



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**  
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado  
Facultad de Letras y Ciencias Humanas  
Unidad de Posgrado

**El concepto de objetividad en la filosofía moral de  
Ronald Dworkin**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster  
en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía

**AUTOR**

Eiffel Eduardo RAMÍREZ AVILÉS

**ASESOR**

Dr. Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2021



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Ramírez, E. (2021). *El concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---

## Metadatos complementarios

<b>Datos de autor</b>	
Nombres y apellidos	Eiffel Eduardo Ramírez Avilés
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	46723673
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0002-7371-8975">https://orcid.org/0000-0002-7371-8975</a>
<b>Datos de asesor</b>	
Nombres y apellidos	Miguel Ángel Polo Santillán
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08002363
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0003-1301-4930">https://orcid.org/0000-0003-1301-4930</a>
<b>Datos del jurado</b>	
<b>Presidente del jurado</b>	
Nombres y apellidos	Richard Antonio Orozco Contreras
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09582102
<b>Miembro del jurado 1</b>	
Nombres y apellidos	Javier Ulises Aldama Pinedo
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08005787
<b>Miembro del jurado 2</b>	
Nombres y apellidos	Álvaro Revolledo Novoa
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08148444
<b>Datos de investigación</b>	

Línea de investigación	E.2.7.3. Ética y política
Grupo de investigación	Filosofía y Liberación - FL
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Cercado de Lima Latitud: -12.056924 Longitud: -77.081966
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2020 - 2021
URL de disciplinas OCDE	Filosofía <a href="https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01">https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01</a> Ética <a href="https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.04">https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.04</a>

**UNIDAD DE POSGRADO  
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE  
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER**

A los dieciséis días del mes de diciembre de dos mil veintiuno, siendo las 11.00 horas, vía virtual, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Dr. Richard Orozco Contreras (Presidente-Informante), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Asesor), Dr. Javier Aldama Pinedo (Informante) y Mg. Álvaro Revollo Novoa (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **El concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin**, presentada por el señor **Eiffel Eduardo Ramírez Avilés** Bachiller en Derecho, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

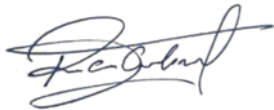
Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

**Bueno (16)**

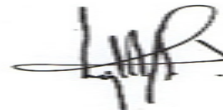
---

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Eiffel Eduardo Ramírez Avilés**.

El acto académico de sustentación concluyó a las 13.00 horas.



Dr. Richard Orozco Contreras  
**Presidente-Informante**  
Profesor Asociado T.C.



Dr. Miguel Ángel Polo Santillán  
**Asesor**  
Profesor Principal T.C.



Dr. Javier Aldama Pinedo  
**Informante**  
Profesor Principal T.C.



Mg. Álvaro Revollo Novoa  
**Miembro**  
Profesor Auxiliar T.C.

*No puedo pasarme la vida rizando el rizo de la ética; tengo que acabar llegando a convicciones que, al menos temporalmente, sobrevivan a un escrutinio decente y honesto.*

Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, V

# EL CONCEPTO DE OBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA MORAL DE RONALD DWORKIN

Introducción

## CAPÍTULO I

ESCEPTICISMO MORAL Y OBJETIVIDAD DWORKINIANA.....	12
1.1. Precisiones conceptuales sobre ética y moral.....	12
1.2. El debate sobre el escepticismo moral.....	16
1.2.1. Antecedentes históricos.....	17
1.2.2. Escepticismo moral en el siglo XX.....	22
1.2.2.1. El positivismo y su discusión de la objetividad: ¿un antecedente del escepticismo?.....	23
1.2.2.1.1 Hilary Putnam y su crítica de la dicotomía hecho/valor.....	26
1.2.2.2. La teoría del error moral de John L. Mackie.....	28
1.2.2.3. El escepticismo moral de Richard Joyce.....	34
1.2.2.4. ¿Un escéptico en la encrucijada? Bernard Williams.....	37
1.2.3. Una resbaladiza clasificación.....	40
1.3. “Objectivity and Truth”. Redefinición del escepticismo moral.....	42
1.3.1. El escepticismo externo.....	43
1.3.2. El escepticismo interno.....	48
1.3.3. ¿La objetividad es un hecho o un valor?.....	49
1.3.4. La respuesta de Simon Blackburn a Dworkin.....	50
1.4. El escepticismo moral en <i>Justicia para erizos</i> .....	52
1.4.1. La guillotina de Hume.....	53
1.4.2. Los conceptos morales como interpretativos.....	57
1.4.3. ¿Adiós a la metaética?.....	60
1.4.3.1. Los críticos del Simposio frente a <i>Justicia para erizos</i> .....	63
1.5. Conclusiones de la fase negativa del concepto de objetividad.....	64

## CAPÍTULO II



RELATIVISMO MORAL Y OBJETIVIDAD DWORKINIANA.....	67
2.1. Antecedentes y definición del relativismo moral.....	67
2.1.1. El relativismo de Protágoras.....	69
2.1.2. El relativismo moral en el siglo XX. John L. Mackie y Gilbert Harman.....	71
2.1.3. Las tres tesis del relativismo moral.....	74
2.2. La defensa de la objetividad en Dworkin a través del mejor argumento.....	76
2.2.1. ¿Tenemos responsabilidad de algo?.....	79
2.2.2. <i>Living well</i> y <i>well-being</i> .....	83
2.2.3. La ética del desafío .....	85
2.2.4. Los principios éticos.....	87
2.2.4.1 Integridad I. De la ética a la moral.....	90
2.2.4.2 Integridad II. De la ética a la política .....	93
2.3. La objetividad dworkiniana en discusión.....	96
2.3.1. Dos críticas a los principios de Dworkin: Sen y Goldberg.....	96
2.3.2. ¿Es posible la objetividad en ética? Bernard Williams otra vez....	102
2.3.3. ¿La ruina de la objetividad? Alasdair MacIntyre.....	105
2.3.4. ¿La objetividad en Kant como antecedente de la objetividad de Dworkin?.....	108
2.3.5. La tesis del mejor argumento desde otro ángulo: Jürgen Habermas y Robert Alexy .....	111
2.4. Una versión del relativismo. El problema del pluralismo moral.....	114
2.4.1. Isaiah Berlin y el pluralismo del valor .....	115
2.4.2. El “monismo” del valor de Dworkin.....	118
2.4.3. La presuntuosidad del monismo dworkiniano. Los críticos de Harvard.....	120
2.5. Conclusiones de la fase positiva del concepto de objetividad.....	122
CAPÍTULO III	
LA PRAXIS DE LA OBJETIVIDAD DWORKINIANA.....	125

3.1. La objetividad dworkiniana frente al multiculturalismo .....	126
3.1.1. El multiculturalismo en una sentencia del Tribunal Constitucional peruano. La corrida de toros y la pelea de gallos.....	133
3.2. El lugar de la religión en la filosofía moral de Ronald Dworkin.....	135
3.3. El aborto y la eutanasia según la objetividad dworkiniana .....	141
3.4. Balance final y evaluación personal de la filosofía de Ronald Dworkin: ¿una <i>philosophia perennis</i> ?.....	149
3.4.1. ¿Necesitamos un mundo objetivo?.....	150
Conclusiones.....	159
Bibliografía.....	167

## INTRODUCCIÓN

¿Es posible hablar de verdades y de objetividad en la moral? Esta cuestión es antigua. Si queremos un antecedente definido, lo podemos hallar, por ejemplo, en la filosofía griega. Por un lado, tenemos a Sócrates y a Platón intentando sustentar verdades en la moral, sobre todo, al segundo, para quien ellas deberían colocarse en un ámbito trascendente y objetivo, es decir, metafísico. Pero por otro lado, tenemos a Protágoras y a los escépticos griegos, para quienes no se puede establecer verdades en la moral, y que estas serían más bien acorde a la opinión de cada individuo o cada comunidad. De ese modo, si casarse con sus hermanas era cierto y válido para los egipcios, mientras que para los helenos era reprobable por incestuoso, ¿cuál de los dos juicios era el verdadero moralmente hablando? Y si diéramos un salto de siglos, pero manteniendo esa línea problemática, podemos preguntarnos ahora: si para algunos hindúes, practicar el encarcelamiento de viudas (Satí) o venerar a las vacas, es cierto y verdadero, mientras que para muchos occidentales tales costumbres les parecen reprochables o increíbles, ¿quién debe tener la razón al respecto? O vayamos a cuestiones más cercanas: ¿Cómo podemos juzgar a un gobierno cuando este decide que la libertad de expresión es menos importante que la seguridad nacional?, ¿existe algún principio ético y universal que nos ordene transferir recursos a los más pobres?, ¿debemos calificar de moral o de inmoral a la mujer que aborta, ya que ejecutó a otro ser?, ¿debo 'ayudar a morir' a alguna persona con una enfermedad terminal si ella me lo pide, o debo seguir mis principios religiosos que me dictan que la vida solo depende de dios?, ¿la tortura es mala o es necesaria en algunos casos? De todo este pliego de interrogantes se deduce dos cosas, a saber: la cuestión de la verdad en la moral es antigua y las preguntas tratan sobre los asuntos más difíciles de nuestras vidas. ¿Cómo encararlas?, ¿cómo resolverlas?, ¿es posible ejecutar una respuesta mínimamente razonable?, ¿se puede decir que no hay respuestas definitivas al respecto o que cualquier opinión es verdadera o que, más bien, sí hay una sola alternativa correcta?

Desde la segunda mitad del siglo XX, el pensador liberal Ronald Dworkin (EE.UU., 1931 – Inglaterra, 2013) ha asumido el gigantesco reto de responderlas. Para comprender, sucintamente, todo el pensamiento de este autor he decidido esbozar el mismo en *tres frentes teóricos*. El primero es el que se despliega en la filosofía jurídica. Aquí el pensador debatió si el concepto del derecho debería estar vinculado al concepto de moral o no, y su posición al respecto fue que ambos se unen en virtud justamente a principios morales (su libro clave fue *Los derechos en serio*, 1977). El segundo frente teórico se enmarca dentro de la filosofía política. Para Dworkin, suponer que el derecho forma parte de la moralidad, implicaba ya plantearse qué debíamos entender por conceptos de libertad, de justicia o de igualdad; en ese sentido, en este ámbito de la política, Dworkin apostó por una teoría de la justicia (expresada en la igualdad de recursos) que supusiera una superación de las críticas que iban minando la teoría de su antecesor en el tema, John Rawls. El libro clave en esta esfera fue *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2000). Por último, el tercer frente teórico se entronca en la filosofía moral y aquí Dworkin se posiciona contra el escepticismo y el relativismo moral, manifestando su tesis de que es posible verdades y respuestas correctas a los dilemas morales. El libro base aquí es *Justicia para erizos* (2010). Ahora bien, entre estos tres frentes teóricos, el de la filosofía moral es el más importante y básico, ya que la *preocupación ética* estuvo desde el inicio de su trayectoria intelectual, y la única forma de dar sostén a su edificio teórico tenía que ser definiendo si era posible hablar o no de una objetividad y una verdad en la moral. La moral, en fin, debía ser la metafísica de cualquier teoría exitosa.

