sobre las causas del hambre han disfrutado de particular influencia. Sen ha dirigido la atención de los lectores hacia la riqueza de la historia, la literatura y la filosofía orientales y especialmente indias; su último libro tiene gran abundancia de informaciones en esa materia. Sin embargo, *La idea de justicia* no respalda su afirmación de un apartamiento en lo que hace a la filosofía política normativa: de hecho, Sen ofrece en los juicios del mundo real menos ayuda de la que brindan las teorías de las que pretende apartarse. Sus comentarios sobre problemas políticos específicos son o bien no controvertidos —condena de la esclavitud— o bien evasivos. Sen apela a diversos estándares para hacer juicios comparativos sobre las estructuras existentes, pero en un nivel demasiado abstracto para ser útiles en esa tarea. Adhiere al espíritu de la prueba del "observador imparcial" de Adam Smith, que recomienda las decisiones a las que llegaría un juez ideal e imparcial. Pero esa prueba, a menos que se la conciba de manera utilitaria, es poco incisiva: no nos dice qué teoría aplicaría un espectador caritativo para decidir problemas hoy controvertidos. Sen dice que las políticas deberían concentrarse (aunque no de manera exclusiva) en promover la igualdad en lo que llama "capacidades" (véase el análisis de estas en la nota 6 de este mismo capítulo). Pero admite las amplias variaciones exhibidas por las clasificaciones que hace la gente de la importancia de esas capacidades y no sugiere manera alguna de escoger entre ellas en caso de un serio desacuerdo. Cree que la libre discusión democrática entre ciudadanos idealmente dotados de espíritu público sería provechosa para hacer juicios comparativos. No dice cómo podría ser de utilidad esa idea en comunidades reales en las que haya una gran cantidad de seguidores de Sarah Palin, pongamos por caso. En el mundo de la política real no es útil demandar solo la debida consideración de una gran variedad de factores cuya relevancia admite todo el mundo, sin proponer al mismo tiempo algún programa global que sugiera cómo deberían sopesarse esos distintos factores en una decisión práctica en torno de un problema controvertido.

4 Baker terminó su ambicioso e impresionante artículo justo antes de su trágica muerte. Véase C. Edwin Baker, "In Hedgehog Solidarity", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 759. Creía, en contra de mi opinión, que los ciudadanos no tienen que tener mayor consideración por sus pares cuando actúan juntos en

política que cuando actúan como individuos. La política, estimaba Baker, debería entenderse como una actividad competitiva en la cual cada ciudadano, para promover sus propios valores y metas, se esfuerza por conseguir una decisión política colectiva de creación de un entorno ético que él apruebe. En esa competencia hay ganadores y perdedores. Las mayorías políticas deben ser tolerantes con las minorías: no deben obligarlas a adherir a sus valores ni transgredir en otros aspectos su libertad u otros derechos. Pero no es necesario, por el contrario, que se abstengan de usar la política para dar forma a la comunidad en función de sus propias convicciones sobre la vida buena. No tienen que tratar de ser neutrales en virtud de la consideración por quienes están en desacuerdo con ellas.

En paralelo, Baker también discrepaba de mí en lo concerniente a la democracia. Aceptaba la necesidad de lo que llamo, en el capítulo XVIII, una concepción asociativa de ese ideal. Pero me suponía favorable a una interpretación "epistémica" de la asociación, en la cual el papel de la comunidad se limita a identificar e imponer una teoría correcta de la justicia distributiva y política, en tanto que él propiciaba una interpretación basada en la "elección", conforme a la cual las mayorías eligen los valores que definen a la comunidad en su conjunto. "Esta alternativa considera que los participantes asociativos tratan de convencerse unos a otros de los ideales éticos, y actúan como asociación en la búsqueda de estos. Trata la igualdad de respeto, no la igualdad de consideración, como la virtud soberana." Baker pensaba que concebir a los ciudadanos como socios "dadores de explicaciones" en la "acción comunicativa", así como en competencia los unos con los otros, nos permite proponer para los principios de justicia un fundamento más sólido que el que puede sugerir un punto de vista como el mío. Hacía suya la idea de Jürgen Habermas de que, en la conversación, las personas se comprometen con ciertos principios, y son esos compromisos los que identifican para ellas la justicia.

Será útil, al considerar las opiniones de Baker, distinguir dos preguntas. Primero, ¿tienen los integrantes de una comunidad política coactiva, cuando diseñan una estructura económica, la obligación de tratar como igualmente importante el destino de todos los ciudadanos? Segundo, ¿están obligados a no sancionar leyes que solo puedan justificarse si se da por sentada la verdad de ideas éticas controvertidas dentro de la comunidad? Este capítulo responde a la primera pregunta: sí. Aunque Baker negaba la necesidad de la igual consideración, no estoy seguro de que realmente pretendiera mostrar su desacuerdo. Antes bien, creo que asociaba la igual consideración a un "sí" como respuesta a la segunda pregunta. En su cuadro de una democracia basada en la elección no hay nada que sugiera que una mayoría no debe tener igual consideración por el destino —y no por los valores— de todos los conciudadanos. Vuelta a la segunda pregunta. Baker creía que la mayoría, en una democracia basada en la elección, debía tener el poder de seleccionar textos para la educación pública que reflejaran sus valores, y de establecer el carácter oficial de una religión determinada. Por mi parte, creo que subestimaba el poder coactivo de ese tipo de control; véase Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate,* Princeton, Princeton University Press, 2006 [trad. esp.: *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político,* Barcelona, Paidós, 2008]. Su versión de la tolerancia, de hecho, no alentaría el "ofrecimiento de explicaciones" que él esperaba entre los ciudadanos. Al contrario: una mayoría confiada en su poder de escoger los manuales de las escuelas públicas tendría pocas razones para tratar de justificarse por los dejados al margen. Se encontrará un aterrador ejemplo contemporáneo en Russell Shorto, "How Christian Were the Founders?", en *The New York Times,* 11 de febrero de 2010. La concepción de la libertad descripta en el capítulo XVII de este libro, que permite que, en la medida de lo posible, el entorno ético se fije orgánicamente a través de las elecciones individuales, una por una, y no mediante la acción colectiva, propone muchos más incentivos para la conversación orientada a persuadir.

5 Richard Arneson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", en *Philosophical Studies*, vol. 56, núm. 1, 1989, pp. 77-93, y Gerald A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice", en *Ethics*, vol. 99, núm. 4, julio de 1989, pp. 906-944.

6 Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue, op. cit.*, pp. 301-303. Amartya Sen, *Inequality Reexamined,* Nueva York y Cambridge (MA), Russell Sage Foundation y Harvard University Press, 1992 [trad. esp.: *Nuevo examen de la desigualdad,* Madrid, Alianza, 1999], describe las "capacidades" que deberían figurar en ese cálculo, e incluye las que traen aparejado "ser feliz, tener autorrespeto, participar en la vida de la comunidad, etc.". Estas parecen ser nociones bienestaristas, si bien yo propuse en las páginas de aquel libro una caracterización alternativa. En *The Idea of Justice, op. cit.*, p. 271, Amartya Sen agrega que "la felicidad no genera obligaciones al modo como sí debe hacerlo la capacidad", pero no está claro si este juicio pretende modificar su opinión anterior.

7 Amartya Sen, *The Idea of Justice, op. cit.*, p. 265.

8 Véase Ronald Dworkin, "Ronald Dworkin Replies", en Justine Burley (comp.), *Dworkin and His Critics. With Replies by Dworkin,* Malden (MA), Blackwell, 2004, pp. 304 y ss.

9 La historia resumida aquí se describe con mucho más detalle, además de considerarse sus implicaciones para la legislación

impositiva y otras relacionadas con la política, en Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, cap. 2: "Equality of Resources".

[10] En un artículo muy instructivo, Freeman sugiere que la ambición de cobrar a la gente los verdaderos costos de oportunidad de sus elecciones en el trabajo y el consumo no puede ayudarnos a cuajar una teoría de la justicia en la distribución, porque lo que tomamos como verdaderos costos de oportunidad depende de cuál de esas teorías ya hemos presupuesto; véase Samuel Freeman, "Equality of Resources, Market Luck, and The Justification of Adjusted Market Distribution", en *BU*, p. 921. Si decidimos, por ejemplo, que un esquema utilitarista es más equitativo, pensaremos que los verdaderos costos de oportunidad de las elecciones de una persona son los fijados por el sistema de precios que mejor promueve la utilidad. Si consideramos superior alguna otra teoría de la justicia, estimaremos que aquellos costos son los fijados por los precios en un sistema económico que aplica esa otra teoría. Así, aun cuando supongamos que el hecho de pedir a alguien que pague los verdaderos costos de oportunidad de sus elecciones respeta su responsabilidad por su propia vida, no podemos extraer de ese supuesto ninguna conclusión acerca de cuál es la mejor teoría de la justicia.

Sin embargo, la concepción de la igualdad de recursos descripta en el texto utiliza la idea de costos de oportunidad en un nivel más básico. Cualquier interpretación defendible de la igualdad de consideración supone que en una comunidad política nadie tiene en un principio derecho a más recursos que ningún otro; se pregunta si cualquier razón compatible con ese supuesto justifica un sistema económico en el cual algunos prosperan más que otros. Los utilitaristas, los rawlsianos y otros teóricos brindan esas razones: que el tratar a la gente con igual consideración exige maximizar su bienestar medio, proteger la situación del grupo en peores condiciones o algo por el estilo. Proponen luego modelos de sistemas económicos que esos diferentes supuestos justificarían; como dice Freeman, cualquiera de dichos modelos trae aparejados sus propios cálculos específicos de los verdaderos costos de oportunidad de las elecciones de una persona con respecto a las de otras. La igualdad de recursos, por otro lado, propone la idea de una distribución equitativa de los costos de oportunidad, no en cuanto deriva de otras razones para permitir la desviación respecto de la igualdad lisa y llana, sino como una razón, en sí misma, para desviar y limitar el alcance de dicha desviación. Define los verdaderos costos de oportunidad de manera recursiva, en cuanto son los medidos por los precios en un mercado en el cual todos tienen iguales recursos y donde el seguro contra diferentes tipos de riesgo se comercializa en iguales condiciones. El rendimiento de ese mercado estructura luego, a través de los impuestos y la redistribución, los mercados futuros en los cuales los precios fijan los verdaderos costos de oportunidad. De tal modo, la ambición de hacer a la gente responsable de sus elecciones actúa desde el comienzo mismo en esa concepción de la justicia distributiva.

[11] Véase el examen en Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, caps. 8 y 9: "Justice and the High Cost of Health" y "Justice, Insurance, and Luck", respectivamente.

[12] Recomiendo la descripción que hace Ripstein de mis puntos de vista sobre la justicia distributiva. Véase Arthur Ripstein, "Liberty and Equality", en Arthur Ripstein (comp.), *Ronald Dworkin*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2007, p. 82. Una de sus objeciones es el carácter obligatorio del plan de seguros (*ibid.*, p. 103). Ripstein también comenta que, si bien el plan está diseñado para separar gustos de discapacidades, en realidad hace suya esa distinción, porque no supone que la gente pueda asegurarse contra el hecho de tener gustos caros. No era mi intención que el plan contribuyera a trazar esa distinción, que, según presumía, podía hacerse independientemente por medio de lo que describí como un test de identificación. Un gusto no es una discapacidad para un agente que no desea no tenerlo. Véase Ronald Dworkin, "Ronald Dworkin Replies", *op. cit.*, pp. 347 y ss. Véase también Ronald Dworkin, "*Sovereign Virtue* Revisited", en *Ethics*, vol. 113, núm. 1, octubre de 2002, pp. 106 y 118 y ss. Vale la pena señalar aquí, con todo, que el plan de seguros sí contribuye a imponer la distinción en virtud del fenómeno del riesgo moral. Los aseguradores no asegurarán contra un riesgo cuyo estímulo esté bajo el control del asegurado y no pueda suponerse indeseable para este. Tampoco asegurarán, salvo a una prima extravagante, contra un riesgo cuando sea costoso y particularmente difícil probar que su estímulo no es deseado y no está bajo el control del asegurado. Este no es solo un efecto secundario conveniente del plan de seguros. Refleja la conexión entre ese esquema y la concepción de la responsabilidad de juicio defendida en el capítulo X. También recomiendo otra meditada discusión de la objeción al seguro obligatorio, planteada en un detallado y cuidadoso estudio de la igualdad de recursos: Alexander Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality. Domestic and Global Perspectives*, Basingstoke y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009. El estudio de Brown tiene la gran virtud de examinar el papel de esa concepción de la igualdad en la justicia global, del cual, como él señala, no me he ocupado hasta aquí.