En ese sentido, si la filosofía moral tenía que ser la base de todo el pensamiento dworkiniano, hube de preguntarme cuál era la clave distintiva de ella. Cómo es que a partir de esta se podía dar salidas o respuestas a las preguntas que planteamos en el primer párrafo. ¿Era posible, al fin, hablar de una verdad en la moral? La indagación libresca previa a la redacción de esta investigación, consistió en ir ‘desacoplando’ todas las tesis (morales, jurídicas y políticas) que este pensador había estado haciendo a lo largo de su vida, a fin de captar aquel concepto clave que me aclarara de un solo vistazo –por decirlo de algún modo– la interesantísima filosofía de Ronald Dworkin. Dicho concepto se llama, como lo

habrán adivinado del título, la 'objetividad'. De esa manera, la tarea de esta investigación es responder a la pregunta de en qué consiste ella y de qué forma se va presentando no solo en un nivel ético, sino también en el nivel de la moral y en el de la política; y también cómo a través de ella se puede generar respuestas exitosas o no a los dilemas morales de nuestra vida cotidiana. Para ese fin, hemos asumido como hipótesis que el concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin se desdobra en dos fases: una negativa (lo que no es la objetividad) y una positiva (la que dice sobre el contenido de dicho concepto).

Acorde al fin de esta tesis, pues, en el capítulo I desarrollaremos esa fase negativa y cómo ella es contrapuesta al escepticismo moral, cuyos principales representantes también manejan una noción de la 'objetividad', aunque errada, según la visión de Dworkin. Luego, en el capítulo II, explicaremos cómo Dworkin dota de contenido a la 'objetividad', a fin de combatir el relativismo moral, y por ello, la explica a través de lo que voy a llamar, en su momento, su 'tesis del mejor argumento'. Esta, pues, se habrá de presentar como una tesis que propone la aceptación de principios categóricos y que cualquier persona tendría que aceptar como ciertos. Así, en esta segunda etapa –positiva– Dworkin se enfrenta a la difícil y decisiva pregunta de toda filosofía moral: *¿cómo uno ha de vivir?* La conjunción de estos dos capítulos ya nos daría una respuesta a la pregunta principal: *¿en qué consiste el concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin?*

El capítulo III, el último, ya no es necesariamente una indagación de la esencia de la objetividad dworkiniana. Es, como lo diré, un "capítulo abierto", porque en el mismo propongo retos o muestro si es posible una praxis de dicha objetividad. En ese sentido, presentaré primero al rival teórico más fuerte que puede tener la objetividad: el multiculturalismo, y cómo este ha ido ganando terreno en muchos ámbitos, inclusive en los tribunales de justicia. Luego de ello, desarrollaré la aplicación real de la objetividad de Dworkin en tres difíciles tópicos morales: la religión en el espacio público, el aborto y la eutanasia.

Se debe reconocer que la filosofía de Ronald Dworkin no es muy conocida en el ámbito de lengua hispana, como ya lo es en el ámbito anglosajón. Claro está, se puede alegar que, si el autor es de habla inglesa, debe ser más apreciado en su propio idioma; pero a lo que quiero poner atención es que, a diferencia de otros autores (también de habla inglesa) que se estudia, se traduce y se divulga, Dworkin no ha tenido la posición que merece. El ejemplo más clarísimo es el hecho de que su teoría de filosofía jurídica sea totalmente desconocida en los profesionales de la rama del derecho y que, cuando se conoce al menos un poco, algunas de sus tesis –como la vinculación del derecho con la moral y la política– resultan escandalosas. En ese sentido, es un objetivo de la presente investigación poder introducir en la doctrina y pensamiento peruanos las interesantísimas teorías que este pensador sostiene. A partir de sus respuestas, podremos también generar nuevas ideas que expresen nuestro inmenso potencial como país milenario y original. Toda filosofía, cualquiera que fuese su origen, siempre será un “capítulo abierto”.

## CAPÍTULO I

### ESCEPTICISMO MORAL Y OBJETIVIDAD DWORKINIANA

En este capítulo se verá lo que es el escepticismo moral y de qué forma el concepto de objetividad de Ronald Dworkin (en su fase negativa) se opone a aquel; asimismo, rescataremos un arma fundamental en esta parte: la guillotina de Hume. Con ese fin, haremos primero una precisión terminológica sobre distintos conceptos éticos y que son relevantes para el posterior desarrollo de la investigación. En segundo lugar, expondremos los antecedentes históricos y la definición del escepticismo moral, así como a sus principales defensores. En tercer lugar, analizaremos cuál es la redefinición que hace Dworkin del escepticismo moral, a través de su *paper* "Objectivity and Truth: You'd better believe it", así como la reacción del profesor Simon Blackburn ante dicha redefinición. Luego, en cuarto lugar, pasaremos a detallar de qué forma el filósofo norteamericano vuelve a defender su redefinición del escepticismo moral, aunque esta vez utilizando dos conceptos claves: la guillotina de Hume (al cual dedicaremos una mayor atención) y los conceptos interpretativos; asimismo, veremos las respuestas que se dan contra el pretendido adiós de la metaética realizado por Dworkin. Después, haremos una recapitulación, señalando en qué consiste la fase negativa del concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin.

#### 1.1. Precisiones conceptuales sobre ética y moral

Nuestra tesis versa, en el fondo, sobre el dilema de si hay o no verdades morales, esto es, si puede darse la objetividad en la moral y bajo qué sentido, según el planteamiento del filósofo norteamericano Ronald Dworkin. De esa manera, creemos necesario primero precisar ciertos conceptos con los que nos vamos a manejar en los siguientes subcapítulos, pero con la advertencia de que las definiciones que daremos estarán enmarcadas dentro del propósito de nuestro trabajo. Es decir, los siguientes conceptos solo tienen, por ahora, un carácter estrictamente funcional: es una primera aproximación a ellas; se los pone aquí,

a fin de que cualquier lector –sobre todo, alguien que por primera vez entra en el terreno de la filosofía moral y quiere, por lo menos, partir de conceptos básicos– pueda tener un primer y somero alcance de los términos con los que se irá desarrollando la tesis (como veremos, los autores que trabajaremos usan constantemente dichos conceptos).

Los primeros términos que queremos explicar son, naturalmente, ‘moral’ y ‘ética’. El primero ha adquirido tres sentidos (Ferrater, 1994), a saber: a) entendida como ‘costumbre’, en donde entra en juego el uso y el imaginario social; b) entendida como ‘calificativo’, en donde se califica a una persona por su actuar y acorde a principios de razón o de justicia (e. g. una persona moral o inmoral); y c) entendida como disciplina de la filosofía, esto es, ‘filosofía moral’. Ahora bien, el concepto de ética se podría entender de la misma manera<sup>1</sup>. De esa forma, en el uso común, ‘ética’ y ‘moral’ se han tomado como palabras intercambiables, vale decir, como sinónimos (muchos autores lo toman así). Dicho uso nos parece comprensible y adecuado, pero a efectos de este trabajo, también hemos de considerarlas diferentes por lo que vamos a detallar. Una primera diferencia es que la ética surge de manera posterior a la moral y sus códigos sociales (Polo, 2013, p. 27); ello se debería a que la ética aparecería cuando se empieza a problematizar de forma consciente las instituciones morales que fundaron a una comunidad y la venían rigiendo. Conforme a esto último, también tendríamos que la ética es opuesta a la moral, en tanto que aquella es una objeción crítica y personal contra los códigos morales establecidos en una sociedad: o, como sucintamente se señala, la ética es una “reflexión crítica sobre la moral” (Guisán, 1995, p. 34). Sin embargo, hay otro contraste que no necesariamente implica una consecución o contraposición de ambos términos, y que enfatiza más bien la perspectiva asumida por el agente. De ese modo, a la ‘ética’ se la ve como una asunción personal de principios, esto es, la decisión de una persona de cómo regir su propia vida y bajo qué criterios (privados). Mientras que a la ‘moral’

---

<sup>1</sup> Si tomamos el concepto de ‘ética’, también puede desglosarse en esas tres acepciones: a) ética –*ethos*– equiparable a costumbre; b) una ‘persona ética’ es también una persona que actúa conforme a principios justos; y c) ética vista como la rama ‘filosofía ética’.



la tomamos como la vinculación frente a nuestros semejantes; por ende, va a implicar deberes (de acción) frente a otra persona o frente a la comunidad<sup>2</sup>.

A estas concepciones, queremos agregar y desarrollar brevísimamente el concepto de 'valor'. ¿Qué es un 'valor'? Se ha definido al 'valor' como la cualidad de una determinada realidad o acción: por ejemplo, la belleza específica de una pintura o la honestidad de un hombre. De las características que le da el profesor Ferrater Mora (1994) en su diccionario, podemos rescatar dos: a) son de carácter cualitativo y b) son no independientes (esto último significa que no hay valores aislados, sino que se vinculan, extrapolan o jerarquizan constantemente, como cuando la justicia se enlaza con el respeto). Ahora bien, adonde queremos llegar exactamente es a que se ha venido configurando el término 'valor moral', ya que en la literatura filosófica es muy usado. En este caso, pues, aparte de ser, como dijimos, la 'moral' un deber frente a los demás, hemos de entenderla también ahora –enlazada con el 'valor'– como un término cuyo contenido puede ser o tener cualidades de justicia, equidad, libertad, honestidad, etcétera. Esta unión entre 'moral' y 'valor' cobra sentido con este sencillo ejemplo: "Nadie debe hurtar dinero de los fondos públicos". Un valor (la honradez) y un deber moral (el deber frente a su comunidad) se funden aquí. De otro lado, existe una discusión que, por ahora, solo mencionaremos: me refiero a si el 'valor', estrictamente, es un hecho, algo subjetivo o pertenece más bien a una realidad metafísica. Si entendemos la ayuda a los demás como un acto de inspiración o emoción, entonces el valor es subjetivo; pero existe otra posición que dice que esa ayuda es un deber objetivo, que no depende de nuestras emociones, y al parecer esta es una discusión sin fin en la historia de la filosofía. Precisamente, esta es una cuestión que desarrollaremos en los siguientes capítulos de la tesis y sobre la que Ronald Dworkin mantendrá también una posición.

Por otra parte, existe una distinción básica que se hace entre ética y metaética. Inclusive, esta última ya es considerada una rama independiente de la filosofía moral. Ahora bien, para nuestros estudios, 'ética' sería los enunciados que nos dicen qué hacer o cómo actuar (aunque aquí ya se identifica con la 'moral'); por

---

<sup>2</sup> Esta distinción es precisamente la que asume el propio Ronald Dworkin (2014, p. 182).

ejemplo: “Se debe apoyar con recursos a las personas con discapacidad”. Mientras que la ‘metaética’ implica el análisis, el estudio o la justificación de las creencias éticas (Audi, 2004, p. 329). En tal sentido, es considerada como el razonamiento sobre la naturaleza de enunciados éticos; por ejemplo: determinar si el enunciado “Se debe apoyar con recursos...” es una mera expresión de la emoción o un juego del lenguaje o un mandato de carácter imperativo. De esa forma, la metaética es la problematización de la ética. Como veremos más adelante, la legitimidad de la metaética será puesta en cuestionamiento por el propio Dworkin. Por otra parte, en lo que respecta a nuestra investigación, habremos de diferenciar entre ‘juicios morales de primer orden’ (también llamados, ‘juicios sustantivos’) y ‘juicios morales de segundo orden’. Los primeros son los enunciados éticos como del tipo “Se debe apoyar con recursos...” Los segundos son los juicios sobre lo que significarían tales enunciados; son afirmaciones metaéticas.