[13] Sen examina más o menos in extenso la estrategia del seguro hipotético en *The Idea of Justice*, *op. cit.*, pp. 264-268. La mejor manera que encuentro para responderle es a través del vehículo poco elegante de una lista. *1)* Sen analiza

comentarios que hice en un libro anterior sobre su enfoque de las "capacidades". Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, pp. 299-303. Niega que ese enfoque sea bienestarista. Aduje razones por las cuales era fácil interpretarlo de ese modo: véase la discusión de las "capacidades" en la nota 6 de este mismo capítulo. *2)* Con respecto a la interpretación alternativa que propuse —a saber, que el enfoque de las capacidades "no es más que la igualdad de recursos en un vocabulario diferente" (*ibid.*, p. 303)—, Sen dice que, incluso si fuera así, ese enfoque sería superior, porque identifica lo que en definitiva es importante, en vez de concentrarse en los recursos que, como yo he admitido, son meros medios. Pero, primero, si bien algunas personas podrían considerar que las capacidades son importantes por sí mismas (lo cual también es cierto de los recursos: hay quienes los valoran como fuentes de libertad aun cuando no los usen), otras las valorarán solo en la medida en que puedan utilizarlas para llevar una vida que les parezca deseable. Como los recursos, la mayoría de las capacidades, para la mayoría de la gente, solo son instrumentales. Segundo, como he dicho varias veces en distintos lugares, del hecho de que la gente sensata valore los recursos como medios para una vida mejor no se deduce que el gobierno deba aspirar a igualar a todos no en recursos sino en la bondad de su vida. Este capítulo sostiene que cualquier programa de esas características menoscabaría la responsabilidad personal. *3)* Los restantes comentarios de Sen se refieren específicamente a la estrategia de los seguros. A su entender, un mercado de seguros no puede reflejar la desventaja relativa. La afirmación parece incorrecta, por razones que Adam Smith expuso con claridad. Al decidir cuánta cobertura comprar contra el desempleo, los bajos salarios o la discapacidad, la gente tomará naturalmente en cuenta no solo su necesidad absoluta sino cómo les iría en comparación con otros en diferentes situaciones. *4)* Sen dice a continuación que el dispositivo de los seguros supone que los individuos actúan como "operadores atomistas" y no como parte de un proceso de "razón pública". Pero los aseguradores que imagino pueden disfrutar del beneficio de toda la discusión pública y privada que genere una comunidad floreciente, así como del beneficio de una cultura compartida que refleje diferentes corrientes de opinión. En definitiva, los individuos deben decidir por sí mismos, pero eso dista de significar que deban decidir en una cámara aislada. *5)* Sen afirma que, "en común con otros enfoques institucionalistas trascendentales", yo hago hincapié en "la consecución de instituciones perfectamente justas (en un solo paso)". Es incorrecto; véase el examen de su afirmación en la nota 3 de este capítulo. *6)* Sen dice que doy por descontadas la "existencia, unicidad y eficiencia de equilibrios de mercado perfectamente competitivos, que [Dworkin] necesita para que su historia institucional no sea en absoluto problemática" (Amartya Sen, *The Idea of Justice*, *op. cit.*, p. 267). No dice por qué necesito ese supuesto irreal, y yo he negado necesitarlo. Véase, por ejemplo, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, p. 79; "*Sovereign Virtue* Revisited", *op. cit.*, e *Is Democracy Possible Here?*, *op. cit.*, p. 115, así como este y los párrafos precedentes de este texto. *7)* A regañadientes, Sen llega a la conclusión de que dejo ver "fundamentalismo institucional" e "inocencia" en mi supuesto de que el establecimiento de instituciones justas resolverá todos los problemas humanos, y en mi pretensión, según él la entiende, de que el plan hipotético de seguros tiene "poderes imperiales" (Amartya Sen, *The Idea of Justice*, *op. cit.*, pp. 267 y 268). Pero yo desautorizo cualquier supuesto o pretensión semejantes. El plan de seguros cumple un papel en la más compleja teoría integrada de la justicia aquí descripta. No hace nada en la lógica de "un solo tiro". Ofrece consejos sobre las ganancias marginales de justicia distributiva en comunidades imperfectas y toma en cuenta la prudencia de las pólizas de seguro flexibles que pueden ajustarse para reflejar cambios en las circunstancias y las ambiciones, y también la necesidad ocasional de atemperar la justicia con compasión. Véase Ronald Dworkin, "*Sovereign Virtue* Revisited", *op. cit.*

[14] Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, segunda parte.

XVII. LA LIBERTAD

[1] Benjamin Constant, *The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns* [1819], en *Political Writings*, ed. y trad. de B. Fontana, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1988, pp. 309-328 [trad. esp.: *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1978], e Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" [1958], en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172 [trad. esp.: "Dos conceptos de la libertad", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998].

[2] Charles Fried, *Modern Liberty and the Limits of Government*, Nueva York, W. W. Norton, 2006 [trad. esp.: *La libertad moderna y los límites del gobierno*, Buenos Aires, Katz, 2010], y Stephen G. Breyer, *Active Liberty. Interpreting Our Democratic Constitution*, Nueva York, Knopf, 2006.

[3] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. xlix.

[4] H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", en *The Philosophical Review*, vol. 64, núm. 2, abril de 1955 [trad. esp.: "¿Hay derechos naturales?", en *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires, Depalma, 1962].

[5] Véase Nicholas Clee, "And Another Thing… Morality in Book Publishing", en *Logos*, vol. 10, núm. 2, 1999, pp. 118 y 119.

[6] Véase mi análisis de la versión que Edwin Baker da de este argumento en el capítulo XVI.

[7] Entre otros importantes temas, James Fleming plantea la cuestión de hasta qué punto puede el gobierno intentar influir en las opiniones y decisiones éticas de los ciudadanos por medios que no distan mucho de la coacción. Como lo refleja el texto, trato de distinguir entre los entornos moral y ético de una comunidad. No creo que el gobierno muestre el debido respeto por la responsabilidad ética individual cuando respalda oficialmente una opinión, controvertida entre los ciudadanos, acerca de lo que vale como vida buena. Pero tal como destaco en *El dominio de la vida* (*Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Nueva York, Knopf, 1993 [trad. esp.: *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Barcelona, Ariel, 1994]), el gobierno no niega el respeto por la responsabilidad ética cuando actúa con el fin de mejorar la percepción de la gente sobre el grave carácter de dicha responsabilidad. Tampoco lo hace al instituir una educación pública obligatoria, para hacer hincapié en esa gravedad y desplegar imaginativamente una gama de importantes y profundas respuestas a ella. Según señala Fleming, estas distinciones exigen arduos juicios fronterizos que distingan los programas gubernamentales destinados a acrecentar la responsabilidad ética de los que o bien respaldan elecciones específicas o bien fuerzan a aceptarlas. Pero si la distinción refleja principios importantes, como creo que lo hace, debemos hacer entonces esos juicios lo mejor que podamos. Fleming señala la distinción que trazo en *El dominio de la vida* entre los argumentos de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro. Aunque la estructura de este libro puede sugerir los últimos, traté de mostrar, en el resumen anticipado del capítulo I, que su estructura subyacente es de adentro hacia afuera.

[8] Véase Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985, cap. 3: "Principle, Policy, Procedure" [trad. esp.: *Una cuestión de principios*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012]. Este artículo se examina en Robert G. Bone, "Procedure, Participation, Rights", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book", p. 1011.

[9] Sobre la base de una versión anterior, he extendido un tanto este análisis de la libertad de expresión para responder a los temores señalados por Edwin Baker en el artículo discutido en el capítulo XVI, en el sentido de que no la defendía a voz en cuello y no otorgaba a la libertad un lugar de honor. Ningún valor tiene un lugar de honor en una descripción integrada de todos ellos, dado que cada uno se apoya en los demás. Pero pretendo que mi defensa sea a voz en cuello.

[10] *Brandenburg v. Ohio*, 395 U. S. 444, 1969.

[11] Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 3: "The Place of Liberty" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003].

[12] Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, *op. cit.* Quiero introducir aquí el argumento de ese libro y limitarme a resumir sus principales conclusiones.

[13] *Roe v. Wade*, 410 U. S. 113, 1973, y *Planned Parenthood of Southeastern Pa. v. Casey*, 505 U. S. 833, 1992.

[14] Hago hincapié en que esta situación debe tratarse como un problema ético y no como una cuestión relacionada con la protección de valores impersonales, como grandes pinturas o tesoros naturales. Puede ser apropiado que el gobierno cobre impuestos a los ciudadanos para financiar los museos, pero no que los reclute para guardar obras de arte por su cuenta, a un gran costo personal. La alegación favorable a la prohibición del aborto debe incluir el juicio característicamente ético de que aun un aborto temprano refleja una comprensión errónea del carácter de la importancia de la vida.

XVIII. LA DEMOCRACIA

[1] John Locke, *Two Treatises of Government*, trad. de P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960 [trad. esp.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, PlanetaAgostini, 1995]. Janos Kis me alertó sobre el valor de la

declaración de Locke.

2 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 10: "Free Speech, Politics, and the Dimensions of Democracy" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003]; *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996, introducción, p. 1 [hay traducción española de esa introducción: "La lectura moral de la Constitución y la premisa mayoritaria", en *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional,* 7, julio-diciembre de 2002, pp. 3-51]; *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate,* Princeton, Princeton University Press, 2006 [trad. esp.: *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona, Paidós, 2008].

3 Stephen Macedo sugiere que el término "mayoritario" es tan difícil de definir con precisión y tan confuso en sus usos que habría que erradicarlo de las discusiones sobre la democracia. Véase Stephen Macedo, "Againts Majoritarianism: Democratic Values and Institutional Design", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 1029. No he seguido aquí esa sugerencia porque he utilizado el término con anterioridad y me temo que sería engañoso o al menos torpe evitarlo. Pero estoy de acuerdo con el espíritu del comentario de Macedo.

4 Condición mucho más débil que la requerida por John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, pp. 453-462 [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979], de una sociedad "bien ordenada", porque no incluye ninguna exigencia, de cumplimiento muy improbable, de que los ciudadanos compartan la misma concepción de la justicia.

5 John Hart Ely, *Democracy and Distrust. A Theory of Judicial Review,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980, cap. 5: "Clearing the Channels of Political Change", pp. 105-134 [trad. esp.: *Democracia y desconfianza. Una teoría del control constitucional,* Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho y Siglo del Hombre Editores, 1997]; y Janos Kis, "Constitutional Precommitment Revisited", trabajo presentado en el coloquio de la Universidad de Nueva York, 3 de septiembre de 2009.

6 Véase Jeremy Waldron, "The Core of The Case Against Judicial Review", en *Yale Law Journal*, vol. 115, núm. 6, abril de 2006, p. 1346.

7 Jeremy Waldron, "The Core of The Case…", *op. cit.*, p. 1387.

8 *Ibid.*, p. 1387, n. 112.

9 Waldron no está seguro de qué es lo que pretendo afirmar mediante el ejemplo del bote salvavidas; véase Jeremy Waldron, "A Majority in The Lifeboat", en *BU,* p. 1043. Mi intención es plantear solo una cuestión muy limitada y sumamente circunscripta: que el principio mayoritario no es, como sí dice que lo es la cita de Waldron que he reproducido, un principio general de equidad independiente del contexto; esto es, un proceso "intrínsecamente" equitativo. El nuevo análisis presentado en ese artículo sugiere que él está de acuerdo. Dice que debería invitarse a una mayoría de los pasajeros a elegir de un menú de procedimientos para seleccionar a quién hay que tirar por la borda, pero ahora agrega que la decisión mayoritaria no debería figurar en el menú. Sin embargo, si hay razones por las cuales la regla de la mayoría no debe estar en ese menú, son esas mismas razones las que explican por qué no debería autorizarse a una mayoría a escoger de él, a menos que este no incluya ninguna opción que favorezca de antemano y de una manera conocida a algunos pasajeros sobre otros. La sugerencia del propio Waldron, destinar a la muerte a los pasajeros más viejos o menos saludables, quedaría excluida conforme a ese test. Está claro que queremos un procedimiento que no haga tendencioso el proceso desde el comienzo. Pero es muy improbable que el recuento de cabezas satisfaga esa condición. No pretendo sostener con ello, claro está, que la regla de la mayoría nunca es un método equitativo de decisión. Al contrario, insisto en que es apropiado en política cuando se dan las condiciones de legitimidad. Waldron cree contar con otros argumentos contra el control de constitucionalidad, más allá de la equidad intrínseca del principio de la decisión mayoritaria. Estoy de acuerdo en que el caso del bote salvavidas no tiene autoridad alguna para impugnar ninguno de esos argumentos propuestos por él; definitivamente, no considero ese ejemplo, como Waldron teme que haga, como un argumento "demoledor" contra una concepción mayoritarianista de la democracia. Waldron se refiere a la alegación ampliada que hice durante varios años en favor de una concepción diferente, y que resumo y desarrollo en este capítulo. A su entender, el ejemplo del bote salvavidas no agrega absolutamente nada a esa alegación. Tiene toda la razón del mundo. El ejemplo solo alude a lo que en mi opinión es un supuesto filosófico erróneo

que no debería figurar en el argumento. No pretende reemplazar y ni siquiera apuntalar la alegación positiva que hago aquí.