A continuación, queremos precisar conceptos como ‘realidad’, ‘verdad’ y, el más importante, ‘objetividad’. Vamos a equiparar y vincular estos conceptos en el siguiente sentido. El término ‘realidad’ o ‘lo real’ se toma en su sentido más usual, cuando se refiere a un momento de experiencia directa (del mundo) (Hilber, 2009, p. 335); entonces, pues, alude a lo dado, a lo que existe, al hecho; ejemplo: El sol que surge cada mañana. Ahora, el concepto de ‘verdad’ coincide con el de ‘realidad’, ya que, entre las variadas acepciones de verdad, recogemos de esta solo la que nos dice que es la correspondencia de los enunciados con los hechos (Audi, 2004, p. 1009); por ejemplo: El gobierno ha dictado cuarentena el 16 de marzo de 2020; ello es verdad y, por ende, real. Por último, la ‘objetividad’ o ‘lo objetivo’ –la palabra más importante para nuestra tesis– significa lo que no está en un sujeto (“está fuera” de él) o no depende del sujeto (Ferrater, 1994); por ejemplo: el caso de que mañana la luna siga girando en su órbita, no dependerá de la voluntad u opinión de un sujeto; que la luna siga girando es, pues, un dato objetivo y, a su vez, real. Con esta vinculación o equiparación de ‘real’, ‘verdad’ y ‘objetividad’ hemos buscado aclarar el punto de partida de algunos filósofos – como los autores del positivismo lógico, por ejemplo– que piensan justamente que lo objetivo tiene que referirse exclusivamente a algo real o fáctico; asimismo, la moral, si quiere ser objetiva, debe referirse a los hechos; caso contrario, debe

estar reducida a lo subjetivo e irracional. Esta es la cuestión central en nuestra investigación: si lo objetivo reside exclusivamente en el ámbito de los hechos o no (como veremos, habrá otros autores, como Dworkin, que no creerán que lo objetivo se reduce a lo real). En todo caso, con la equiparación de los conceptos de 'realidad', 'verdad' y 'objetividad' en un mismo sentido, no hemos querido de ningún modo establecer o agotar en sí su definición.

Por último, no queríamos dejar pasar el relevante término de 'escéptico'. El 'escepticismo', como tesis filosófica, apareció por primera vez en la cultura griega, con la famosa "escuela escéptica". El término 'escéptico' deriva del verbo griego 'skeptomai' y 'skopeo', que son 'mirar, examinar, averiguar' (Pabón, 2012, p. 538). En tal sentido, un 'escéptico' es aquel que observa, inquiere y pregunta, sin tener que pronunciarse definitivamente sobre algo. "El fundamento de la actitud escéptica es la cautela, la circunspección", nos dice Ferrater Mora (1994, p. 1053). Aparte de esta forma de actitud, un 'escéptico' también debe entenderse como aquel negador de verdades absolutas (proposiciones que sean válidas universalmente), ya sea en el campo epistemológico o en el terreno moral.

Por último, a efectos de este trabajo, distinguimos escepticismo epistemológico y escepticismo moral. El primero se centra, sobre todo, en el ámbito de la filosofía analítica; es decir, es el escepticismo acerca de la posibilidad de la existencia de un mundo externo, o de la posibilidad de poder conocer dicho mundo (por eso, se le denomina 'epistemológico') (Requejo, 1998, pp. 7-11). Empero, el escepticismo moral versa sobre la imposibilidad de verdades objetivas en la moral o de la imposibilidad de que el hombre llegue a conocer dichas verdades. Ahora bien, nosotros, en la presente tesis, nos habremos de referir solamente al escepticismo moral.

## **1.2. El debate sobre el escepticismo moral**

El tema del escepticismo moral es uno amplísimo y que ha recorrido toda la historia de la filosofía moral occidental<sup>3</sup>. Ha habido, como veremos a continuación, autores abiertamente escépticos, pero también ha habido filósofos que tomaban el escepticismo como una fase inicial para su propio proyecto filosófico; asimismo, hubo pensadores que solapaban su escepticismo. Ya sabemos la etimología de la palabra ‘escéptico’; ahora bien, escepticismo epistemológico y moral, por lo general, han ido de la mano, sobre todo, en los inicios de la historia del escepticismo; sin embargo, sería en autores modernos y, más que todo, en los contemporáneos, donde se hace una clara distinción entre ambos rubros (pues ya se habla de un escepticismo en la filosofía moral y otro en la filosofía analítica). Como lo dijimos, nosotros nos dedicaremos exclusivamente al escepticismo en la filosofía moral. Para ello, en este acápite, queremos hacer un breve alcance histórico sobre el escepticismo (repetimos, en la Antigüedad, no había esta distinción entre lo epistemológico y lo moral), para luego concentrarnos de lleno en el escepticismo moral del siglo XX, que es el escepticismo que Ronald Dworkin discute principalmente.

### **1.2.1. Antecedentes históricos**

El escepticismo filosófico se inició en Grecia con el pensamiento pirroniano; este debe su nombre a Pirrón de Élida, que vivió hacia el siglo IV y III a. C. (Lorenza, 2007, p. 20). Este esbozó su famosa doctrina del “nada es más” (o que “no más que no es”), esto es, ninguna teoría es más cierta ni más falsa que otra (Román, 2005, p. 41). Posterior a él, se fundó la “escuela escéptica”, cuyos importantes representantes fueron Enesidemo de Cnosos (autor de los famosos diez ‘tropos’ o argumentos de los escépticos) y Sexto Empírico, último director de la escuela (s. II a. C.) Sexto nos describe prácticamente la vida y doctrina del escéptico griego mediante sus libros *Esbozos pirrónicos* y *Adversus matemáticos*. En resumen, el rasgo del escepticismo griego es que no es posible hablar de juicios filosóficos absolutamente verdaderos o absolutamente falsos; de esa manera, es mejor suspender el juicio (*epoché*), a fin de conseguir una serenidad en el

---

<sup>3</sup> También en otras culturas, por ejemplo, véase la leyenda de los ciegos que intentan descubrir un elefante en la India. Es una mezcla de escepticismo y relativismo moral, y que detallaremos en el capítulo II.

espíritu (*ataraxia*). Según el propio Sexto, en vez de atormentarnos sobre qué es lo bueno o qué es lo malo (cosas imposibles de saber con exactitud), es mejor postergar la conclusión y así vivir tranquilamente (o conforme, a lo menos, a las reglas comunes y sencillas que cada sociedad acepta) (Empírico, 1993, p. 317). Aquí debemos resaltar esta última tesis, la de la *ataraxia*, pues es de por sí una tesis ética de primer orden: nos dice cómo ha de vivir uno.

Esta breve exposición de los inicios del escepticismo es fundamental, porque me atrevo a sostener lo siguiente. La tesis del escepticismo –así como también la del relativismo moral, como veremos– no ha variado a lo largo de la historia, al menos en su núcleo. ¿Cuál es la tesis central del escepticismo antiguo? Esta: no es posible determinar verdades absolutas, universales u objetivas en la humanidad; todo depende de la constitución de un individuo o de una sociedad; una proposición ética puede ser falsa y verdadera a la vez. ¿Qué dice el escepticismo moderno? Dice lo siguiente (como veremos con Mackie, el gran escéptico del siglo XX): no es posible llegar a verdades morales objetivas y que estas serían más bien cosas extrañas e imposibles de conocer. ¿Ha cambiado la esencia del argumento? Pues no. Asimismo, el escepticismo del siglo XVI y XVII (de Montaigne, por ejemplo) habría de mantener el mismo argumento.

Por otra parte, veamos también otro antecedente sustancial de planteamientos modernos en las ideas de Sexto Empírico. Este, luego de afirmar su escepticismo, señala que debemos vivir conforme a nuestras costumbres y el sentido común. ¿Qué nos está diciendo? ¿No nos está diciendo cómo vivir? ¿Y esto último no es, en el fondo, una tesis ética, una meta de la filosofía moral? Como veremos, Bernard Williams (*La ética y los límites de la filosofía*) y el propio Ronald Dworkin (*Justicia para erizos*), terminarán haciendo lo mismo que Sexto, es decir, asumirá el “cómo hay que vivir” como la pregunta fundamental de la ética. En resumen, la tesis escéptica y la meta de la filosofía moral (como una guía de conducta) han sido las mismas siempre.

Pero sigamos con el curso de nuestra historia. La problemática lanzada por los escépticos griegos al mundo occidental tuvo un efecto enorme. No solo se atacó hacia atrás (contra los grandes sistemas filosóficos de Platón y de Aristóteles),

sino también a sus contemporáneos griegos (los estoicos) y se dejó una marcada huella en la posteridad. Si bien es cierto que, en la Edad Media, la lucha contra los escépticos se convirtió principalmente en la lucha contra los contestatarios de los dogmas cristianos, sería en el Renacimiento en que el escepticismo generaría mayor debate, consiguiéndose inclusive un renacimiento o “crisis pirrónica” (Quispe, 1996, p. 296).

Ahora bien, este renacimiento surge como un problema de la fe o problema del criterio (Popkin, 1983, pp. 22-43). Fue Lutero quien inició una revolución intelectual que desembocaría el renacimiento mismo del escepticismo. Así, pues, Lutero, al criticar la autoridad de la iglesia y sus mandatos, predicó que había más bien que volver a las sagradas escrituras para adquirir la verdadera fe. Esto revelaba, en el fondo, el famoso problema del criterio: cuál es el correcto criterio para determinar la verdad de una cosa (de una religión o un dogma, por ejemplo). Pues bien, este problema del criterio fue trasladado finalmente al rubro de la filosofía y generó el mismo debate: ¿cuál era el verdadero criterio para establecer la verdad de una proposición o de un argumento?: ¿nuestros sentidos, nuestra razón, las costumbres de un pueblo, la autoridad de un filósofo?

Como se ve, el redescubrimiento del escepticismo marcó toda una polémica en la época, generando nuevos defensores de dicha corriente. El francés Michel de Montaigne (1533-1592) fue justamente quien, mediante su ensayo “Apologie de Raimond Sebond”, incluido en su *Les essais* (1580), intentaría una nueva defensa de las tesis de Sexto Empírico. De esa forma, el escepticismo o el pirronismo resultó no solo un golpe decisivo contra la filosofía escolástica y la vieja metafísica, sino que también aperturó la filosofía moderna, ya que forjaría a la postera a un Descartes.

En efecto, Descartes acogería el reto pirrónico de poner en duda las teorías dadas y propuso, como fase inicial de su filosofía, un escepticismo radical; de esa manera, nos dice:

(...) Así, puesto que nuestros sentidos alguna vez nos engañan, quise suponer que no había nada que fuese tal como ellos nos la

hacen imaginar; y puesto que hay hombres que se equivocan al razonar, incluso sobre las más simples cuestiones de geometría, y hacen paralogismos, juzgando que yo estaba sujeto a equivocarme tanto como cualquier otro, deseché como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones; y en fin, considerando que los mismos pensamientos que tenemos despiertos nos pueden venir también mientras dormimos, sin que haya en ellos entonces ninguno que sea verdadero, me resolví a fingir que las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. (1994, pp. 26-27)

Que todo es sueño o una ilusión, expresado por Descartes, revela el espíritu escéptico de los tiempos. Con todo, sabemos que Descartes tuvo el último objetivo de superar el escepticismo mediante sus propias armas (su escepticismo fue una duda metódica).