Un problema más. En su artículo, Waldron dice que nunca recibió una respuesta honorable a una pregunta que plantea desde hace veinte años. Si no es intrínsecamente equitativo, ¿por qué la regla de la mayoría es apropiada en tribunales de apelación final como la Corte Suprema, que decide muchos casos importantes por una votación de cinco a cuatro? La elección entre revisiones de los procedimientos mayoritarios debe depender, desde luego, de las opciones disponibles. El control de constitucionalidad es una opción disponible para revisar las decisiones legislativas y ejecutivas. También es una opción disponible para revisarse a sí mismo por medio de un sistema jerárquico de tribunales de apelación, y la mayoría de los sistemas de control de constitucionalidad utilizan más controles de este tipo para efectuar esa revisión. Pero está claro que no es una opción disponible para revisar la decisión del máximo tribunal de apelaciones; si lo fuera, este tribunal no sería el máximo. De ello no se deduce que, si los jueces intervinientes en esta serie de controles están en desacuerdo, las discrepancias deban resolverse mediante una votación entre ellos. Un fallo de la Corte Suprema decidido por cinco contra cuatro tal vez derogue el fallo unánime de muchos más jueces de tribunales inferiores. Pero el procedimiento de contar cabezas sí es válido en la propia Corte Suprema, y tiene mucho sentido preguntarse qué otras alternativas, más allá del control de constitucionalidad, están disponibles. No nos cuesta nada imaginar algunas. Los tribunales constitucionales podrían dar más votos a los jueces veteranos, con el argumento de que tienen más experiencia. O más votos a los jueces de menor antigüedad, porque es probable que representen mejor la opinión popular. De hecho, la Corte Suprema da a todos los magistrados un voto igual, pero también otorga a algunos de ellos mucho más poder que a otros cuando se trata de dar forma al derecho constitucional. Cuando el presidente de la Corte está en mayoría, decide la cuestión a menudo crucial de quién redactará la opinión del tribunal; cuando está en minoría, lo hace el magistrado más veterano de la mayoría. Ninguna votación decide ese problema. La práctica misma de la Corte de adoptar la regla de la mayoría para el veredicto puede razonablemente cuestionarse. Pero como el control de constitucionalidad no es lógicamente una opción en esa etapa, la adopción de un procedimiento de decisión por mayoría dista de sugerir que este procedimiento es de por sí más equitativo que un proceso diferente que incluya aquel control.

[10] En general, los procedimientos políticos tendientes a un bien colectivo deberían funcionar con la prudencia necesaria para separar tanto como sea posible lo que he llamado preferencias "personales" de las preferencias "externas" de la población, y tener en cuenta solo las primeras. Véase Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977, cap. 9: "Reverse Discrimination" [trad. esp.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989]. En política, un voto mayoritario simple y directo no puede efectuar esa separación. Estoy agradecido a Jeremy Waldron por haber señalado la relevancia de mi vieja distinción. Véase Jeremy Waldron, "A Majority in the Lifeboat", *op. cit.*, p. 1043.

[11] Edmund Burke, "Speech to the Electors of Bristol", en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. 1, Londres, Henry G. Bohn, 1854, pp. 178-180 [trad. esp.: "Discurso a los electores de Brístol", en *Textos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984].

[12] Judith N. Shklar, "The Liberalism of Fear", en Nancy L. Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, pp. 21-38 [trad. esp.: "El liberalismo del miedo", en *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 25-42].

[13] Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue, op. cit.*, caps. 11 y 12: "Affirmative Action: Does It Work?" y "Affirmative Action: Is It Fair?", respectivamente.

[14] En *Hunt v. Cromartie*, 532 U. S. 234, 2001, la Corte Suprema de Estados Unidos ratificó un reordenamiento que creaba una circunscripción con predominio de los negros porque no podía probarse que la maniobra pretendiera beneficiar a una raza y no a un partido político. Se daba a entender que el segundo objetivo era constitucionalmente permisible, no así el primero.

[15] *Crawford v. Marion County Election Board*, 553 U. S. 181, 2008.

[16] Se ha propuesto que los estados acepten, uno por uno, otorgar sus votos electorales en la elección presidencial al candidato que haya obtenido más votos populares. Si la propuesta fuera aceptada por la cantidad suficiente de estados para que sus votos electorales combinados eligieran a un presidente, ningún otro perdedor en el voto popular podría ser elegido. Sin embargo, los estados podrían apartarse del sistema en cualquier momento. El problema más serio de la distorsión de la representación en el Senado no podría resolverse ni siquiera mediante una enmienda constitucional. Al menos, la Constitución así lo dispone en el artículo V.

[17] *Parents Involved in Community Schools v. Seattle School District No. 1*, 551 U. S. 701, 2007. Se encontrará una crítica en Ronald Dworkin, *The Supreme Court Phalanx. The Court's New Right-Wing Bloc*, Nueva York, New York Review of Books, 2008.

[18] *George W. Bush v. Al Gore*, 531 U. S. 98, 2000, y *Citizens United v. Federal Elections Commission*, fallado el 21 de enero de 2010. Véanse Ronald Dworkin, "A Badly Flawed Election", 11 de enero de 2001, y "The Decision that Threatens Democracy", 13 de mayo de 2010, ambos en *New York Review of Books*.

[19] Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here?, op. cit.*, pp. 158 y 159.

[20] Ronald Dworkin, "The Supreme Court Phalanx", en *The Supreme Court Phalanx…*, *op. cit.* [trad. esp.: "La falange conservadora del Tribunal Supremo de Estados Unidos", en *Claves de Razón Práctica*, 177, noviembre de 2007, pp. 38-46].

XIX. EL DERECHO

[1] Este capítulo pretende ser un complemento y no un sustituto de mis libros *Law's Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1986 [trad. esp.: *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Barcelona, Gedisa, 1992], y *Justice in Robes*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2006 [trad. esp.: *La justicia con toga*, Madrid, Marcial Pons, 2007].

[2] Conforme a lo que se da en llamar positivismo "blando", la moral puede incluirse entre los tests del derecho si algún documento jurídico con linaje histórico, como una constitución, así lo estipula. Véase H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1994, posfacio, pp. 250 y 265 [trad. esp.: *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961].

[3] Estas distinciones entre conceptos jurídicos se explican de manera más completa en Ronald Dworkin, *Justice in Robes*, *op. cit.*, introducción.

[4] Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1977, cap. 2: "The Model of Rules I" [trad. esp.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989].

[5] *Ibid.*, cap. 3: "The Model of Rules II".

[6] Stephen Guest y Philip Schofield me han señalado, empero, que en *Un fragmento sobre el gobierno* Jeremy Bentham basa honestamente su "ordenamiento" fundamental de los materiales jurídicos en el principio moral de utilidad. El texto, *A Fragment on Government*, puede consultarse en línea en: <www.efm.bris.ac.uk/het/bentham/government. htm [trad. esp.: *Un fragmento sobre el gobierno*, Madrid, Tecnos, 2003]. De modo que Bentham, ampliamente reconocido como el más importante de los positivistas tempranos, alguna vez basó su análisis del derecho en teoría moral, no en análisis conceptual. Bentham fue un interpretativista en el closet.

[7] H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, *op. cit.*

[8] *Ibid*.

[9] Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1989 [trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972].

[10] He trazado un contraste pertinente entre la justicia y la integridad de un sistema jurídico. Véase Ronald Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, en particular, el capítulo 11: "Law Beyond Law".

[11] Se encontrará un argumento político favorable al originalismo en Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Véase mi respuesta a Scalia en ese libro, pp. 115-127. Un examen reciente que argumenta contra el supuesto de que el significado histórico es objetivo es el de Tara Smith, "Originalism's Misplaced Fidelity: 'Original' Meaning is Not Objective", en *Constitutional Commentary*, vol. 26, núm. 1, otoño de 2009. Véase también Ronald Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, cap. 9: "Statutes".

[12] El interrogante jurídico de si la ley de esclavos fugitivos era derecho válido incluye también el de si era válida constitucionalmente. En mi opinión, no lo era; véase Ronald Dworkin, "The Law of the Slave-Catchers", en *Times Literary Supplement*, 5 de diciembre de 1975 (reseña del libro *Justice Accused*, de Robert Cover). Pero aquí prescindo de ese problema.

[13] *Jamal Kiyemba v. Barack Obama*, fallado el 18 de diciembre de 2009, opinión del decano del Tribunal de Distrito, juez Randolph. El tribunal hablaba a título de hipótesis. No sostenía que los detenidos tuvieran el derecho constitucional de ingresar a Estados Unidos.

[14] Lawrence Sager, "Material Rights, Underenforcement, and The Adjudication Thesis", en *Boston University Law Review*, vol. 90, núm. 2, abril de 2010, número especial: "Symposium: *Justice for Hedgehogs*. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book" (en adelante, *BU*), p. 579.

[15] Robert G. Bone es una excepción. Este autor propone una esclarecedora descripción de la dimensión moral de los problemas de procedimiento; véase Robert G. Bone, "Procedure, Participation, Rights", en *BU*, p. 1011. Entre otros temas, Bone examina mi artículo "Principle, Policy, Procedure", incluido en *A Matter of Principle*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985 [trad. esp.: *Una cuestión de principios*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

[16] Edward Coke, "Edward Coke's Reports", en *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*, ed. de S. Sheppard, vol. 1, Indianápolis, Liberty Fund, 2003, pp. 1-520.

[17] Véase Jeffrey Lowell, "Immigration Wars", en *The Guardian*, 2 de marzo de 2004. Véase también el comentario que sobre la idea hace el presidente del Tribunal Superior de Apelaciones, Stephen Sedley, "On the Move", en *London Review of Books*, 8 de octubre de 2009.

[18] Véase Ronald Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996.

[19] *District of Columbia, et al., v. Dick Anthony Heller*, 554 U. S. 570, 2008.

[20] *Rasul v. Bush*, 542 U. S. 466, 2004.

[21] *Ibid*. (con la disidencia de Scalia).

EPÍLOGO. LA DIGNIDAD INDIVISIBLE

[1] Se encontrará una esclarecedora descripción de vidas consideradas buenas en Keith Thomas, *The Ends of Life. Roads to Fulfillment in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2009; reseñado por Hilary Mantel, "Dreams and duels of England", en *New York Review of Books*, 22 de octubre de 2009.

[2] Ronald Dworkin, "Foundations of Liberal Equality", en Stephen Darwall (comp.), *Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Values*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995 [trad. esp.: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993], y *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, cap. 6: "Equality and the Good Life" [trad. esp.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003].

[3] Explico esta dificultad con mayor detalle en *Sovereign Virtue*, *op. cit.*, cap. 6.

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

abnegación, moral de la: 35, 36, 351
aborto: 62-64, 75-77, 121, 125, 448, 457-459, 568 n
abstracción: 59, 221, 222, 226, 227, 229
absurdo: 270
accidente: 103, 106-109
acción, decisión sobre la: juicios de valor y: 41-43; posiciones morales y: 69, 70; razonamiento moral y: 71, 72; indeterminación y: 123, 124; convicción moral y: 135-146, 155, 156; valor de la responsabilidad y: 143, 144; explicación del valor en la interpretación y: 191; conceptos densos y ligeros: 226, 227; moral política y: 235. *Véase también* procedimientos de decisión
acción afirmativa: 95, 96, 98-100, 474
acción intentada: 287
acción militar: 406, 407
acontecimientos de "visión", verdad moral y: 45, 97-101, 149, 150
adecuación de los argumentos morales: 57-59
adicción: 296, 297
Adimanto: 231
Adonis (mitología griega): 316
afirmaciones morales: 75, 76, 102, 103, 216, 217
ágape (amor altruista): 321
Agnew, Spiro T.: 472
agravio, *véase* daño
aliento, responsabilidad y: 372-376
Allen, Anita: 551 n
Alpers, Svetlana: 182
ambivalencia, interpretación y: 160-164
amistad: 226, 227, 382, 385-387
amoralistas: 80, 81
anarquismo: 388
Antígona (mitología griega): 19
antropología, escepticismo externo y: 54, 55
aplicación parcial, derecho y: 499, 500
aplicación/imposición: 497-500

aptitud para la verdad: 220, 221
Aquiles (mitología griega): 251
argumentos morales: verdad moral y: 26, 27, 57, 59; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 103, 104; indeterminación y: 125; conceptos interpretativos y: 206; conceptos densos y ligeros y: 230
Aristóteles: 28, 32, 132, 166, 204, 230, 232-235, 239-241, 247, 284, 321, 326, 382, 543 n, 549 n, 553 n
Arquíloco: 15
arte, el vivir bien y el: 246, 247, 252
artes de la representación: 186, 223, 224
astrología: 60, 61, 110
ateísmo: 60, 61, 268, 269, 414
Atenea (mitología griega): 301
Austen, Jane: 174
Austin, John Langshaw: 490
autenticidad: moral y: 240, 241; dignidad y: 260-267, 315, 316, 322; equilibrio e integridad: 323, 324; ayuda y: 341; meta del vivir bien y: 508, 509
autodeterminación: 394, 462
autogobierno: libertad y: 444, 445; derechos a la libre expresión y: 452; democracia y: 460-463, 465; meta del vivir bien y: 511
autointerés: filosofía moral y: 34-36; razonamiento moral y: 72; irresponsabilidad moral y: 135, 138; responsabilidad moral y: 240, 242; ayuda y: 335; daño y: 350, 351; promesas y: 377; obligaciones asociativas y: 381; derechos a la libre expresión y: 455
autonomía: autenticidad y: 264; principio de Kant y: 327-329; Rawls y la: 330-332
autoridad moral: 417-420
autorrespeto: responsabilidad moral y: 143, 144, 242, 243, 304; principios éticos y: 253; dignidad y: 255-260, 315-321; Kant y el: 315-327; equilibrio e integridad: 324, 325; ayuda y: 341; obligaciones políticas y: 391; aborto y: 459
Áyax (mitología griega): 301
Ayer, Alfred Jules: 52, 514 n, 522 n
ayuda: moral y: 30, 31; el principio de Hume y la: 65, 66; deber y: 242; dignidad y: 334-338; métrica del daño y: 338-340; métrica del costo y: 340, 341; escala de confrontación y: 342-345; cantidad de víctimas y: 345-348; valor de los casos hipotéticos y: 348, 349; responsabilidad personal y: 367; libertad y: 451, 457; razonamiento moral y: 554 n

Baker, C. Edwin: 429, 539 n, 563 n, 567 n

Balthus: 121
Barnes, Annette: 539 n
Beckham, David: 118, 121
Beethoven, Ludwig van: 57, 118, 121, 122, 125, 160, 259
Beitz, Charles: 405, 559 n, 560 n
Bentham, Jeremy: 34, 35, 501, 571 n
Berenson, Bernard: 182
Berlin, Isaiah: 15, 18, 426, 443, 445-447, 513 n, 561 n, 566 n, 567 n
bienestar: 335, 336
bienestar general: dignidad y: 335-338, 432, 433; moral política y: 402, 403; democracia y: 470
bienestar social, *véase* bienestar general
Bingham, lord: 536 n
Blackburn, Simon: 52, 87, 521 n, 522 n, 523 n
Blackwell, Basil: 450, 519 n, 539 n
Bolingbroke (personaje de Shakespeare): 178
bondad: 210, 211, 227, 228, 232, 415, 418
Bone, Robert G.: 567 n, 572 n
Braque, Georges: 121, 122
Brooks, Cleanth: 161, 174, 175, 178, 179, 536 n, 537 n
Budge, Donald: 118, 121
buen o mal pensamiento, *véase* razonamiento moral
Burke, Edmund: 472, 477, 570 n
Bush, George W.: 137, 149, 414, 481
Butterfield, Herbert: 176, 177, 537 n, 538 n

Caché: 186
Calígula: 532 n
capacidad cognitiva: 301-303, 305-308
capacidad reguladora: 301-308
capitalismo: 435, 436
carácter: 299, 300, 548 n
carácter absoluto de la verdad moral: 77, 78
Carné, Marcel: 171
Casca (personaje de Shakespeare): 218
caso del tranvía: 273, 259, 361, 362, 364-366
casos de rescate: 338, 342, 343, 345-349, 358, 359, 554 n
casos hipotéticos, valor de los: 348, 349, 364, 365

casualidad, determinismo y: 288-290
causación, verdad y: 218, 219
Arcausas de las convicciones morales: escepticismo del estatus y: 77; verdad moral y: 94, 95; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 95-101; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 102-107; accidente y: 107-109; epistemología integrada: 109-114; progreso moral y: 114-116; valor de la responsabilidad y: 143, 144
censura: 448-450, 453
certidumbre, argumentos morales y: 125, 126, 129, 130
Cézanne, Paul: 171
Churchill, Winston: 118
ciencia: formación de opiniones científicas y: 94, 97, 98, 110, 155, 156; principios científicos: 147, 148; interpretación y: 158, 191-197, 536 n; conceptos interpretativos y: 207; verdad y: 222, 253, 516 n, 517 n; libre albedrío y: 274, 275; valores epistémicos: 539 n
cinta blanca, La: 186
Cleopatra: 216
coacción: autenticidad y: 264, 265; responsabilidad de juicio y: 281; control basado en la capacidad y: 303; obligaciones políticas y: 389-392; libertad y: 444; derechos legales y: 493; moral de la familia: 494, 495
Coke, Edward: 501, 572 n
colegio electoral: 478, 479, 570 n
Coleridge, Samuel Taylor: 190, 539 n
colonialismo, democracia y: 462
compartimentación moral: 136-140
compatibilismo: 28, 29, 276, 277, 284, 285
compensación: daño no intencional y: 355, 356; igualdad y: 436-439
comportamiento personal: convicción moral y: 69, 70, 81; motivaciones morales y: 80; vida buena y vivir bien: 249-252; autorrespeto y: 257, 258; autenticidad y: 264; libre albedrío y: 272, 273, 276; hacer promesas y: 376-378
concepción austera de la moral: 240, 241
concepción corriente de la moral: 45-47; escepticismo interno y: 53; razonamiento moral y: 71, 143; escepticismo del estatus y: 79; escepticismo externo y: 130; interpretación conceptual y: 205, 206; responsabilidad de juicio y: 279, 280; control causal y: 294; daño y: 351; valor de los casos hipotéticos y: 364; derecho y: 485, 486; expresivismo y: 521 n, 522 n
concepción de sí mismo: 231, 257, 258, 291, 292
concepción westfaliana de la soberanía: 406
concepto de derecho, El: 490, 571 n

conceptos criteriales: 199-201; conceptos interpretativos y: 205-208; conceptos morales y: 310, 211; verdad y: 217; conceptos densos y ligeros y: 227, 228; igualdad y: 422; moral política y: 425-427; libertad y: 446; derecho y: 487, 489, 490
conceptos de clase natural: 201, 208, 211, 212, 516 n, 517 n, 541 n
conceptos densos y ligeros: 226-230
conceptos interpretativos: moral política y: 20-22, 31, 420-425; razonamiento moral y: 28, 59, 72; filosofía moral y: 36, 37; justicia y: 91, 212, 213; responsabilidad moral y: 129-157; verdad moral y: 154-157; interpretación conceptual y: 199-213; paradigmas y: 202-205; uso y: 205, 206; migración de conceptos y: 206-208; conceptos morales: 208-213; vida buena y vivir bien: 244; dignidad y: 254; control basado en la capacidad y: 283, 284; control causal y: 297, 298; derechos y conceptos políticos: 425-427; libertad: 443-447; democracia y: 460, 461, 464; derecho y: 489, 490
conceptos morales: conceptos interpretativos: 208-213; conceptos densos y ligeros: 226-230; Platón y Aristóteles: 230, 233, 234; Sócrates y: 232; meta del vivir bien y: 241, 242
conexión, dignidad y: 267, 269, 270
conflictos: indeterminación y: 119; responsabilidad moral y: 146; en el valor: 151-154
conflictos morales: 151-154
Conrad, Joseph: 174, 514 n
consecuencia de una vida: 247, 248. *Véase también* vivir bien, meta del
consecuencialismo: 35; Nietzsche y el: 320, 321; ayuda y: 336, 345, 346; daño y: 350, 351; principio del doble efecto y: 359-362; obligaciones asociativas y: 383
consentimiento, obligaciones políticas y: 388, 389
conservadurismo: 429, 430, 442
Constant, Benjamin: 443, 566 n
constituciones: 89, 90, 405
constructivismo: 87-92
contexto social: escepticismo moral y: 50; neodarwinismo y: 54; moral y: 66-69; verdad moral y: 76; convicción moral y: 95, 96, 131; interpretación y: 166-171; interpretación conceptual y: 173, 213-215; explicación del valor en la interpretación y: 190, 191; autenticidad y: 263, 264; obligaciones y: 368, 369, 389-393, 494, 516 n; obligaciones asociativas y: 380, 381, 383-385; derechos humanos y: 412, 413; derecho y: 486, 487, 492, 493; meta del vivir bien y: 509
contingencia: 197, 485, 486. *Véase también* accidente
contradicciones morales, *véase* convicciones contradictorias
control: responsabilidad de juicio y: 281-286; control causal: 283, 284, 286-298, 307, 308; daño y: 353; daño no intencional y: 355-357

control basado en la capacidad: 283, 308, 550 n, 551 n
control causal: 283, 284, 286-298, 307, 308
control de constitucionalidad: 424, 461, 466, 467, 480-484, 569 n, 570 n
convención: 45-47, 367-370, 377, 378, 383-387
Convención Europea de Derechos Humanos: 405, 407, 456
convencionalismo: 485, 486
convenciones del Tea Party: 91
convicción moral: derecho y: 19, 20; verdad moral y: 69, 93-95, 154, 155, 291; motivaciones para la acción y: 69, 70; escepticismo del estatus y: 74, 77, 78; amoralistas y: 80; comportamiento personal y: 81; moral política y: 89, 90; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 95-101; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 101-107; accidente y: 107-109; integración y: 109-114, 240; progreso moral y: 114-116; escepticismo interno y: 129; responsabilidad y: 130, 131, 143-146; irresponsabilidad moral y: 135-139; como filtro: 139, 140; libertad y: 448, 449; Gibbard y la: 521 n, 522 n; historia personal y: 523 n; neodarwinismo y: 530 n
convicción religiosa: epistemología integrada y: 110-113; responsabilidad moral y: 243, 252, 253; autenticidad y: 265, 266; responsabilidad de juicio y: 285; dignidad y: 316-318; derechos humanos y: 413-420; libertad y: 450
convicciones: 169, 194. *Véase también* convicción moral
convicciones contradictorias: 137, 139
coraje/valor: 137, 226, 227, 231, 233
Corte Suprema de Estados Unidos: control de constitucionalidad y: 480-483; límites a los mandatos y: 484; interpretación histórica y: 502, 503; regla de la mayoría y: 569 n, 570 n; grupos minoritarios y: 570 n
costo, métrica del: 340, 341
costos de oportunidad: 434, 435, 441, 456, 554 n, 565 n
creencia: motivaciones morales y: 79-83; formación de la opinión científica y: 94; mundo físico y: 96; convicción religiosa y: 110-113; historia personal y: 290, 291; control basado en la capacidad y: 302, 303; evidencia y: 306; verdad moral y: 507. *Véase también* convicción moral
creencias personales, constructivismo y: 91, 92
crimen y castigo: control basado en la capacidad y: 304, 305; pena capital: 361, 366, 401, 407; principio del doble efecto y: 361; daño y: 366; derechos humanos y: 410, 411; libertad y: 446; derechos al debido proceso y: 451, 452; incompatibilismo y: 549 n
crítica de arte: 166, 170, 171
crítica feminista: 182
crítica literaria: interpretación y: 158, 159, 168, 172, 177-181; ambivalencia y: 161-

164; teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos y: 165; interpretación colaborativa y: 173-176; escepticismo interpretativo y: 185; explicación del valor en la interpretación y: 190
Cruise, Tom: 471
cualidades primarias y secundarias, escepticismo del estatus y: 82, 83
cualidades secundarias: 82, 83
cuasirrealismo: 52, 86, 87, 522 n
cuerpos, control personal de los: 353, 354
cuestiones metafísicas: moral y: 42-44; escepticismo del error y: 51; juegos de lenguaje y: 83-85; verdad moral y: 505, 506
cuidado debido, estándares del: 356, 357
culpa, meta del vivir bien y: 251
culpabilidad: 251