La revaloración del escepticismo pirrónico y del pensamiento de Sexto Empírico ejerció, pues, una gran influencia en el mundo académico del siglo XVI y XVII, de tal forma que la tesis escéptica principal –que es imposible el conocimiento humano de la realidad exterior o que no se puede establecer una verdad universal– se fue asentando cada vez más en las opiniones comunes de las personas. Ahora bien, justamente frente a esta llamada crisis escéptica, se buscó no ya negar su tesis primordial (que se veía casi insuperable), sino en intentar la búsqueda de conocimientos, al menos de carácter probables o convincentes, de las apariencias del mundo exterior (Popkin, 1983, p. 201). Es en esta línea en que se debe entender el escepticismo adoptado por el inglés David Hume (1711-1776). Este había observado con recelo el método provisional adoptado por Descartes, porque se podría caer en el peligro de no creer en nada y mucho menos en nuestras propias facultades, el intelecto inclusive. Ciertamente, el propio Hume aceptaba la inderrotabilidad del escepticismo, sobre todo, respecto al conocimiento filosófico y cierto del mundo exterior; pero frente a eso buscó adoptar un “escepticismo mitigado”, tal como lo expresó en su *Inquiry concerning Human Understanding*, XII:

Hay, en efecto, un escepticismo más *mitigado* o una filosofía *académica*, que puede ser durable y útil, y que puede ser, en parte, el resultado del *Pirronismo* o excesivo escepticismo, cuando las dudas indistintas de estos son, en alguna medida, corregidas por el sentido común y la reflexión (Hume, 2011, p. 702).

Esto es, existe un escepticismo –el mitigado– que, si bien es cierto corroe los dogmatismos filosóficos, no puede ser admitido en la vida cotidiana (Calvente, 2008, pp. 7-8); ya que, si dudáramos al extremo de no creer ni en el abrazo del amigo, la vida sería insostenible. Así, pues, para Hume la naturaleza misma (o instinto natural) era un freno al escepticismo extremo que buscaba dudar de todo, hasta de dicho abrazo (Junqueira, 2007, p. 4). Hume aceptaba, en fin, como ciertas algunas tendencias naturales. En ese sentido, el filósofo inglés no descarta el escepticismo pirrónico, sino que lo adopta en una vertiente más prudente o “escepticismo mitigado”.

También se ha buscado incluir a Immanuel Kant (1724-1804) dentro de esta moderada aceptación del escepticismo. Existe, pues, debate si Kant fue un escéptico radical o uno ‘mitigado’ o si, al igual que Descartes, usó el escepticismo como paso previo para el fundamento de su propia filosofía. Según Giorgio Tonelli (Popkin et al., 1997, p. 85), Kant fue un escéptico radical respecto a temas de objetos suprasensibles; un escéptico mitigado respecto a objetos conocibles pura y empíricamente; y no fue nada escéptico respecto a objetos conocibles metafísicamente. De ese modo, el escepticismo de Kant, si se puede hablar de alguno, implica una posición particular conforme al tema a afrontar. Pero lo que sí es seguro decir es que el escepticismo ha estado siempre presente, casi como una sombra, en todos los pensadores relevantes de la historia de la filosofía, como se puede ver ahora con Kant.

Hasta aquí, podemos recalcar lo siguiente: las tesis fundamentales del escepticismo no cambian. Pueden tener nuevos matices o insertarse en contextos nuevos (como en el ámbito religioso, cuando vimos la discusión acerca de la correcta fe para Lutero), pero el escepticismo filosófico mantiene el mismo



postulado: es imposible alcanzar a saber una verdad absoluta, universal u objetiva; en todo caso, dicha verdad no existe. Tanto Montaigne, como Hume, asumieron que el pirronismo no podía ser superado; y, al menos, el segundo propuso una alternativa de prudencia: habría que creer en algo, pues nuestros instintos naturales así lo demandan. Con todo, inclusive esta última tesis humeana es idéntica a la de Sexto Empírico: para este, debemos abandonar la búsqueda de verdades (morales) universales, sino más bien vivir conforme a nuestras sencillas costumbres y juicio común; el ejemplo del abrazo del amigo lo habría muy bien citado Sexto antes que Hume.

En opinión de Popkin (1998, p. 333), el eximio estudioso de esta corriente de pensamiento, el escepticismo ha estado detrás de las grandes teorías filosóficas; es más, se puede decir ahora también que la historia de la filosofía ha sido notas al pie de Sexto Empírico. Esta última expresión parece un tanto inadecuada, pero no descabellada. En efecto, podemos afirmar que el gran fantasma de todo pensamiento filosófico sistemático y constructivo ha sido el escepticismo; y, como en una relación dialéctica, toda filosofía (que casi siempre ha tendido a la sistematización) se ha podido construir solo en base a su negación, en este caso, la postura escéptica. Si hay algo de dialéctico, pues, en la historia universal –es decir, lo de tesis, antítesis y nuevamente tesis, y así hasta nunca acabar–, es la relación del escepticismo con la filosofía.

No es nuestra intención dar un estudio exhaustivo aquí de todo el debate generado por el escepticismo en la filosofía moderna (de Descartes hasta Kant). Los objetivos de la presente tesis no nos lo permiten. El problema se fue ramificando y haciéndose cada vez más interesante según que nuevos autores aparecían; pero ahora pasaremos a ver a los escépticos contemporáneos, pues es con ellos con quienes específicamente Ronald Dworkin discute.

### **1.2.2. Escepticismo moral en el siglo XX**

Resulta necesario para discutir el escepticismo moral en el siglo XX, ver la importante discusión de la dicotomía hecho/valor que se dio en el contexto del Círculo de Viena; ya que, como veremos, contiene expresiones y definiciones

que serán típicas en algunos escépticos posteriores a la etapa de dicho Círculo. Asimismo, ya en este contexto del positivismo lógico se venía discutiendo el concepto de objetividad en la moral. Sigamos.

#### **1.2.2.1. El positivismo y su discusión de la objetividad: ¿Un antecedente del escepticismo?**

El Círculo de Viena se trató de un grupo de pensadores europeos –M. Schlick, R. Carnap, H. Hahn, F. Waismann, H. Feigl, etc.– que, entre los años 1920 y 1940, intentaron dar un giro a la forma de estudiar el mundo, por lo que apelaron al análisis lógico de las proposiciones, un ataque sin concesiones a la metafísica tradicional y una visión más acorde a las grandes revoluciones científicas que se estaban dando en la primera mitad del siglo XX. De ese modo, consideraban como mentores a los filósofos Ludwig Wittgenstein y Bertrand Russell, y al científico Albert Einstein.

En su famoso manifiesto –“La concepción científica del mundo” (1929)–, el Círculo señala (2002, p. 114) que su concepción se sostiene en dos puntos básicos: a) es empirista y positivista, vale decir, la ciencia tiene como contenido “lo dado inmediatamente”, la realidad inmediata; y b) su método es el análisis lógico; esto es, se dedica a analizar el significado de las proposiciones que se precien de científicas y si se refieren a la realidad. Por otra parte, los positivistas lógicos, en el análisis de la significatividad de los enunciados, distinguían tres tipos de proposiciones (Ayer, 1965, p. 16): a) las proposiciones formales: como las de las matemáticas o la lógica, que pueden ser verdaderas o falsas; b) las proposiciones fácticas: referidas a las que se pueden verificar empíricamente; y c) un grupo de proposiciones que no pueden ser verdaderas, ni falsas, ni verificables en la realidad; vale decir, son proposiciones sin sentido, aunque tengan algún significado emotivo. Es en este último tipo en que estarían las proposiciones éticas. Pero esta idea no nace del positivismo propiamente dicho, sino de uno de sus referentes, el filósofo Ludwig Wittgenstein, como veremos a continuación.

En su famosa conferencia sobre ética que dictó Wittgenstein en Cambridge, hacia 1929, se menciona lo siguiente: “La ética, de ser algo, es sobrenatural” (1965, p. 5). En ese mismo sentido, se señala que, por ejemplo, el “bien absoluto”, algo que deberíamos obedecer todos nosotros (si no, nos sentiríamos culpables), es una quimera. Estos pensamientos se efectúan debido a que Wittgenstein piensa que la ética y los valores carecen de sentido y no pueden ser parte de la ciencia. En efecto, carecerían de sentido, porque no hay una referencialidad a un hecho o, simplemente, no son hechos. En todo caso, dice en dicha conferencia, la ética y sus valores están más allá del lenguaje significativo; es un mal uso de este. Con todo, finaliza el autor, la ética debe ser “una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente” (1965, p. 8). Recordemos bien estas últimas palabras, porque volveremos a ellas luego.

¿Qué quiso decir Wittgenstein en su conferencia? Esta es mi explicación. Su conferencia es el inicio de la problematización, en el siglo XX, de dónde debe estar ubicada o cuál debe ser el estatus de la ética y los valores. Como pionero, Wittgenstein inicia algo importante: si la ética debe tomarse en serio, como se venía haciendo con la ciencia. Con todo, también el filósofo viene principia de manera errada. Para Wittgenstein, las proposiciones con sentido deben referirse a hechos, y por ende, proposiciones de corte religioso o valorativo, al no referirse a la realidad, no tienen esa cualidad; más bien, la esencia misma de la ética sería ser un sinsentido. ¿Dónde, pues, debe estar ubicada la ética?; ¿cuál es la clasificación que debemos dar a los valores? El propio Wittgenstein no resuelve estas preguntas, solo se limita a decir que la ética, “en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia” (1965, p. 8). No comprende en sí el fenómeno ético y solo recurre a una gratuita exclusión: en la ciencia no entra la ética.

Por otra parte, decimos que Wittgenstein no comprende el fenómeno ético, porque, en esa misma conferencia, no solo señala que la ética es una “tendencia del espíritu humano”, sino que habla también del “sufrimiento humano”. ¿Qué son, pues, esta tendencia y sufrimiento humanos, y que Wittgenstein dice

respetar mucho? En su conferencia, no otorga respuestas ni se anima a explorarlos y termina más bien, como dijimos, por limitarse a establecer una línea divisoria entre ciencia y ética. En todo caso, seguimos sin responder a la pregunta fundamental: si no es ciencia, qué es la ética.

Con todo, estas ideas de Wittgenstein serían la herencia para el Círculo de Viena. Siguiendo al vienés, los positivistas afirmaron (Ayer, 1965, pp. 27-28) que los enunciados éticos no son, pues, descripciones de hecho. En su clasificación tripartita de proposiciones formales, fácticas y sinsentido, terminaría por ubicar a la ética dentro de estas últimas y por ello, a lo mucho, solo tendrían una significatividad emotiva. Sin embargo, esto último es importante. Los positivistas lógicos no podían tapar el sol con un dedo: la ética, una realidad presente en todas las comunidades del mundo, no podía ser omitida de plano de cualquier estudio. De esa manera, surgieron teorías para entender la ética como un hecho subjetivo al menos, es decir, como una forma de imperativo o una actitud emocional. Ya no se estaría ante la incompreensión o asombro inicial de Wittgenstein, sino que los positivistas buscarían tratar a la ética y los valores, aunque siempre como insertados en el ámbito subjetivo.