Da Vinci, Leonardo: 246
daño: moral y: 30, 31; responsabilidad relacional y: 133, 134; ayuda y: 334; métrica del: 338-340; competencia y: 350-355; no intencional: 355-357; principio del doble efecto y: 357-366; responsabilidad personal y: 367; promesas y: 370-372, 378, 379; obligaciones asociativas y: 382, 383; obligaciones políticas y: 390, 391; obligaciones tribales y: 395; derechos humanos y: 411; libertad y: 420-422, 451, 457
daño deliberado: 352, 353, 357, 358, 364
daño no intencional: 355-357, 362, 363
daño originado en la competencia: 350-355, 361, 362, 364, 366, 423, 436
Darrow, Clarence: 549 n
Darwall, Stephen: 256, 544 n, 545 n, 572 n
Davidson, Donald: 188, 189, 517 n, 538 n, 539 n, 541 n
Davis, Kevin: 558 n deber, *véase* obligaciones debido proceso, derecho al: 18, 401, 451, 452
“Dejar que la naturaleza siga su curso”: 365, 366
Declaración de Derechos Humanos de El Cairo: 405, 414
Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948): 405, 407, 411, 456
defensas mediante alegación de demencia: 304, 307-309
deficiencia mental: responsabilidad de juicio y: 280, 281; determinismo y: 288; control causal y: 293, 295, 296; control basado en la capacidad y: 301-304, 551 n, 552 n; defensas mediante alegación de demencia y: 309
Della Francesca, Piero: 158
Delmas, Candice: 559 n
demencia, responsabilidad de juicio y: 301

democracia: justicia y: 19; interpretación conceptual y: 205; obligaciones políticas y: 390, 393, 394; moral política y: 420, 425-427; derechos y conceptos políticos: 424, 425; libertad y: 445, 446; libertad positiva y: 460-484; modelos de: 467-476; gobierno representativo y: 476-480; control de constitucionalidad y: 480-484
democracia posible, La (Dworkin): 399, 400
demostración empírica: 45-47
derecho/ley: justicia y: 19, 20; obediencia a la: 369, 387, 388, 485; derecho internacional: 411; derecho natural: 414, 502, 503; igualdad y: 430, 431; moral y: 485-490; propósito del: 496-503; derecho injusto: 496-499. *Véase también* juicios jurídicos
derecho injusto: 496-499
derecho internacional: 411
derecho natural: 414, 415, 501
derechos: libertad y: 18; ayuda y: 346; obligaciones y: 368-370; derechos y conceptos políticos: 399-404; moral política y: 400, 401; derechos humanos: 404-420, 502, 560 n; control de constitucionalidad y: 483; derecho y: 491, 492, 502; aplicación parcial y: 499
derechos a la libertad de expresión: 18, 19, 401, 451-455
derechos a la posesión de armas: 502
derechos de hábeas corpus: 502, 503
derechos de propiedad: 18, 417, 418, 455, 456
derechos de voto: 476, 477
derechos humanos: 404-420, 501, 502
derechos legales: 403, 404, 491, 492, 496, 497, 500
derechos legislativos: 491
derechos políticos grupales: 559 n
derechos y conceptos políticos: derechos: 399-404; derechos humanos: 404-420, 559 n; libertad: 420-422, 447-459; igualdad: 422, 423; democracia: 424, 425; conceptos interpretativos y: 425-427; derecho y: 491, 492
desacuerdo/discrepancia: interpretación y: 168-171; explicación del valor en la interpretación y: 191, 192; interpretación conceptual y: 198-201; paradigmas y: 202-205; conceptos interpretativos y: 209-213; sobre la verdad: 215-223; conceptos morales y: 226, 227
deseo: razonamiento moral y: 71, 72; motivaciones morales y: 79-82; conflicto y: 152; responsabilidad moral y: 241; responsabilidad de juicio y: 280; convicción moral y: 291; bienestar y: 336
desesperación: 117
desiderátums: 151

desobediencia civil: 388, 391, 392, 394
desprecio: 378, 409
determinismo: libre albedrío y: 272, 273, 275; responsabilidad de juicio y: 277-279, 281, 282, 547 n, 548 n; Hume y el: 284, 285; azar y: 288-290; racionalidad y: 290-292; control causal y: 294; control basado en la capacidad y: 305-307; principio de Kant y: 329, 330
dictaduras benevolentes: 473
dignidad: respeto y autorrespeto: 29-32, 36, 255-260, 315-321; moral y: 239-243; meta del vivir bien y: 243-249, 507-511; maldad y suerte moral: 249-252; principios éticos y: 252-255; autenticidad y: 260-267; temperamento religioso y: 267-271; filósofos morales sobre la: 319-321, 326-333; equilibrio e integridad: 321-326; daño y: 352, 354, 366; principio del doble efecto y: 361-363; promesas y: 371-373; obligaciones asociativas y: 381, 384, 385; obligaciones políticas y: 391, 392, 402; derechos humanos y: 409-412; libertad y: 443, 446, 447, 456, 457; aborto y: 457, 458; democracia y: 460, 461
Dios: verdad moral y: 46, 47; escepticismo interno y: 53, 54; escepticismo externo y: 61, 62; escepticismo del error y: 67, 68; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 97; convicción religiosa y: 109, 110; progreso moral y: 115; derechos humanos y: 413-418
discriminación: 212, 476, 477
discurso comercial: 454
discurso corriente: 75, 76, 85, 86
discurso del odio: 453
discurso filosófico: 75
diseño inteligente: 111
Disney, Walt: 182
distinciones semánticas: escepticismo del estatus y: 74-78; conflictos morales y: 154; verdad moral y: 155-157; interpretación y: 159; traducciones radicales y: 187-189; interpretación conceptual y: 199, 205, 205; conceptos densos y ligeros y: 228, 229; derecho injusto y: 496-499
diversidad: de afirmaciones morales: 68, 69, 78, 82, 145, 146; de convicciones religiosas: 112, 113
Dolinko, David: 549 n
dolor: 545 n
dominio de la vida, El (Dworkin): 399
donación de órganos: 360
“Dos conceptos de la libertad”: 561 n, 567 n
Drier, James: 520 n

Eagleton, Terry: 181, 538 n
economía del derrame: 423
economía del *laissez-faire*: 16, 17, 429-431, 442
economía dirigida: 434, 435
Edipo (mitología griega): 250
elecciones, *véase* procedimientos de decisión
Eliot, George: 174
Eliot, T. S.: 180, 538 n
Ely, John Hart: 466, 568 n
emociones, expresar/dar rienda suelta a las: 51, 56, 75, 86, 93, 522 n
Enfants du paradis, Les: 171
entidades peculiares: 61, 68, 70
"Entre escolares" ["Among School Children"] (Yeats): 158, 175, 178, 225
epifenomenalismo: 273, 287, 288, 297, 305, 306, 550 n
epistemología: 33, 109-114
epistemología arquimediana: 43, 109, 110, 114
epistemología integrada: 109-114, 130, 131
equidad: hipótesis del impacto causal (HIC) y: 97; obligaciones y: 369, 370; democracia y: 424, 467-470, 475; moral de la familia y: 494, 495
equilibrio e integridad: 321-326
equilibrio reflexivo: 325, 326
error, convicción moral y: 156, 157, 196
escala de confrontación: 342-345
escáneres cerebrales escalotópicos: 104, 105
escepticismo: filosofía moral y: 34; verdad moral y: 43, 44, 48, 49, 223, 224; escepticismo interno: 49-51, 53, 54; escepticismo externo: 50, 51, 60-93; escepticismo del error: 51, 52; escepticismo del estatus: 54-57; independencia del valor y: 129, 130; interpretación y: 167; escepticismo interpretativo: 183-187; traducciones radicales y: 187-189; interpretación conceptual y: 219, 220; meta del vivir bien y: 259, 260
escepticismo de los actos de habla: escepticismo del estatus y: 74-77; motivaciones morales y: 79, 80; juegos de lenguaje y: 83, 84, 520 n
escepticismo del error: verdad moral y: 51, 52, 55, 56; escepticismo interno y: 53, 54; razonamiento moral y: 60, 70-73; juicios morales y: 67, 68; escepticismo externo y: 67-73; diversidad de afirmaciones morales y: 68, 69; motivaciones morales y: 69, 70
escepticismo del estatus: 521 n, 522 n, 523 n, 534 n; verdad moral y: 51, 52, 54-57; escepticismo interno y: 53, 54; como postura moral: 60; escepticismo de los actos de habla y: 74-79, 519 n, 520 n; escepticismo externo y: 74-83; motivaciones morales y:

79-82; cualidades primarias y secundarias y: 82, 83; juicios morales y: 519 n
escepticismo externo: verdad moral y: 44, 49, 50; escepticismo del error y: 51, 67-73; escepticismo del estatus y: 51, 52, 74-83; como postura moral: 60-63; principio de Hume y: 65-67; juegos del lenguaje y: 83-87; constructivismo y: 87-92; problemas metaéticos de la moral y: 92, 93; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 95-97; escepticismo interno global y: 117; concepción corriente de la moral y: 129; ambivalencia y: 161, 162; verdad y: 216; autorrespeto y: 260; Nagel y el: 546 n, 547 n
escepticismo interno: verdad moral y: 44, 49-51, 53, 54, 57, 223, 224; tipología y: 117-119; indeterminación y juicio por defecto: 119-126; convicción moral y: 129; crítica literaria y: 186, 187; interpretación y: 196; autorrespeto y: 260; Nagel y el: 514 n
escepticismo interno global: 54, 67, 68, 117, 161, 162
escepticismo interpretativo: 183-189
esclavitud: 115, 365
esquizofrenia moral: 136
estabilidad política: 467, 468
estándares personales, compartimentación moral y: 137, 138
estudios jurídicos críticos: 182, 183
ética: filosofía moral y: 29-32; moral y: 36, 37, 239; verdad moral y: 43; razonamiento moral y: 71, 72; racionalidad y: 72, 73; escepticismo interno global y: 117; indeterminación y: 123, 124; responsabilidad moral y: 145, 146; Platón y Aristóteles: 184; dignidad y: 239-271; vida buena y vivir bien: 250-252; libre albedrío y responsabilidad: 272-311
Ética nicomáquea: 232, 235, 543 n, 553 n
“eudemonía” (felicidad): 230, 234
Eutifrón: 561 n
evidencia experimental: 97-101
evidencia para las verdades morales: 45-49, 57-59; diversidad de afirmaciones morales y: 68, 69; diseño inteligente y: 111, 112; conceptos interpretativos y: 131, 132; responsabilidad moral y: 148, 149; creencia y: 307
exenciones a la responsabilidad, justificación de las: 300-304
existencialismo: 35, 261, 286
expectativas, creación de: 372-376
explicación del valor, interpretación y: 172, 173, 189-192, 219
expresivismo: 52, 87, 520 n, 521 n, 526 n
expresivismo semántico: 78, 79
extraños, los: 334-366

Fallon, Richard H. (h.) : 152, 153, 535 n, 536 n, 558 n
federalismo: 262, 263
felicidad: 231, 232, 234, 320, 432, 543 n. *Véase también* vivir bien, meta del
Feynman, Richard: 148, 536 n
ficción: 84, 85
Filebo: 232, 543 n
filosofía “antirrealista”: 25, 26
filosofía colonial: 24, 506
filosofía moral: verdad y: 22-27, 41-44, 215-217; escuelas de pensamiento y: 32-37; escepticismo como postura moral y: 60-65; responsabilidad y: 140-143; interpretación conceptual y: 198; conceptos densos y ligeros y: 226, 227; control basado en la capacidad y: 285; verdad moral y: 505, 506
filosofía política: 142, 143, 170, 204
filósofos cristianos: 33, 34
filósofos griegos: 30-32, 225, 230-235, 247, 510, 511
filósofos morales: 35-37; filósofos griegos: 32, 230-235; filósofos cristianos y: 32, 33; filósofos de la Ilustración: 33; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 97; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 102; sistemas de valor y: 140-143; interpretación y: 171, 172; verdad moral y: 526 n, 527 n, 528 n, 529 n, 530 n, 531 n, 532 n
Fine, Kit: 513 n, 520 n, 521 n, 542 n
Fish, Stanley: 184, 185, 538 n
Fleming, James: 567 n
formalismo: 174
Forster, Edward Morgan: 267
Foster, Roy: 175, 176, 178, 179, 537 n
Frankfurt, Harry: 561 n
Frankfurter, Felix: 362
Freed, Michael: 182
Freeman, Samuel: 434, 524 n, 536 n, 553 n, 564 n
Freud, Sigmund: 34, 178
Fried, Charles: 375, 376, 558 n, 567 n
fronteras nacionales, democracia y: 461, 462
Frye, Northrop: 175, 176, 537 n
funcionarios elegidos: 477, 478, 481

generosidad: 152-154
genocidio: 409
Gibbard, Allan: 52, 87, 514 n, 521 n, 522 n

Gilles (Watteau): 171
Glaucón: 231
Glendower (personaje de Shakespeare): 216
gobierno: constructivismo y: 88-90; obligaciones políticas y: 387-389; derechos humanos y: 409; libertad y: 421, 444; economía del *laissez-faire* y: 429-431; regulación gubernamental: 435, 446-449, 453; gobierno representativo y: 476-480; responsabilidad ética y: 567 n. *Véanse también* democracia; moral política
gobierno representativo: 476-480. *Véase también* democracia
Goebbels, Joseph: 526 n
Goldberg, John: 555 n
Gonne, Maud: 175
Gould, Glenn: 160
Gran Bretaña, gobierno representativo y: 483, 484
grandeza, juicios de valor y: 118, 121, 122, 175, 176, 223
Greenblatt, Stephen: 178, 179, 538 n
Greenspan, Alan: 482
Griffin, James: 545 n, 560 n
Guantánamo, campo de detención de la bahía de: 137
guerra de Iraq: 46-48, 94, 137, 150
guerra preventiva: 135, 139
Guest, Stephen: 536 n, 571 n

Hamlet, Hamlet (pieza y personaje de Shakespeare): 160, 161, 166, 172, 175, 178, 181, 186, 191, 223
Hand, Learned: 357
Haneke, Michael: 186
Hare, Richard: 52, 317, 318, 513 n, 542 n, 552 n
Harman, Gilbert: 517 n, 525 n, 526 n, 532 n
Harris, John: 360, 556 n
Hart, H. L. A.: 446, 490, 491, 557 n, 567 n, 571 n
Hawking, Stephen: 195
"hechos morales": 24; verdad moral y: 47; escepticismo del estatus y: 51, 520 n, 521 n; escepticismo de los actos de habla y: 77; constructivismo y: 90; causas de las convicciones morales y: 95; obligaciones y: 369; Dios y los: 418
Héctor (mitología griega): 251
Hedonismo: 258
hipótesis de la dependencia causal (HDC): 95, 102-107, 529 n, 533 n
hipótesis del impacto causal (HIC): causas de las convicciones morales e: 95-102;

responsabilidad moral e: 146, 147; conceptos interpretativos e: 211; verdad moral e: 290; principio de Hume e: 517 n; naturalismo moral: 525 n, 526 n; Nagel y la: 525 n, 526 n; Wiggins y la: 526 n,527 n, 528 n, 529 n, 530 n; McDowell y la:531 n, 532 n
Hirsch, Eric D.: 159, 179, 538 n
historia personal: hipótesis del impacto causal (HIC) e: 99, 100; hipótesis de la dependencia causal (HDC) e: 103, 106; convicción moral e: 107, 108, 131, 139, 140, 144, 523 n, 534 n; progreso moral e: 115, 116; verdad moral e: 146, 156, 157; desafío del libre albedrío e: 274; determinismo e: 288-290; creencia e: 290, 291; imposibilidad psicológica e: 292, 293; responsabilidad de juicio e: 311; moral de la familia e: 493-495; meta del vivir bien e: 509
Hitler, Adolf: 525 n, 526 n
Hobbes, Thomas: 34, 36, 242, 284, 550 n
Hobsbawm, Eric: 182
holismo: 195-197
Holmes, Oliver Wendell: 453
homo œconomicus: 34
honestidad: 152-154
Hoover, Herbert: 482
Hubbard, Elbert: 302, 551 n
humanismo: 268, 269
Hume, David: 34, 242, 243, 284, 285, 371, 513 n, 514 n, 523 n, 549 n, 550 n, 557 n
Hussein, Saddam: 462

idea de justicia, La: 562 n
idealismo: 91, 141
igualdad: justicia e: 16-18, 428, 429; igualdad de recursos e: 16-19, 336, 432-442, 455, 456, 564 n; constructivismo e: 88; responsabilidad moral e: 144, 145; dignidad e: 321, 322; ayuda e: 336, 337; moral política e: 402, 403, 425, 426; derechos y conceptos políticos: 422, 423; falsas concepciones de la: 430-433; democracia e: 468, 470-476, 563 n, 564 n
igualdad de oportunidades: 442
igualdad de recursos: 433-442; justicia distributiva e: 16-18, 442; democracia e: 19, 564 n; ayuda e: 336; bienestar social e: 432, 433; libertad e: 455, 456
igualdad *ex ante*: 436-439, 442
igualdad *ex post*: 436-439
igualdad política: 470-476
igualitarismo: 332, 405. *Véase también* igualdad
ilicitud, dignidad e: 334, 335

Ilustración: 33, 34, 285, 425, 426
imperativo categórico de Kant: 88, 142
implicaciones materiales, control basado en la capacidad e: 305, 306
imposibilidad psicológica: 292, 293
impuestos/tributación: justicia distributiva e: 18; impuestos progresivos: 209; igualdad e: 430, 442; libertad e: 449; derechos de propiedad e: 455, 456
incertidumbre: escepticismo e: 54, 55, 64, 65; indeterminación e: 120-122, 125, 126; conflictos morales e: 151, 152; interpretación e: 197; obligaciones asociativas e: 385, 386
incompatibilismo: 276, 277, 281, 282, 284, 285, 548 n, 549 n, 550 n
incompatibilismo pesimista: 277, 278, 294, 297
independencia: autenticidad e: 263-265; responsabilidad de juicio e: 283, 284; daño e: 353, 354; independencia ética e: 448-451, 467, 506
independencia del valor: 25, 26; filosofía moral e: 36, 37; verdad moral e: 41-59, 506; evidencia de la verdad moral e: 59; escepticismo externo e: 60-93; problemas metaéticos de la moral e: 92, 93; causas de las convicciones morales e: 94-116; escepticismo interno e: 117-126; escepticismo e: 129, 130
independencia ética: 263-265, 467, 506
independencia semántica: 78
indeterminación: escepticismo externo e: 65; escepticismo interno e: 118-126, 535 n; incertidumbre e: 119-123; conflictos morales e: 151, 152; traducciones radicales e: 187-189; verdad e: 223
insinceridad: 46, 135, 139, 143
institucionalización: 405
integración, moral e: 153, 154, 240
integridad: 300, 319, 320-326, 348, 349
intenciones de autores y originadores: 164, 165, 171-173, 189, 190, 536 n
intenciones estatutarias: 165, 168, 169, 171
interpretación: verdad e: 158-171; tipos de: 171-183; escepticismo interpretativo: 183-187; traducción radical: 187-189; explicación del valor e: 189-192; ciencia e: 192-197; interpretación conceptual: 198-235; promesas e: 378, 379; obligaciones asociativas e: 385, 386
interpretación competitiva: 177-183
interpretación complementaria: 177-183, 186
interpretación conceptual: 173; desacuerdo e: 198, 199; tipos de conceptos: 199-201; conceptos interpretativos e: 202-213; relativismo e: 213-215; verdad e: 215-226; conceptos densos y ligeros: 226-230; Platón y Aristóteles: 230-235; jurisprudencia analítica e: 489, 490

interpretación constitucional: indeterminación e: 119; teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos e: 164, 165; principio de Kant e: 328; principio del doble efecto e: 361; libertad e: 448, 449; aborto e: 458, 459; aplicación parcial e: 499; procedimiento jurídico e: 502, 503
interpretación colaborativa: 173-176, 182; estudios jurídicos críticos e: 183; traducciones radicales e: 187, 188; razonamiento moral e: 198; conceptos interpretativos e: 204; teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos e: 219
interpretación explicativa: 173, 175-177, 182, 183, 198, 204
interpretación histórica: interpretación e: 158, 159, 537 n; interpretación explicativa e: 173, 176, 177; moral política e: 426, 427; Corte Suprema de Estados Unidos e: 484; positivismo jurídico e: 496; derecho e: 502, 503, 571 n
interpretación histórica *whig*: 176, 177, 537 n, 538 n
interpretación independiente: 177-183
interpretación marxista: 177, 180
interpretativismo, derecho e: 486-489, 493
intimidación: 310
intuición: causas de la convicción moral e: 101, 148, 149; convicción religiosa e: 112, 113; control causal e: 298; ayuda e: 348; McDowell e: 53 n,531 n
inventario del universo: 211
ironía: 56
irresponsabilidad: 135-139. *Véanse también* responsabilidad; responsabilidad moral
Irwin, Terence: 231, 232, 543 n
Isabel Archer (personaje de James): 175
Isabel I de Inglaterra: 178
islam: 414
Iván Ilich (personaje de Tolstói): 249, 259

James, Henry: 174
Jameson, Fredric: 180, 538 n
Jayyam, Omar: 549 n
Jefferson, Thomas: 414, 462
Jessica (personaje de Shakespeare): 158, 164
Jesucristo: 318
Johns, Jasper: 122
Johnston, Mark: 526 n
Jolls, Christine: 544 n
Jorge III de Inglaterra: 462

Joyce, Richard: 518 n
juego de la geología: 84, 85
juego de la realidad: 84, 85
juegos de filosofía: 86, 87
juegos de lenguaje: escepticismo del estatus y: 75; escepticismo externo y: 83-86; proyectivismo y: 86, 87; verdad moral y: 93; interpretación conceptual y: 220, 221; escepticismo de los actos de habla y: 520 n; expresivismo y: 521 n
juegos de moral: 86, 87
juicio crítico, ambivalencia y: 160-163
juicios, derechos humanos y: 411
juicios "meramente verdaderos": 146, 149, 150, 154, 194, 195
juicios de valor: verdad y:22-26; razonamiento moral y: 28; verdad moral y: 42-44, 505, 506; escepticismo del error y: 51; principio de Hume y: 65, 66, 149; indeterminación y: 118; juicios "meramente verdaderos" y: 147; ambivalencia y: 162, 163; interpretación colaborativa y: 173-175; escepticismo interpretativo y: 182, 183; conceptos densos y ligeros y: 226, 227; McDowell y los: 530 n,531 n
juicios en tercera persona: 278
juicios jurídicos: escepticismo del error y: 67; indeterminación y: 119, 120, 124, 125; evidencia y: 149; interpretación y: 158, 159, 167-169, 181-183; ambivalencia y: 160, 161; teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos y: 165, 166; interpretación colaborativa y: 173, 174; explicación del valor en la interpretación y: 189, 190; conceptos interpretativos y: 206, 207; relativismo y: 213-215; responsabilidad de juicio y: 278, 279; control causal y: 287; defensas mediante alegación de demencia y: 307-309; principio de Kant y: 328; daño no intencional y: 357; democracia y: 424
juicios morales: escepticismo del estatus y: 51, 52, 83, 519 n; escepticismo externo y: 55; verdad moral y: 57, 58; escepticismo como postura moral y: 61; principio de Hume y: 67; escepticismo del error y: 67, 68; motivaciones morales y: 79; creencia y: 80, 81; problemas metaéticos y: 92; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 102, 103; indeterminación y: 119; verdad y: 220, 221; Scanlon y los: 332, 333; constructivismo y: 524 n. *Véase también* juicios de valor
juicios morales positivos: 67-73, 119-121, 123, 124
juicios por defecto: 119-126
Julio César: 216, 218
jurisprudencia analítica: 489, 490
justicia: igualdad y: 16-18, 428, 429; libertad y: 18, 19; democracia y: 19, 465; derecho y: 19, 20, 488; obligaciones políticas y: 31, 392-394; constructivismo y: 88, 91, 92; conceptos interpretativos y: 91, 202, 204, 209; relativismo y: 212, 213; Platón y: 231,

232; responsabilidad disminuida y: 310, 311; Rawls y: 330-332; derechos de propiedad y: 456; meta del vivir bien y: 511
justicia distributiva: igualdad y: 16-18, 422, 428, 429, 433; moral política y: 425; paternalismo y: 440, 441; igualdad de recursos y: 443; libertad y: 455, 456. *Véase también* justicia
justicia procedimental: 20, 500-503
justificación de la convicción: 69, 106, 107, 114, 149, 150, 164, 214, 215
Justiniano: 181

Kamm, Frances Myrna: 554 n, 555 n, 556 n
Kane, Robert: 546 n, 549 n
Kant, Immanuel: moral y: 31, 36, 37, 241, 242; constructivismo y: 88; filosofía moral y: 141, 142; autorrespeto y: 315; Nietzsche y: 320; dignidad y: 326-330; ayuda y: 335
Katz, Leo: 535 n
Kerouac, Jack: 163
Kierkegaard, Søren: 261
King, Martin Luther (h.): 471
Kis, Janos: 466, 554 n, 569 n
Korsgaard, Christine: 524 n
Ku Klux Klan: 453

Lady Macbeth (personaje de Shakespeare): 84, 85, 519 n
Lawrence, David Herbert: 174
lealtad personal: 136
Leavis, Frank R.: 161, 174, 175, 178, 179, 185, 186, 536 n, 537 n, 538 n
legalismo liberal: 182, 183
legitimidad del gobierno: obligaciones políticas y: 387, 388, 392-394; moral política y: 402; autoridad moral y: 419; democracia y: 465-467, 475; gobierno representativo y: 477, 478; control de constitucionalidad y: 480, 483, 484; derecho injusto y: 497
lenguaje, *véase* distinciones semánticas
Lenguaje, verdad y lógica (Ayer): 52
Leopold, Nathan (h.): 549 n
ley de esclavos fugitivos (1850): 497, 498, 500
libertad: justicia y: 18, 19; constructivismo y: 88; contradicciones morales y: 137; seguridad y: 151; moral política y: 402, 403, 420, 563 n; derechos y conceptos políticos: 421, 447-459; dimensiones de la libertad como irrestricción y la: 443-447; igualdad y: 511
libertad como irrestricción: libertad y: 18, 421, 442-447; Kant y la: 36; desafío del libre

albedrío y: 274-276; principio de Kant y: 327, 328
libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, La: 443, 566 n
libertad negativa: 19, 444-446
libertad positiva: 19, 444, 445, 452-454, 460-467, 475, 483
libertad religiosa: 452, 456-459
libertarianismo: 405
Libet, Benjamin: 546 n
libre albedrío: responsabilidad y: 28, 29, 272-311; responsabilidad moral y: 134; control causal y: 286-298; control basado en la capacidad y: 298-307; incompatibilismo y: 550 n
limitaciones a la financiación de campañas: 454, 482
límites a los mandatos: 477
Lippman, Walter: 182
Lloyd-Webber, Andrew: 121
Lo que nos debemos unos a otros: 232, 536 n, 545 n, 553 n, 558 n
Loeb, Richard: 549 n
Lord Warburton (personaje de James): 175
Lutero, Martín: 292