¿Pero qué significaba eso de la subjetividad de los valores? El Círculo de Viena, en opinión de Néstor Rodríguez (2018, p. 108), veía a los valores como no verificables y, por eso, no podían ser objeto de discusión: estaban en el mundo de la subjetividad; no servían para un discurso racional. Ahora bien, la subjetividad estaba relacionada con lo irracional (y, por contra, toda objetividad estaba emparentada con lo racional). De esa manera, si los valores estaban dentro de lo subjetivo, no se podía hablar de ellos como objetos verificables o estado de cosas reales. Había un vacío entre el valor y el hecho, lo cual terminó por fundar la famosa dicotomía hecho/valor.

De todo esto podemos afirmar lo siguiente (y con ello, vamos adelantar un poco lo que se dirá en otros capítulos). Esta dicotomía hecho/valor es una visión negativa de la guillotina de Hume. Lo explicamos a continuación. Conforme a lo que entiendo por esta guillotina, no es posible establecer una conclusión ética, basándonos solo en proposiciones fácticas. Esto ha sido discutido bastante y se

ha intentado soluciones al respecto. Ciertamente, la dicotomía en referencia parece partir de esta guillotina (pues afirma que hay un vacío entre el hecho y el valor), pero se concentra más en una división excluyente, y en la cual se busca más que todo invalidar a los valores: toda proposición valorativa, dicen los positivistas, si no tiene un sentido con referencia a los hechos, merece estar en el ámbito subjetivo o irracional. Es decir, cree ver que la guillotina solo sirve para repeler el valor, y de esa forma se asume dos tesis altamente controversiales y hasta arbitrarias: todo lo subjetivo es irracional; y todo hecho no contiene ninguna cualidad valorativa. En conclusión, pienso que ha habido una desviación de la guillotina de Hume y no se la ha otorgado un correcto sentido: el sentido que defenderemos más adelante, en este mismo capítulo I; esto es, que dicha guillotina no es que sirva para invalidar el valor, sino que es la clave para entenderlo y el bastión contra todo escepticismo.

Como sea, ahora estamos en la etapa de explicar este antecedente importante: la dicotomía hecho/valor y que servirá mucho a los escépticos posteriores. Con ese fin, cerraremos esta etapa con la crítica efectuada por Hilary Putnam a los positivistas lógicos.

#### **1.2.2.1.1. Hilary Putnam y su crítica a la dicotomía hecho/valor:**

El pensador de habla inglesa, Hilary Putnam notó esta desviación de la guillotina de Hume y, por ello, procedió a atacar la concepción dualista del hecho/valor establecida por los positivistas lógicos. En efecto, Putnam (2004, pp. 23-24), siguiendo a Dewey, vio que es posible hacer una distinción entre hecho y valor, mas no una separación, y lo que los positivistas estaban haciendo era esta última, es decir, estaban estableciendo un dualismo, un vacío, entre el hecho y el valor, y no una distinción del mismo.

En ese sentido, Putnam buscó desplomar este dualismo “metafísico” –como lo llama él– y para ello se valió de dos argumentos (Rodríguez, 2018, pp. 113-117): a) el argumento histórico: ataca la fuente de esa dicotomía, esto es, el confuso concepto de “analítico” (el concepto de analítico no sería claro y terminaría en un círculo vicioso) y la visión reduccionista y “sensorial” del lenguaje (es erróneo

creer que el lenguaje solo se dedica a describir hechos, pues el lenguaje también califica); y b) el argumento de “cómplices en el crimen”: si todo valor es subjetivo, y por ende, no racional, los valores de coherencia y justificación, usados en el ámbito del pensamiento científico, tendrían el mismo carácter y, por lo tanto, el progreso científico entonces sería imposible.

En ese orden de ideas, para Putnam no hay dicotomía entre el hecho y el valor, sino que, al contrario, hay una imbricación de ambos: y ello se evidencia, por ejemplo, en los valores epistémicos (cuando elegimos una teoría científica en vez de otra), y en los conceptos éticos densos (conceptos que describen y califican a la vez). Con ello, la noción de dicotomía o dualismo hecho/valor establecido por los positivistas se vendría abajo.

Putnam defiende una tesis de la imbricación del hecho con el valor: tanto en la realidad como en la teoría se imbrican realidad y valor. De ese modo, conduce a lo que él llama el “desplome” de la dicotomía. Sin embargo, aquí tenemos que hacer un par de atenciones. Lo que Putnam trata de “desplomar” no es la guillotina de Hume, sino, como dijimos, la mala utilización de esta por parte de los positivistas lógicos. En la perspectiva de Putnam (2004, pp. 28-33), lo que Hume se planteó con claridad fue la distinción entre “relación de ideas” y “cuestiones de hecho”, y terminó arrojando los conceptos como ‘honestidad’ o ‘virtud’ al ámbito de los sentimientos (algo que también heredarían los positivistas del siglo XX). Entonces, podemos coincidir con Putnam, en el sentido de que ni el mismo Hume fue consciente de la importancia capital de su propia guillotina; pero, a mi entender, inclusive la habría vulnerado al anclar los valores al ámbito de los sentimientos: como veremos más adelante, esta guillotina más bien nos permitiría anclar los valores a un ámbito distinto de los sentimientos.

La tesis de la imbricación del hecho/valor defendida por Putnam, lo lleva a proponer una nueva concepción de la objetividad, término que estamos investigando y desarrollaremos más en los siguientes subcapítulos. Pero vale decir por ahora que la objetividad que defiende Putnam es una llamada “objetividad razonable”: es una que no precisa de una ontología (Rodríguez, 2018, p. 121); en ese sentido, es una objetividad que ya no apela a datos fácticos

“crudos”, sino a una variedad de condicionantes: los propios intereses, el contexto plural de la realidad, la subjetividad misma. Por todo esto, para Putnam, su objetividad (sin objetos) se basa en que la lógica, la ciencia, la ética, implican valores y no solo descripciones de objetos.

Con todo, a mi entender, Putnam derruye la desviación negativa de la guillotina de Hume (llamada dicotomía hecho/valor). Sin embargo, Putnam, con su tesis de la imbricación, parece seguir aceptando la guillotina de Hume: el hecho y el valor están imbricados, superpuestos, pero jamás fundidos. Además, dicha tesis de la imbricación no afirma más que una aleación del hecho con el valor, pero no señala cuál es la naturaleza del valor mismo; cuál es su fuente o definición.

Habiendo visto este importante antecedente (en que ya saltaron a la luz varias ideas problemáticas: la guillotina de Hume, la definición del valor, la objetividad, etc.), ahora pasaremos a ver de lleno al escepticismo moral, el mismo que justamente rescatará mucho de la dicotomía hecho/valor planteada por los positivistas. En efecto, creo que el positivismo lógico ha asumido, gracias a Wittgenstein un prejuicio fisicalista en el ámbito de la ética: creer que cualquier estudio sobre esta debe centrarse en los hechos para tener sentido. Este mismo prejuicio lo heredarán los escépticos del siglo XX, y que pasaremos a ver.

#### **1.2.2.1. La teoría del error moral de John L. Mackie.**

Declarado sin medias tintas un escéptico moral, Mackie publicó hacia 1977 su *Ethics. Inventing Right and Wrong (Ética. La invención de lo bueno y de lo malo)*, lo que le ha granjeado intensas críticas desde entonces. Para entender estas y el impacto de su teoría, debemos primeros describir un poco la situación de la filosofía moral y el recorrido que tomó esta hasta antes de su trabajo.

La filosofía moral propiamente dicha se inició en Occidente con Sócrates. Este creyó que se podía definir universalmente nuestras acciones; por ejemplo, que todas las acciones justas debían responder a un concepto universal de la justicia. Sócrates no consiguió tal proyecto (era más un dialéctico que un fundador de sistemas), mas sí su discípulo, Platón, aunque de manera particular. Platón elevó

el concepto o valor de la justicia hasta un grado metafísico, en el plano de las ideas, de modo que los objetos o las acciones eran imitaciones del modelo o modelos que había en ese mundo formal. Platón, como se ve, también inaugura con esta teoría el objetivismo. Según el ateniense, la justicia platónica es un valor objetivo, trascendente (2007). Esta es la importancia de la filosofía platónica también para nosotros, ya que Mackie combatirá ese objetivismo en la moral, mientras Dworkin defenderá, a su modo, un objetivismo moral.

Entonces, esa característica de Platón de hablar de valores absolutos y objetivos (como ideas o Formas), influyó en los demás pensadores. *Mutatis mutandis*, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Moore, desarrollaron, dentro de sus postulados, una objetividad: esto es, algo cierto, seguro, independiente del sujeto, y que se impone a este como una obligación (si es en el terreno moral, sería una obligación a ejecutar una acción). Kant, por ejemplo, defendió un imperativo categórico, un deber formal, válido para todos los seres racionales: es decir, un mandato objetivo –ley universal– que todos los hombres deben de aceptar y cumplir. Dicha ley fue enunciada por Kant así: “Obra como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal (de todo ser racional)” (2012, p. 154).

Ahora bien, John L. Mackie atacaría en su *Ética* esta noción de objetividad filosófica. Para él (1977, pp. 23-31), la tradición moral europea se ha caracterizado por sostener valores objetivos desde la Antigüedad griega. Según Mackie, por ejemplo, Kant sostuvo que muchos juicios morales contenían un elemento imperativo y categórico, es decir, necesarios; y que, por ellos mismos, dichos juicios terminaban siendo objetivos (de aplicación obligatoria, necesaria). Pero en realidad, agrega él, no son más que normas que el agente moral se dicta a sí mismo; normas que son relativas a sus deseos e inclinaciones<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Siguiendo la interpretación de Mackie (1977, pp. 23-31), Kant creía que la sola razón o el conocimiento de tales juicios morales haría que el sujeto actuara según sus contenidos. Asimismo, según este pensador australiano, esta vinculación entre objetivo y prescriptivo inició con Platón y su teoría de las formas. Las formas (como la forma de lo bueno o de la justicia) son



Es necesario precisar aquí cómo se va perfilando la posición de Mackie. Según este (1977, pp. 23-24), tanto Platón como Kant asumen que cualquier persona, con solo conocer ciertos presupuestos –las Formas en Platón o el imperativo categórico en Kant–, tendrían que actuar de determinada manera. Pero eso es justamente lo que Mackie critica: para él, ni Platón ni Kant dicen cómo es que las personas llegan a conocer dichos presupuestos, ni cómo es que, “conociendo” dichos presupuestos, estos llegan a obligarlos a actuar de una manera específica. Por ejemplo, Platón solo recurre a una metáfora: la persona “ve” la Forma (sale de la caverna, como se cuenta) y, por ese motivo, sabe la verdad y en consecuencia debe de actuar de un modo determinado. En ese sentido, la crítica de Mackie es justamente que los objetivistas no pueden sustentar el conocimiento de los valores dizque objetivos, ni cómo es que, supuestamente ya “conocidos” o “aprehendidos”, los mismos hacen que las personas actúen de una forma u otra. Como se ve, pues, Mackie pone énfasis en el problema del “conocimiento” de los valores objetivos; y, como veremos en los párrafos siguientes, para él solo tendrá validez los sentimientos, los hechos, que sí podrían ser comprobados y, por ende, conocidos<sup>5</sup>.

La propuesta de Mackie se centra, así, en la negación del objetivismo moral. No cree que haya valores objetivos, porque no cree que estos sean parte de la realidad (de la textura) del mundo. Si hubiese algo objetivo, nos dice (1977, pp. 15-17), tendría que ser a lo sumo los comportamientos de las personas: por ejemplo, una acción cruel o una acción cobarde. Vale decir, una acción sí podría ser descrita como cruel o cobarde, ya que se trata de hechos fácticos o comportamientos naturales, y solo por eso serían objetivos. Lo que Mackie va a

---

inclusive entes objetivos, que están completamente fuera del agente, pero que el conocimiento de ellas aseguraría la realización de las acciones buenas y justas de los agentes.

<sup>5</sup> Mackie vio (1977, p. 34), pues, que los filósofos conjugaban en sus teorías éticas la objetividad de los juicios morales con cierta prescriptividad o “guías de acción” de los mismos, pero sin explicar bien, como dijimos, en qué consistía esa relación. Además, esta tendencia –llamada por él, “demanda de objetividad” (*the claim of objectivity*)– de los filósofos la explicó por un cierto temor o angustia derivados de los existencialistas: el hecho de que, sin valores morales objetivos, la vida en sí perdería un propósito; de que daría una sensación de que nada importase.

negar es entonces la objetividad de eso que se llama “valor” (como la Forma platónica, por ejemplo), no de los hechos.

En ese sentido, Mackie proclamará un escepticismo moral caracterizado por la negación de valores objetivos morales; es decir, que estos son falsos. Forjó así su “teoría del error” (1977, p. 35). Esta sostiene que es falsa una tesis que dice que hay verdades objetivas y prescriptivas, porque se estaría cometiendo el error de creer que hay tales elementos objetivos (como la Forma platónica o un imperativo universal kantiano). De forma más precisa lo interpreta Hilary Putnam, al señalar que Mackie ha adoptado una “teoría del error” en la que

lo ‘bueno’ *significa* una propiedad tal que el conocimiento de que algo la tiene motiva *necesariamente* a la persona en posesión de este conocimiento a desear o preferir ese algo. En tanto que, según Mackie, no puede haber una propiedad semejante, cada vez que decimos que algo es ‘bueno’ estamos cometiendo un *error* (de hecho, un error metafísico: atribuir a algo una *propiedad metafísicamente absurda*) (2004, p. 58).

En ese orden, la teoría del error refiere que creer en verdades objetivas es falso, y es en este sentido en que se debe entender su escepticismo (Mackie, 1977, p. 35); esto es, como una negación de elementos objetivos en la moral.

Cabe precisar mejor la definición de escéptico en el caso de Mackie. En nuestro acápite de definiciones preliminares, mencionamos que el escéptico es alguien que observa con cautela, sin afirmar nada contundente. Sin embargo, creemos que eso es una definición general: pues se trata del típico escéptico que dice que no se puede afirmar que algo sea verdadero o falso. Ahora bien, también hay un escéptico distinto: uno que niega que haya verdades absolutas y universales, pero afirma que puede haber verdades locales o unipersonales, coincidiendo así con el relativista y el subjetivista. Asimismo, tenemos a otro escéptico –y este es el caso de Mackie, pues se define así (1977, p. 35)– que niega que haya elementos objetivos en la moral, aunque puede afirmar que sí haya hechos morales subjetivos (podemos decir, por ello, que es un escéptico y un subjetivista). Así, el escepticismo de Mackie se sostiene en lo siguiente: señala

que creer en verdades objetivas en la moral es falso; lo cierto sería, para él, creer más bien en los hechos morales subjetivos. Como se ve, un escéptico puede afirmar que algo sea cierto, y no perder por ello esa cualidad de tal<sup>6</sup>.

Por otra parte, la base de esta “teoría del error” se encuentra en los dos argumentos que aquel esgrime para negar la objetividad del valor moral (1977, p. 36-41):

**a) El argumento de la relatividad:** Según este argumento, las personas tienen diferentes modos de vida y, por tanto, aceptan distintos códigos morales; solo la relatividad puede explicar mejor estas variaciones que un argumento a favor de la objetividad. Asimismo, apelar a principios generales básicos aceptados por toda sociedad (a fin de resolver a favor de dicha objetividad), cae por su propio peso: pues tales principios, al aplicarse a cada comunidad, irá variando su contenido y formando específicos códigos morales acorde, justamente, al tipo concreto de sociedad. Una vez más, volvemos a decir que la relatividad expresa mejor esa variedad y multiplicidad.

**b) El argumento de la rareza (*queerness*):** Según este argumento, si hubiera valores objetivos, tendrían que ser “entidades, cualidades o relaciones de un tipo muy extraño, muy diferentes de cualquier cosa en el universo” (1977, p. 38). Asimismo, si pudiésemos tener consciencia de ellos, sería a través de alguna facultad especial de percepción moral. Para Mackie, ni lo uno ni lo otro se dan en verdad, y pone como ejemplo al intuicionismo (específicamente, el de G.E. Moore): este nos habla de ‘cualidades no naturales’ propias de la moral y que son captados mediante la intuición (o sea, una facultad especial). Para John Leslie esto no tiene sentido y no existe; mejor dicho, es falso. Así, pues, la esencia de este argumento de la rareza radica en que el objetivista no puede explicar lo que une a un hecho (o a una acción) con un valor (la calificación de ese hecho o esa acción), ya que apela a diversas entidades extrañas (como la forma de lo Bueno que debe ser seguido por los hombres o sus intuiciones) y presuntamente necesarias. Podrían mejor, nos dice Mackie (1977, p. 41), apelar

---

<sup>6</sup> Esta característica del escéptico también vale para Richard Joyce, que veremos más abajo.

a la subjetividad, porque esta sí está causal y directamente relacionada con los hechos naturales.

De esa manera, según este autor, los juicios morales que apelan a 'elementos objetivos' (como las formas platónicas o la ley universal de kantiana) terminan por venirse abajo ante los dos argumentos expuestos. Hay que recordar que este pensador solo estaría analizando el estatus de la ética, es decir, estaría manteniéndose en los juicios morales de segundo orden; no estaría afirmando ningún juicio substantivo o de primer orden. Su teoría escéptica es la teoría que solo afirma el error en que incurren los juicios morales comunes al demandar 'elementos objetivos' (Mackie, 1977, p. 48)<sup>7</sup>.

En general, para Mackie, los juicios morales se basan en un error, al sustentarse estos en valores objetivos. De ahí que también se diga, como lo manifestó John P. Burgess (Joyce y Kirchin, 2010, p. 1), que nuestras creencias morales son más bien ilusorias. La impronta de Mackie dio pues a lo que se ha venido a llamar 'anethicism' ('aneticismo' o carencia de ética): la posición que afirma que las teorías morales son erróneas al mantener la veracidad o realidad de creencias objetivas.

Tenemos que cerrar con Mackie manifestando lo siguiente. Mackie es un heredero del positivismo. Asume como extraño cualquier argumento que diga que hay una verdad objetiva o elementos objetivos en la moral (como la Forma platónica). En ese sentido, para él, la moral debe ser enfocada desde el subjetivismo: lo cierto, lo real, es que tenemos inclinaciones, deseos, y estos son los que determinan el mundo de la moral. Al decir que los valores no forman parte de la fábrica del mundo, está equiparándose al positivista: para que algo tenga sentido, a menos que sea las matemáticas o la lógica, debe referenciarse a un estado de cosas reales o hechos. Como se ve, este prejuicio fisicalista de la ética ha sido heredado por Mackie y lo ha llevado a entender la ética solo desde este punto de vista. Por lo demás, lo que sí resulta interesante —y creo

---

<sup>7</sup> La primera fase del libro de Mackie es de negación; en la segunda ya viene a referir qué es, para él, la ética. Este mismo proceder es usado por Dworkin, como veremos en los siguientes subcapítulos.

que es el aporte decisivo de Mackie— es que su escepticismo es más claro, más directo, sin ambages. De esa forma, se puede entender claramente hacia dónde apunta el escepticismo moral contemporáneo, y detectamos, sobre todo, que este coincide con otras posturas polémicas, como el relativismo. Por último, no queremos dejar de anotar que sería Mackie el principal rival ideológico de Dworkin; de ahí la relevancia de este autor y de por qué lo hemos explorado con atención.

### **1.2.2.2. El escepticismo moral de Richard Joyce**

Un segundo momento en la historia del escepticismo moral es el encabezado por Richard Joyce, ya posterior a Mackie. No ajeno a la influencia de este, aquel mantiene aún la teoría del error moral, aunque agregando el matiz del ‘ficcionalismo’ (*fictionalism*).

Para Joyce, frases como “... está prohibido” y “... es moralmente bueno” son vacuas (Joyce, 2001, p. IX); y que, al igual que el elemento ‘phlogiston’ en el siglo XVI y XVII (hipótesis creada para explicar el fenómeno de la combustión), creamos tales frases para poder determinar un fenómeno en el mundo; pero que, similar justamente al irreal ‘phlogiston’, no existen o nunca existieron. Sin embargo, como bien lo explica el autor, la moral —o, mejor dicho, la autoridad moral— ha traído beneficios desde inicios de las relaciones humanas, especialmente, respecto a la importante consideración de ‘cooperación’ o ‘cooperación sincera’. Ahora bien, el principal problema para Joyce —y creo que para todo filósofo moral— es qué pasa cuando la persona empieza a detectar este mecanismo ventajoso pero artificioso de la moral, y entonces lo declara luego como no cierto, es decir, como falso: de ahí, con esta declaración, se podría colapsar en un nihilismo intransigente. Joyce, justamente, desea superar este problema apelando al ‘ficcionalismo’ de la moral: la moral es un mito, un gran cuento, pero útil; “es una ficción que encarna falsedad” (2001, p. XI). El ‘ficcionalismo’ es una “medida transitoria”, a fin de mantener normas morales, debido a su instrumentalidad o sus resultados prácticos, pero sabiendo que son falsas. O en palabras de G. Oddie y D. Demetriou, la moral es una ficción valiosa, en tanto que nos permite continuar con nuestros asuntos privados y rutinarios

con la suposición de que ella es verdadera (Joyce y Kirchin, 2010, p. 200). De esa manera, ya no se cae en el error de creer que las normas morales son realmente verdaderas (o, a la larga, objetivas). El propio Joyce nos dice:

Tener un punto de vista 'ficcionalista' frente al discurso [moral ordinario] es continuar usando ese discurso, pero en un modo de no incurrir en el error. Uno emplea el discurso [moral], pero no cree en él, no asevera sus proposiciones. (2001, p. XI)

Mantener, pues, los estándares morales objetivos como meras ficciones, ayuda a Joyce a continuar con el lenguaje moral heredado y aceptarlos como herramientas prácticas; de ahí que ponga como ejemplo al que se ejercita diariamente y se impone la regla (ficticia) de tener que hacerlo diariamente; o la cuestión del dipsómano que rehúye tomar ante su visión de casos catastróficos (ejemplo tomado de Hume) (2001, p. 215-216). Por último, Joyce muestra una clara tendencia científica: estudia la moral y sus creencias desde el evolucionismo; recoge las teorías de Malinowski (antropología social); y finalmente acepta que su teoría es una propuesta empírica, pasible de ser corregida (2001, p. 230); lo cual señala un típico espíritu científico de su parte.