Macaulay, Thomas: 177, 537 n, 538 n
Macedo, Stephen: 568 n
MacIntyre, Alasdair: 513 n
Mackie, John: 68-70, 515 n, 518 n
Madoff, Bernie: 501
Madre Teresa: 292, 293, 299, 550 n
mal, problema del: 33, 34
maldad y suerte moral: 249-252
Marco Aurelio: 118
matrimonio de personas del mismo sexo: 449
matrimonio homosexual: 94, 95
McDowell, John: 530 n,531 n, 532 n, 543 n
Médici, príncipe: 249-251
Menón: 225
mentir: 240, 372, 373
mérito artístico: 121, 122, 158, 160, 161, 223, 248, 550 n, 551 n
método científico: 110, 111, 224
metodología, verdad y: 224-226
migración de conceptos: 206-208

Mill, John Stuart: 35, 420, 421, 425, 446, 453, 545 n
Millay, Edna St. Vincent: 302, 551 n
Milton, John: 81, 184, 519 n
minimalismo, verdad y: 542 n
Moby Dick: 201
modelo asociativo de la democracia: 464, 465, 467-476, 478, 479, 563 n, 564 n
modelo mayoritarianista de la democracia: 465-476; democracia y: 424, 425, 461, 468, 469, 569 n, 570 n; libertad y: 450; gobierno representativo y: 477, 478; control de constitucionalidad y: 480, 481, 483, 484, 569 n, 570 n; funcionarios elegidos y: 481; grupos minoritarios y: 563 n
modelos de responsabilidad moral: 141, 142
montañas, juegos de lenguaje y: 84
moral: responsabilidad y: 27-29; dignidad y: 31, 239-243, 315-221; filosofía moral y: 32-37; orígenes de la: 33, 34; verdad moral y: 43; tipos de: 150, 151; ética y: 239; ayuda 334-349; daño: 350-366; obligaciones: 367-395; derecho y: 485-495
moral de la familia: 493-495
moral política: igualdad y: 16-18, 429-442; libertad y: 18, 19, 443-459; democracia y: 19, 460-484; derecho y: 19, 20, 485-503; conceptos interpretativos y: 20-22, 198; verdad moral y: 22, 23, 506; ética y: 29, 30; justicia y: 31, 32; constructivismo y: 87-90; compartimentación moral y: 137, 138; responsabilidad moral y: 144, 155; conceptos densos y ligeros y: 228; filósofos morales sobre la: 234, 235, 326, 331, 332; autenticidad y: 263; ayuda y: 339; obligaciones asociativas y: 380, 381; derechos y conceptos políticos: 399-427; meta del vivir bien y: 509, 510; regla de la mayoría y: 563 n
"morones", *véase* partículas morales (morones)
Mortimer, Robert C.: 561 n
motivaciones morales: 69, 70, 79-82
motivaciones para la acción: 69, 70, 79-82, 242
muerte, acontecimientos después de la: 251, 259, 508
muerte, causar la: 350, 351
mundo físico: demostración empírica y: 47, 48; causas de la creencia y: 96; leyes fundamentales y: 146, 147
Murphy, Liam: 554 n, 558 n
Murrow, Edward R.: 182

Nagel, Thomas: temperamento religioso y: 267-269; desafío del libre albedrío y: 273, 274, 546 n, 547 n; meta del vivir bien y: 322, 323; escepticismo interno y: 514 n; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 526 n,527 n, 528 n

naturalismo moral: 516 n, 517 n, 518 n
“Navegando hacia Bizancio” [“Sailing to Byzantium”] (Yeats): 175, 185, 194
nazismo: 52, 317, 393, 498, 525 n
negación, posturas morales y: 61
neodarwinismo: 55, 67, 113, 114, 529 n
New Deal: 482
Nietzsche, Friedrich: 35; autenticidad y: 261, 266; Nagel y: 269, dignidad y: 319-321, 545 n; moral política y: 552 n
nihilismo: 260; autenticidad y: 266
niños/hijos: control causal y: 294, 295; control basado en la capacidad y: 303, 304; obligaciones asociativas y: 380-382, 385, 389; moral de la familia: 493-495
Nixon, Richard: 472
no cognitivismo: 52
Nueva Crítica: 181

objetividad moral, *véase* verdad
obligaciones: responsabilidad moral y: 31, 241, 242; conceptos densos y ligeros y: 228; convención y: 367-370; promesas y: 370-379; asociativas: 380-387; políticas: 387-394, 402; tribales: 394, 395; convicción religiosa y: 417; derecho y: 486; moral de la familia: 493-495 ; principio F: 557 n, 558 n
obligaciones asociativas: 367, 368, 380-387
obligaciones de rol, *véase* obligaciones asociativas
obligaciones performativas: 369, 516 n
obligaciones políticas: 387-392
obligaciones tribales: 461
Olivier, Laurence: 178
oración, temperamento religioso y: 270
órdenes, juicios morales y: 51, 541 n
organizaciones delictivas: 385, 392
originalismo, derecho y: 571 n

padres e hijos: 380-383, 385, 493-495
Palin, Sarah: 562 n
paradigmas, conceptos interpretativos y: 202-205, 221
paradoja del análisis: 225
parámetros éticos: 267, 268, 394
Paroles (personaje de Shakespeare): 261
particularización, ayuda y: 342

partículas morales (morones): 51, 62, 63, 102, 150, 154
paternalismo: 354, 410, 411, 440, 441, 449
Peel, Robert: 309
Peirce, Charles Sanders: 222, 542 n
pena capital: 360, 361, 366, 401, 407
perogrulladas, verdad y: 216, 542 n
personeidad *[personhood]*, derechos humanos y: 560 n
pertinencia escéptica: 78
Picasso, Pablo: 57, 118, 121, 122, 125, 171
Pickwick (personaje de Dickens): 60
Pirandello, Luigi: 282, 284
Pistola (personaje de Shakespeare): 261
placer: 232, 257, 336. *Véase también* vivir bien, meta del
planetas, definición de los: 208
Platón: 28, 32, 132, 166, 204, 225, 230-232, 234, 239-241, 247, 326, 510, 526 n, 543 n, 561 n
pluralismo, *véase* contexto social
pluralismo moral: 513 n
Plutón: 208, 540 n, 541 n
pobreza: responsabilidad de juicio y: 311; igualdad y: 422, 423, 428, 429; democracia y: 476; meta del vivir bien y: 507-510
poesía: 22, 180, 181, 186, 190, 193, 267, 435
política exterior: 53, 54, 135, 136
políticas sanitarias: 18, 404, 499
Polonio (personaje de Shakespeare): 321
Polos azules: 246
Poseidón (mitología griega): 20
posición política: 473, 474
positivismo jurídico: 124, 125, 486-489, 493, 496, 500
posmodernismo: 48
precedente, juicios jurídicos y: 149
prejuicio: 347, 409, 478
Príamo (mitología griega): 234, 251
principio de Hume: 34, 275; escepticismo externo y: 65-67; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 96, 518 n,527 n, 528 n; causas de las convicciones morales y: 100, 101; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 103; responsabilidad moral y: 129; juicios de valor y: 149, 150; moral y: 241; obligaciones y: 369; derechos humanos y: 416; naturalistas morales y: 516 n, 517 n

principio de Kant: 36, 37, 321, 337
principio de la diferencia: 422
principio de la igual valía: 256
principio del doble efecto: 357-366, 556 n
principio del ventajismo: 370
principio F: 375, 557 n, 558 n
problemas de primer orden de la moral, *véase* problemas sustantivos de la moral
problemas de segundo orden, *véase* problemas metaéticos de la moral
problemas metaéticos de la moral: 25-27; verdad moral y: 42, 156, 157; escepticismo y: 50; escepticismo del estatus y: 74, 82; escepticismo externo y: 92, 93; conceptos interpretativos y: 209; Star y los: 515 n problemas sustantivos de la moral: 26; verdad moral y: 31; escepticismo y: 50; escepticismo externo como: 60-65; escepticismo del estatus y: 74, 79, 83, 84; indeterminación y: 118; escepticismo interpretativo y: 223, 224; Gibbard y los: 521 n, 522 n
procedimiento jurídico: 500-503, 571 n
procedimientos de decisión: interpretación conceptual y: 201; conceptos interpretativos y: 202, 210, 211; verdad y: 216, 217; libre albedrío y: 272-274; responsabilidad de juicio y: 276-282; control causal y: 286, 287, 294-297; determinismo y: 290-292; control basado en la capacidad y: 298-304; defensas mediante alegación de demencia y: 307-309; equilibrio e integridad: 322-326; Scanlon y los: 333; ayuda y: 334-349; promesas y: 373, 374; derecho injusto y: 496-499
procesos electorales: 463, 472, 473
Procusto (mitología griega): 20, 491
programas sociales: 440, 442
promesas: 31, 370-379
proximidad, ayuda y: 342
proyectivismo: 52, 86, 87, 522 n, 523 n, 530 n,531 n
prudencia, responsabilidad de juicio y: 548 n, 549 n
psicología: 95, 96, 174
psicopatología: 296, 305, 306
pueblo, la democracia y el: 461-463
punto de vista especial del valor humano: 315-318

quietismo: 43, 92, 93, 507
Quine, Willard Van Orman: 187, 189, 195, 538 n, 540 n

racionalidad: 72, 73, 290, 292
racionalización: 135, 139

Railton, Peter: 514 n, 515 n, 516 n, 517 n, 534 n
Randolph, Raymond: 572 n
Rapunzel (Grimm): 429
Rawls, John: constructivismo y: 87-89, 524 n; Kant y: 142; justicia y: 209, 210; equilibrio e integridad: 325, 326; dignidad y: 330-332; igualdad y: 422, 429; moral política y: 425, 557 n
Raz, Joseph: 535 n, 559 n, 560 n
raza y etnicidad: 394, 395, 559 n
"razón", concepto interpretativo de: 72, 73
razonamiento circular: 58, 112, 113, 130, 204, 234
razonamiento moral: conceptos interpretativos y: 28, 59; verdad moral y: 46, 57, 58, 224, 225; escepticismo externo y: 60-65; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 105, 106; causas de las convicciones morales y: 108, 109; concepción corriente de la moral y: 118; interpretación y: 193, 194, 197; interpretación conceptual y: 198, 199; conceptos densos y ligeros y: 229, 230; determinismo y: 288-290; Scanlon y el: 333
razones categóricas: 63, 64, 71, 73
Reagan, Ronald: 309
realismo: verdad moral y: 25, 26, 505, 506; escepticismo externo y: 57; constructivismo y: 90; problemas metaéticos de moral y: 92; hipótesis del impacto causal (HIC) y: 95, 96; Street y: 532 n, 533 n
referendos: 464, 465, 477, 478
regla de M'Naghten: 309
relaciones personales, obligaciones y: 368-370, 380-387
relatividad cultural: 53, 54, 66, 67, 76. *Véanse también* contexto social; relativismo
relativismo: 184, 185, 213-215, 485
relevancia, ayuda y: 342
religión, derechos humanos y: 414
remordimiento: 250, 259
repercusión política: democracia y: 471, 473-475; gobierno representativo y: 476-480; control de constitucionalidad y: 480
República: 231, 232
respeto de apreciación: 256
respeto de reconocimiento: 256
respeto por otros: 315-321, 329, 507-510. *Véase también* autorrespeto
responsabilidad: moral y: 27-29; verdad moral y: 58, 146-157, 506, 507; escepticismo y: 61; supuestos morales y: 66; causas de las convicciones morales y: 107; conceptos interpretativos y: 129-134; tipos de: 132-134; acción moralmente responsable y: 135-146; interpretación y: 167, 180, 183; autenticidad y: 262, 263; libre albedrío y: 272-

311; derechos y conceptos políticos: 400. *Véase también* responsabilidad moral
responsabilidad causal: 133
responsabilidad de función: 133, 353, 555 n
responsabilidad de juicio: 134; libre albedrío y: 274-276, 548 n, 549 n; procedimientos de decisión y: 276, 277; juicios en tercera persona y: 278, 279; sistema de la responsabilidad: 279-281; meta del vivir bien y: 285, 286; control causal y: 286-298; control basado en la capacidad y: 298-307, 551 n; defensas mediante alegación de demencia y: 307-309; seguros y: 565 n
responsabilidad disminuida: 307-311
responsabilidad ética: 252, 253, 285, 567 n. *Véase también* responsabilidad moral
responsabilidad indemnizatoria: 133, 134, 262, 355-357
responsabilidad moral: conceptos interpretativos y: 129-134, 204, 205; acciones morales y: 135-146, 242; verdad moral y: 146-157, 528 n; teoría del valor de la interpretación y: 222; interpretación conceptual y: 224, 225; deseo y: 240; meta del vivir bien y: 245, 507-511; control basado en la capacidad y: 304, 305; principio de Kant y: 328, 329; integridad y: 348, 349; promesas y: 371, 372, 374-378; obligaciones asociativas y: 384; obligaciones políticas y: 387, 388; aborto y: 457, 458. *Véase también* responsabilidad
responsabilidad personal: justicia distributiva y: 17, 18; libertad y: 18, 19, 444; ética y: 29; escepticismo interno y: 49, 50; convicción moral y: 106; responsabilidad relacional: 133, 134; desafío del libre albedrío y: 275, 276; control basado en la capacidad y: 304; daño y: 352-354; principio del doble efecto y: 363; obligaciones asociativas y: 380-387; derechos humanos y: 410, 411; igualdad y: 430, 433-442; bienestar social y: 432, 433; seguros y: 439, 440; verdad moral y: 506, 507
responsabilidad relacional: 133, 134, 262, 399-401
resurrección, La: 158
retrato de una dama, El: 175
reuniones municipales: 472, 477
revolución, obligaciones políticas y: 394
Revolución Estadounidense, metas de la: 164, 165
Rey Lear: 246, 247
Ricardo II: 178, 179, 181
Ricardo de Gloucester (personaje de Shakespeare): 80, 81
Ricoeur, Paul: 166, 537 n
riesgo: 249, 374, 439, 440
Ripstein, Arthur: 440, 565 n
riqueza: 422, 423, 509, 510
Roberts, John Glover (h.): 482