Como se ve, Joyce es un continuador de la tesis de Mackie, e incorpora elementos "más científicos", si es que vale la expresión. Además, demuestra que el escepticismo moral, después del australiano, ha seguido todavía vigente, teniendo muchos seguidores. La propuesta del 'ficcionalismo' no parece desconcertante, pero sí un tanto decepcionante; como se vio cuando hablamos de Mackie, las personas tienden a apelar a la objetividad, a algo seguro, cierto. No se les puede decir que sus creencias son una "sanas mentiras". Como fuese, la oferta del escepticismo sigue en pie y tocará a Ronald Dworkin hacer frente a ella.

Hasta aquí podemos observar cómo se ha ido configurando el argumento escéptico en el siglo XX. Como vimos, desde Wittgenstein se acentuó la idea de que la moral no podía tener sentido si no se refería a los hechos reales. Esta

idea, a mi parecer, inició una confusión sobre la moral, pues de inmediato dio pie al encumbramiento de la dicotomía hecho/valor establecido por los positivistas lógicos. Como mencioné arriba, esta dicotomía es una muy cuestionable interpretación y desviación negativa de la guillotina de Hume. Se buscó dividir el hecho del valor y se creyó que las proposiciones morales o valorativas estaban ubicadas en el ámbito del sinsentido, con meras funciones prácticas. En ese orden, se pensó también que, si había de haber un estudio acerca de la moral, dicho estudio tenía que partir de que esta se encontraba reducida a las emociones, afecciones o estados de ánimo. Esta fue la herencia que dejaron los positivistas a los escépticos: creer que la moral estaba reducida al ámbito subjetivo y, como los positivistas extrañamente expresaban, a lo irracional.

Los escépticos como Mackie y Joyce aceptaron esta herencia: si la moral tenía que referenciarse a algo factual, este debía ser el mundo subjetivo. En el caso de Mackie, no podía haber objetividad en la moral, ya que ejemplos como la Forma platónica o el imperativo categórico kantiano no existían, es decir, no formaban parte de la fábrica del mundo (el prejuicio fiscalista). En ese sentido, asumió que lo único cierto en todo caso eran los sentimientos morales (esto es, lo subjetivo, que ya habían planteado los positivistas). Por su parte, el profesor Joyce agregó a ello un tema utilitario: la moral, tal como se la cree (con supuestos elementos objetivos o ideales), es falsa, pero útil: sirve como ficción. Así que no podemos desterrarla de plano.

Con todo, pues, lo que se ha venido haciendo, y no solo desde el siglo XX, sino también desde el XVIII, en que se inauguró el tema del “sentido moral” (*moral sense*), es mantener la idea de que la moral debe estar reducida al ámbito subjetivo. Ahora bien, esto de “subjetivo” es muy ambiguo: ¿qué es?; ¿se equipara a la conducta, a la emoción, a lo irracional, a la sinapsis de las neuronas, etc.? Como fuese, creo que ha habido dos prejuicios a lo largo de esta historia: el reduccionismo fiscalista (que ya hemos nombrado antes) y el psicologismo. Esto es, creer que algo, para que sea objetivo, debe estar en el plano de lo fáctico o, como lo dicen los positivistas, de lo dado; solo así sería objetivo y, por ende, verdadero. Asimismo, creer que la cuestión de la moral está enmarcada en la psicología, en los estados de ánimo o en las reacciones

cerebrales. Ambos prejuicios se han fundido para darnos la idea de que, para hablar válidamente de la moral, solo hay que referirnos a hechos y, si no lo encontramos en el mundo objetivo, habrá que buscarlos en el mundo subjetivo –emocional, psicológico, conductual– de las personas.

Por ahora –ya que es necesario ver el punto de vista de Dworkin también– solo me es posible decir que este argumento emotivista y fisicalista no es suficiente para comprender el fenómeno moral. Resulta verdadero que, cuando vemos a un niño herido, tengamos ciertas sensaciones en nuestro cuerpo, ciertos mecanismos biológicos se activan en nuestro interior, y que al final nos impulsan a ayudar a dicho niño. Sin embargo, ¿con este materialismo extremo se agota la definición de la moral?; ¿esta se reduce a una *sensación interno* acaecida en nuestras entrañas o en nuestro cerebro? Ya en la Antigüedad, Aristóteles postuló la *akrasía* o la debilidad de la voluntad: esta nos dice que se puede tener un juicio adecuado o *saber que algo está mal*, pero, por un impulso incontenible de la voluntad, *se obra* de todas formas así. Parece, entonces, que explorar, estudiar o describir los impulsos emotivos no agota la naturaleza de la moral: se requiere determinar *qué es eso que está mal* (y que parece ser parte de la moral también), independientemente de si se lo siente o no. De momento, entonces, tanto los positivistas, como los dos escépticos que hemos visto, comenten este error reduccionista; la moral, como lo intuyó Aristóteles, puede trascender las emociones.

Con todo, y antes de seguir explorando la naturaleza de la moral y su posible objetividad, debemos ver todavía a un escéptico singular: Bernard Williams.

### **1.2.2.3. ¿Un escéptico en la encrucijada? Bernard Williams**

Bernard Williams figura ya como un *turning point* en la filosofía moral; pero no precisamente por generar un sistema ético novedoso, sino, al contrario, por oponerse a lo que él llama la institución o el sistema de la moral.

Ahora bien, para entender qué es una “institución de la moral”, hay que ver previamente la conocida distinción que hace Williams entre ética y moral. Él parte



de una diferenciación antigua (2016, p. 29): la moral se enmarca más en la expectativa social, mientras que la ética posee un rasgo marcadamente individual. De ese modo, le lleva a deducir que la moral “tiene un significado especial en la cultura occidental moderna y enfatiza de una manera peculiar ciertas nociones éticas más que otras; desarrolla, en particular, una noción especial de obligación, e incorpora ciertos presupuestos peculiares” (2016, p. 29). En ese sentido, para Williams la moral es solo una parte de la ética y que va a enfatizar conceptos como la obligación, el deber, la censura o la culpa. La posición de Williams es que esta institución de la moral está “incarnada” en nosotros y nos presiona, de tal forma que cualquier acción (ética) parezca caer en el ámbito de las obligaciones morales. En resumen, pues, y en una inversión interesante, Williams piensa que la ética es más amplia, que se condice con la pluralidad de facetas de la vida, y que la moral solo es una parte de ella (hay actos, por ejemplo, que no responderían a obligaciones morales, sino a criterios estéticos o a la suerte).

En ese orden de ideas, habríamos de tildar el escepticismo de Williams como un ‘escepticismo peculiar’: no niega las normas o convenciones morales (como “el robar es malo”), sino la posibilidad de que los pensamientos o sistemas morales hasta ahora conocidos puedan dar una justificación convincente de sus propias ideas y obligaciones.

Bernard Williams empieza su libro *La ética y los límites de la filosofía* con la pregunta socrática siguiente: ‘cómo uno ha de vivir’ (2016, p. 23); de entrada, pues, se sostiene en ese rasgo básico: la vida. La ética, entonces, debe responder a la “multifacética complejidad de la vida misma”<sup>8</sup>. Si la institución de la moral y los sistemas éticos conocidos no cumplen con ella, sería mejor descartarlos. Luego, el peculiar pensamiento de este filósofo desembocará en sus tesis de los conceptos éticos densos, la convergencia de nuestras creencias éticas y el relativismo de la distancia; mas lo que nos interesa aquí de momento son las dos cuestiones que Williams expone, a saber:

---

<sup>8</sup> Este es uno de los comentarios que hace A. W. Moore al final del citado libro (Williams, 2016, p. 250).

a) En el capítulo 2 de su libro *La Ética...*, pone en el tablero de la discusión al ‘amoralista’, esto es, alguien a quien no se le puede convencer con ningún argumento moral. El ejemplo viene a ser Calicles del diálogo platónico *Gorgias*. Si, a pesar de todos los argumentos morales esgrimidos, este no se convence y le parece inútil la filosofía (moral), ¿qué más se le podría decir para que acepte un juicio moral, para que tenga algún tipo de compromiso moral?

b) Una de las consecuencias del capítulo 8 de *La Ética...* es: “...llegamos a la conclusión, destacadamente antisocrática, de que, en ética, ‘la reflexión puede destruir el conocimiento’” (Williams, 2016, p. 187). Esta conclusión nos lleva a pensar en la debilidad de cualquier sistema ético planteado, y ello se debería justamente al aspecto destructivo de la reflexión. Según A. W. Moore, implicaría algo más: el abandono de las personas de sus creencias éticas comunes, sobre todo, en nuestro mundo contemporáneo, en el que precisamente abunda la reflexión (2016, p. 262)<sup>9</sup>. De ese modo, en una expresión que no deja de sorprender, se puede decir que la reflexión no contribuye al afianzamiento de las creencias éticas, al contrario, genera controversias, disputas, reconsideraciones, y por lo tanto –esta es la conclusión más importante– se hace más lejano el ideal del acuerdo o la convergencia en la ética.

En ese orden de ideas, no se puede atribuir a Bernard Williams un escepticismo ético al estilo de John Mackie; menos el de un pirronista. Su escepticismo es contra las posturas filosóficas que han pretendido justificar una moral que diera buena cuenta de nuestras vidas éticas. “(...) un escepticismo referido a la filosofía más que a la ética”, nos dice Williams (2016, p. 106).

¿Por qué son importantes estas dos cuestiones esbozadas por Williams, así como su escepticismo general? En primer lugar, hemos de tener en cuenta que Ronald Dworkin asume varios de los puntos desde los que parte Williams. Por ejemplo, Dworkin también usará la metáfora del “punto arquimédico”, a fin de

---

<sup>9</sup> En síntesis, en la posición de Williams, sí se da el conocimiento ético, puesto que las personas asumen, en el marco de su mundo social, los conceptos éticos densos; sin embargo, producto de la reflexión, dichos conceptos llegan a verse cada vez menos justificados y, por ende, la reflexión resulta destructivo para el conocimiento ético. Esto lo llevará a decir que, a diferencia de la ciencia, en ética no funciona la convergencia.

poder entender la naturaleza de la ética. En segundo lugar, Dworkin tomará como ejemplo el caso del nihilista, pero que, a diferencia de Williams (para quien, desde la filosofía –o institución de la– moral no se puede afrontar una respuesta), Dworkin sí asume que desde la filosofía moral se puede enfrentar el nihilismo. ¿Cómo? A partir de principios morales universales. Baste decir que, en este punto, ambos autores se separan; al final, Williams terminará defendiendo un tipo peculiar de relativismo (el llamado “relativismo de la distancia”, ya que, según señalamos arriba, resulta difícil arribar a una convergencia en la ética), mientras que Dworkin asumirá una posición objetivista en la moral.