Roosevelt, Franklin Delano: 482
Rorty, Richard: 56, 83-87, 515 n, 519 n

sacrificio: 244, 327, 337
Sager, Lawrence: 499, 572 n
sanciones, derechos humanos y: 406, 407
Sartre, Jean-Paul: 35, 173, 261, 286, 507, 537 n, 545 n, 550 n
Scalia, Antonin: 536 n, 571 n, 572 n
Scanlon, Thomas: dignidad y: 254, 255, 332, 333; control basado en la capacidad y: 285; Nagel y: 323; ayuda y: 339, 340, 554 n; principio del doble efecto y: 361, 362, 556 n; principio F: 375, 376, 557 n, 558 n
Schofield, Philip: 571 n
seguridad: 137, 151
seguros: 436, 439, 440, 565 n, 566 n
Seis personajes en busca de un autor: 282
Sen, Amartya: 429, 441, 536 n, 562 n, 564 n, 565 n, 566 n
Senado de Estados Unidos: 478, 479
señora Jellyby (personaje de Dickens): 382
seriedad moral, crítica literaria y: 174, 175
Seurat, Georges: 248
sexualidad: 53, 381, 457
Shafer-Landau, Russ: 61, 62, 515 n, 525 n, 543 n, 553 n
Shakespeare, William: 84, 85, 122, 164, 165, 178, 261, 519 n
Shaw, Tamsin: 552 n
Shiffrin, Seana: 552 n
Shklar, Judith: 473, 570 n
Shylock (personaje de Shakespeare): 158, 164
Sidgwick, Henry: 35, 544 n
Simons, Kenneth W.: 554 n, 555 n
sinceridad: 143, 144, 161, 260, 373
sistema de la responsabilidad: 279-286, 293-298
sistemas económicos: economía del *laissez-faire*: 16, 17, 429-431, 442; constructivismo y: 88, 89; derechos humanos y: 405, 407, 408; igualdad y: 422, 423, 434, 435; moral política y: 425, 426; democracia y: 468; meta del vivir bien y: 509
sistemas parlamentarios: 460, 477, 483, 484, 501, 502
Smith, Adam: 562 n, 566 n
Smith, Michael: 87, 515 n, 519 n, 520 n, 543 n
soberanía, derechos humanos y: 406, 407

sociedades, obligaciones asociativas y: 382
Sócrates: 142, 231
Sófocles: 301
sorteo, escoger por: 346, 348, 360, 365, 424, 554 n
sorteo de “repuestos”: 260, 365
Sreedhar, Susanne: 559 n
Stalin, Iósif: razonamiento moral y: 71, 72; ética y: 73; imposibilidad psicológica y: 292, 293; control basado en la capacidad y: 299; obligaciones políticas y: 393
Star, Daniel: 515 n
Stoppard, Tom: 190, 539 n
Strawson, Galen: 278, 291, 292, 547 n, 550 n
Strawson, Peter: 274, 547 n, 550 n
Street, Sharon: 532 n, 533 n, 534 n
Sturgeon, Nicholas: 525 n, 526 n, 532 n
subjetividad: 76, 77, 315-318
subjetivismo: verdad y: 21-24; unidad del valor y: 27; verdad moral y: 41, 42, 45, 46; escepticismo interno y: 54; convicción moral y: 155; hipótesis del impacto causal (HIC) y:527 n
subordinación, obligaciones asociativas y: 381, 382
suerte: 434-439
suerte en las inversiones: 436, 437
suerte moral: 249-252
suicidio asistido: 55
supuestos: 65, 66, 168, 188, 387
Sydney Carton (personaje de Dickens): 249, 256, 259

telepatía mental: 98
temperamento religioso, dignidad y: 267-271
tentación, control causal y: 296, 297
teología: 33, 413, 416
teoría de apoyo: 514 n, 515 n
teoría de la intención del autor: 166, 190
teoría de la interpretación basada en los estados psicológicos: 164-166, 174, 179, 189, 190, 219
Teoría de la justicia (Rawls): 94, 541 n, 544 n, 557 n, 561 n, 568 n
teoría de la redundancia: 220
teoría de la verdad como coherencia: 140, 141, 145, 146, 154, 220, 265
teoría de la verdad como correspondencia: 218, 219, 224, 225

teoría de los juegos: 36
teoría deflacionaria de la verdad: 217, 541 n
teoría del valor de la interpretación: 166-171, 179, 222
teoría pragmatista: 220, 222, 223
test de la envidia: 433-436
tests y estándares: juicios de valor y: 121, 122, 137, 138, 172-174, 184, 185; derecho y: 169, 170, 496; métrica del daño y: 338-340; métrica del costo y: 340, 341; escala de confrontación y: 342-345; definición de los derechos humanos y: 406-409; derechos humanos y: 412; test de la envidia y: 433-436; libertad y: 447, 448; gobierno representativo y: 478, 479
Thompson, Hunter: 182
tipología, escepticismo interno y: 117-119
tolerancia, responsabilidad moral y: 145, 146
tortura: 310, 409, 410, 519 n
totalitarismo: 445, 471
traducción radical, interpretación y: 187-189
traducciones: 187-189, 213, 214
trampas: 46, 52, 69
transferencia de riesgo: 356
Trasímaco: 231
Trevor-Roper, Hugh: 181, 182
Trilling, Lionel: 260, 545 n

Uccello, Paolo: 246
Última Cena, La: 246
Última salida para Brooklyn: 450
“un pensamiento de más”: 555 n unidad del valor: 15, 22, 153, 205, 507-511
Unión Europea: 463, 477, 492
universalidad de las afirmaciones morales: 77, 315-318, 328, 329, 334
universo, concepción del: 267-271
utilitarismo: conceptos interpretativos y: 92; progreso moral y: 115; responsabilidad moral y: 148, 243; justicia y: 204; Nietzsche y el: 320; moral política y: 401, 402, 425; derechos humanos y: 405; libertad y: 421; igualdad y: 431; democracia y: 465; procedimiento jurídico y: 501, 502; libre albedrío y: 548 n, 549 n

valor adverbial: 117, 123
valor de ejecución: 246, 247, 299, 544 n, 550 n, 551 n
valor de producto: 246, 247, 255

valor objetivo: meta del vivir bien y: 245; autenticidad y: 265, 266; dignidad y: 315-319; ayuda y: 338, 240, 241, 346
valor social de la filosofía moral: 155
valores: unidad del valor: 15; conceptos interpretativos y: 20, 202, 203; independencia moral de los: 24; verdad moral y: 41-44; filosofía moral y: 141, 142; de responsabilidad: 143-146; conflictos en los: 151-154; verdad y: 217, 218; meta del vivir bien y: 246; dignidad y: 254, 270, 271, 315, 318; autenticidad y: 265, 266; principio de Kant y: 327; ayuda y: 336, 337; Dios y: 418
valores epistémicos: 539 n
verdad: juicios de valor y: 22, 23; filosofía moral y:22-27; conceptos interpretativos y: 158-171; interpretación y: 175, 191, 192, 215-226; escepticismo interpretativo y: 183, 184; ciencia y: 192-196; control basado en la capacidad y: 301. *Véase también* verdad moral
verdad moral: filosofía moral y: 41-44, 505, 506; concepción corriente de la: 45-47; evidencia y: 47-49, 57-59; escepticismo interno y externo: 49-54; escepticismo del error y del estatus: 51, 52; escepticismo del estatus y: 54-57, 74, 83, 84; principio de Hume y: 67; diversidad de afirmaciones morales y: 68, 69; motivaciones para la acción y: 71; razonamiento categórico y: 73; escepticismo de los actos de habla y: 76; constructivismo y: 90; convicción moral y: 93-95, 107, 108, 290, 291; hipótesis de la dependencia causal (HDC) y: 105; conceptos interpretativos y: 132, 158-160; historia personal y: 145, 146; responsabilidad moral y: 146-157; ambivalencia y: 160, 161; razonamiento moral y: 224-226; Rawls y la: 330, 331; ayuda y: 248, 249; derechos humanos y: 412, 413; convicción religiosa y: 414-419
víctimas, cantidad de: 345-348
vida, juzgar el valor de una: 73. *Véase también* vivir bien, meta del
vida buena, tener una: Platón y Aristóteles: 230-234; responsabilidad moral y: 239, 249-252, 507-511; dignidad y: 243-249; meta del vivir bien y: 243-249; Nietzsche y: 320, 321; ayuda y: 336, 341; obligaciones asociativas y: 380; igualdad y: 432. *Véase también* vivir bien, meta del
virtud: responsabilidad como: 132-134, 262; verdad y: 220, 221; teóricos de la: 228; Platón y Aristóteles: 230-235
Virtud soberana (Dworkin): 399, 562 n
Vivaldi, Antonio: 122
vivir bien, meta del: principios éticos y: 239, 240; conceptos morales y: 241, 242; convicciones religiosas y: 243; dignidad y: 243-249; responsabilidad moral y: 249-252, 399, 507-511; autorrespeto y: 255-260; autenticidad y: 260-267; temperamento religioso y: 267-271; responsabilidad de juicio y: 274, 280, 281, 284, 285; control basado en la capacidad y: 299, 302, 303, 305, 306; filosofía moral y: 319-321, 330,

333; equilibrio e integridad: 321-326; ayuda y: 335, 336, 338; promesas y: 376; igualdad y: 432; libertad y: 448. *Véase también* vida buena, tener una

Waldron, Jeremy: 468, 469, 554 n, 559 n, 569 n, 570 n
Watteau, Antoine: 170, 171
Wiggins, David: 528 n, 529 n,531 n, 532 n, 542 n
Williams, Bernard: razonamiento moral y: 70-73, 553 n, 555 n; verdad y: 217, 218; conceptos densos y ligeros y: 226, 227; control basado en la capacidad y: 300, 301; moral política y: 426, 427
Wilson, J. Dover: 178, 179, 538 n
Winfrey, Oprah: 471
Wittgenstein, Ludwig: 58, 83, 159, 201, 536 n
Wolf, Susan: 550 n
Wright, Crispin: 114, 216, 513 n, 519 n, 526 n, 529 n, 534 n, 540 n, 541 n, 542 n

Yago (personaje de Shakespeare): 261
Yeats, William Butler: 22, 158-160, 164, 175, 176, 178, 193
Young, Bobby: 549 n

Zaratustra: 320
Zenón de Elea: 279
Zipursky, Benjamin C.: 541 n, 542 n

El zorro sabe muchas cosas, decían los griegos; el erizo sabe una, pero grande. En este volumen, su obra más exhaustiva, Ronald Dworkin sostiene que el valor en todas sus formas es una cosa grande: lo que es la verdad, lo que significa la vida, lo que requiere la moral y lo que exige la justicia son diferentes aspectos de una misma gran cuestión. Para demostrar esto, elabora teorías originales sobre una amplia variedad de problemas filosóficos, muy pocas veces considerados en un mismo libro: la metafísica del valor, el carácter de la verdad, el escepticismo moral, la interpretación literaria, artística e histórica, el libre albedrío, la antigua teoría moral, el ser bueno y vivir bien, la libertad, la igualdad y el derecho, entre muchos otros temas. Lo que pensemos sobre uno de ellos debe estar, llegado el caso, plenamente a la altura de cualquier argumento que consideremos convincente sobre los restantes.

El escepticismo en todas sus formas –filosófico, cínico o posmoderno– amenaza esa unidad. La revolución galileana hizo antaño que el mundo teológico del valor fuera seguro para la ciencia, pero la nueva república se convirtió poco a poco en un nuevo imperio: los filósofos modernos engordaron los métodos de la física hasta transformarlos en una teoría totalitaria de todas las cosas. Así, invadieron y ocuparon todos los términos honoríficos –realidad, verdad, hecho, fundamento, significado, conocimiento y ser–, y dictaron las condiciones según las cuales otros cuerpos de pensamiento podrían aspirar a ellos. El resultado inevitable ha sido el escepticismo. Necesitamos una nueva revolución: debemos hacer que el mundo de la ciencia sea seguro para el valor.

www.fondodeculturaeconomica.com