El fin, pues, el tomar a Williams como un referente para nuestra tesis es presentarlo como un antecedente controvertido para nuestro autor, Dworkin: ambos parten de criterios comunes (digamos, por ejemplo, el uso peculiar del concepto de ética y de moral), pero terminan por distanciarse en aspectos sustanciales como la objetividad o la importancia de la filosofía moral. Desde mi punto de vista, el escepticismo general de Williams es un punto de partida válido: cuestiona con razón que la moral haya sido tratada más como una carga de obligaciones y no haya podido satisfacer las expectativas múltiples de la vida humana. Los argumentos de Williams en ese sentido son poderosos y, por qué no decirlo, son una piedra en el zapato para cualquier teoría edificante, como la de Dworkin, por ejemplo. Sin embargo, con todo, no creo que se pueda abandonar de plano toda la tradición de la filosofía moral (o la institución de la moral), la misma que ha intentado, de muy buena fe y con justicia, imponer comportamientos que evitaran la desgracia y el abuso en que a veces se puede ver inmersa la humanidad. ¿Por qué más bien no intentar una redefinición de la institución de la moral, a fin de no perder este elemento tan valioso para los hombres? La discusión siempre va a estar abierta y Williams es sin ninguna duda un buen contendiente. Pero ahora toca ver el otro lado: la posición de Ronald Dworkin y su tesis antiescéptica.

### **1.2.3. Una resbaladiza clasificación**

Con la excepción de la escuela escéptica griega, resulta muy difícil en la historia de la filosofía moral encontrar a movimientos y autores escépticos definidos.

Ciertamente, se puede hablar de un ‘renacimiento pirrónico’ en el s. XVI o del escepticismo moral del profesor John L. Mackie en el siglo XX; sin embargo, muchos filósofos o solapan su escepticismo o usan a este como método previo (ejemplo de esto último lo vimos en Descartes y en Hume). Nadie quiere calificarse como escéptico en su totalidad. De ahí que resultase difícil una clasificación y menos una definición universal del escepticismo o de los escépticos; y a ello se suma que por cada teoría ética surgiese para esta un tipo de escepticismo: verbigracia, si hablásemos de filosofía analítica, habría que mencionar también un escepticismo de dicha filosofía (más relacionada seguramente con el problema del conocimiento).

En ese orden de ideas, resulta resbaladiza una clasificación tajante del escepticismo filosófico, así como de señalar de forma precisa a autores con cualidad de escépticos. Tan solo en la definición de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* se habla de ‘escéptico pirrónico’, ‘escéptico cartesiano’, ‘escéptico de la verdad moral’, ‘escéptico práctico’, etcétera (Sinnott-Armstrong, 2019); haciendo complicada y hasta inútil una enumeración exhaustiva. Por su parte, Alan Gabbey (Popkin y Vanderjagt, 1993, p. 72), citando a Richard Popkin, señala que los escépticos se pueden dividir en tres grupos: a) los escépticos declarados (como Montaigne o Hume); b) los que usan materiales escépticos para futuros puntos de vista (como Descartes o Hegel); y c) los que son escépticos respecto a ciertos tipos del conocimiento (como Spinoza o Kant).

En lo que atañe a nuestra investigación, hemos realizado el análisis de autores escépticos declarados, de aquellos que se sirvieron del escepticismo y uno, como Williams, que sostiene un escepticismo singular. De ese modo, con el fin de ya no fatigar las nomenclaturas, nos atendremos a mantener la división de escepticismo epistemológico y escepticismo moral (que distinguimos antes). Ahora nos tocará ver la clasificación particular dada por Ronald Dworkin (que es, claro está, objeto de nuestro estudio), la misma que consigue dar un giro a la definición de ‘escéptico’, de forma tal que, en su planteamiento, califica de escépticos a autores que no se consideraban como tales. Pensamos que ahí radica la importancia capital de su *paper* “Objectivity and truth: You’d better

believe it” (“Objetividad y verdad: es mejor que lo crea”): una redefinición, pues, del escepticismo. Pasaremos a ver dicho escrito.

### **1.3. “Objectivity and truth”. Redefinición del escepticismo moral**

Ronald Dworkin ya está inmerso en los debates académicos contemporáneos desde 1977, con la publicación de su libro *Los derechos en serio*, cuya tesis principal fue la vinculación del concepto del derecho con el concepto de moral. Esta ‘preocupación ética’ lo caracterizará durante toda su trayectoria y vida. Así, en su siguiente libro, *El imperio de la justicia* (1986), seguirá desarrollando esa imbricación de lo ético con el derecho, pero habrá ya de dedicar unas palabras al escepticismo en general. Sin embargo, el paso definitivo de Dworkin en la filosofía moral lo realizará mediante su decisivo *paper* titulado “Objectivity and truth: You’d better believe it” (“Objetividad y verdad: es mejor que lo crea”) de 1996.

Este *paper* marcó todo un revuelo en las discusiones académicas, pues su importancia radica en haber dado una interesante redefinición del escepticismo moral, de tal manera que muchos autores, a los que de ninguna forma se tildaba de escépticos, bajo la concepción novedosa de Dworkin sí resultaban adscritos al escepticismo. El segundo punto en importancia de este *paper* es que constituye el primer intento de Dworkin en desarrollar el concepto de objetividad y que, a la postre, significará las bases de su propio sistema moral.

Ahora bien, hasta los subcapítulos anteriores habíamos visto el desarrollo del escepticismo moral desde la escuela escéptica antigua hasta la fructífera y variada filosofía del siglo XX. En este último periodo detectamos una filosofía moral escéptica bien determinada y definida: nos referimos a la teoría del error moral de los profesores John Leslie Mackie y Richard Joyce, los mismos, claro está, que heredaron su concepción de la moral de los positivistas lógicos. El escepticismo moral abierto de estos dos se basaba –con algunas diferencias– en la imposibilidad de la existencia de elementos objetivos morales; que no había nada en la fábrica del mundo que se llamase ‘hechos morales’. De esa forma, nuestros juicios morales (siempre apelantes a esos elementos objetivos) son

falsos. En líneas posteriores, mencionamos también que, para Bernard Williams, la filosofía moral o sistemas morales hasta entonces conocidos no podían convencer, al no tener en realidad una justificación sincera frente a la variedad de facetas de nuestras vidas. Esto fue ya un escepticismo general a toda filosofía moral.

Ronald Dworkin sabe de estas posiciones. El objetivo inmediato de su *paper* es hacer frente al escepticismo moral de John L. Mackie; sin embargo, no le basta con eso: dirige a su vez sus baterías frente a otros filósofos que, según su nueva visión del escepticismo, cree que también son escépticos morales. Por otro lado, el objetivo mediato del *paper* es, creemos, principiar con una respuesta a Bernard Williams, ya que, como analizaremos con más detalle más adelante, Dworkin pretenderá erigir una filosofía moral que sí pueda convencer y sea aceptado uniformemente, a pesar de las variadas creencias de las personas. A continuación, veremos pues cuál es la redefinición del escepticismo moral dado por Dworkin, esto es, la diferenciación entre escepticismo externo e interno.

### **1.3.1. El escepticismo externo**

La novedad de Ronald Dworkin en filosofía moral radica en la distinción entre escepticismo externo e interno. Esta distinción ya fue hecha por él en su libro *El imperio de la justicia* (1986), capítulo 2., en el contexto de las interpretaciones legales. Según la conceptualización de Dworkin, los escépticos externos son aquellos que, pretendiendo colocarse fuera del ámbito de la moral, tratan de explicar la moral misma o sus componentes. Tal como él mismo lo expresa, los escépticos externos son los que “se proponen colocarse fuera de un cuerpo de creencias, y juzgan a este como un todo desde premisas o actitudes que no son parte de él” (1996b, p. 88).

Ronald Dworkin también califica a estos escépticos como “arquimédicos”<sup>10</sup>. Estos son, en palabras de Arthur Ripstein, pensadores que intentan buscar un punto de apoyo seguro desde el que se pueda resolver problemas difíciles y

---

<sup>10</sup> Seguramente tomado del ‘punto arquimédico’ de Bernard Williams (2016, p. 47).

decidir sobre argumentos normativos (2007, pp. 5-7). Las principales características que Dworkin atribuye a tales escépticos arquimédicos son (1996b, p. 93): a) que presumen de neutrales; y b) que presumen de austeros. Así, pretenden ser neutrales porque el escéptico no estaría tomando posición en ningún debate moral; y tratan de ser austeros, porque buscarían basar sus argumentos solo en juicios filosóficos, es decir, juicios de segundo orden, y no en juicios morales o de primer orden.

En ese sentido, un objetivo principal del *paper* de Dworkin es descalificar a los escépticos externos, negando su pretendida neutralidad y austeridad. Para él, no podemos ser escépticos (externos) hasta el final (*all the way down*) (1996b, p. 89); siempre se requerirá de una base o de un punto que implica, expresa o tácitamente, un juicio moral sustantivo. Asimismo, según el norteamericano (1996b, pp. 104-105), estos escépticos buscan sustentarse en lo que él denomina la tesis del ‘espacio moral’ (*the moral field thesis*); es decir, la tesis que afirma que hay un campo (físico) en el que existen los ‘morones’ (*morons*) o partículas morales, los mismos que causarían en las personas –al observarlos, sentirlos o intuirlos– un tipo de acción u obligación, ya sea virtuoso o vicioso, acorde al tipo de ‘morón’ que habrían percibido<sup>11</sup>. Esta tesis, para él, es simplemente falsa: la moral no pertenecería a la dimensión física, sino evaluativa, y ninguna persona argumenta apelando a ‘observadas’ partículas morales para decir, por ejemplo, que el terrorismo o la esclavitud es ruin.

De esa forma, los escépticos externos no pueden ser neutrales, porque, a la larga, asumen un juicio moral sustantivo (y, por ende, podríamos decir que

---

<sup>11</sup> Lo explica el propio Dworkin: “La idea de un impacto directo entre las propiedades morales y los seres humanos supone que el universo abriga, entre sus numerosas partículas de energía y materia, algunas partículas especiales –los morones–, cuya energía e impulso establecen campos que definen la moralidad o inmoralidad, la virtud o el vicio, de los singulares actos humanos e instituciones; y además, dichos morones interactúan de alguna manera con los sistemas nerviosos humanos, de tal forma que hace que las personas sean conscientes de la moralidad o de la inmoralidad, de la virtud o del vicio. Podemos llamar a esta figura la tesis del espacio moral” (1996b, p. 104).

toman partido en un debate moral). Tampoco son austeros, porque para describir o juzgar una creencia, juicio o convicción moral se necesita de otro juicio, creencia o convicción moral; no basta meros argumentos filosóficos o psicológicos.

Desde esta caracterización y redefinición del escepticismo, Dworkin se encarga de, según su perspectiva, desenmascarar o invalidar a varios filósofos, y tildarlos de escépticos externos (entre ellos, a Crispin Wright, Allan Gibbard, Simon Blackburn, Richard Rorty, Gilbert Harman y, por supuesto, John L. Mackie, aunque este último era el único abiertamente escéptico). Resultan relevantes dos autores aquí: Simon Blackburn, quien dio una interesante respuesta al *paper* de Dworkin (pero la veremos más adelante, en un acápite aparte); y John L. Mackie, pues es el abanderado del escepticismo moral.

Frente a Mackie, Dworkin arremete contra sus dos argumentos ya mencionados anteriormente: el de relatividad y el de la rareza. Así, el argumento de la relatividad (basado en la diversidad moral, según la opinión de Mackie) es un argumento incompleto, pues primero se requiere la mejor interpretación del ámbito de pensamiento donde supuestamente se da la diversidad, para así poder explicar por qué debemos aceptar el escepticismo (1996b, p. 113). En otras palabras, Dworkin piensa que de la mera diversidad de opiniones (morales) no se puede concluir un escepticismo; para eso, se debe dar primero la mejor interpretación de lo que es moral; y una vez dada dicha interpretación, recién podríamos concluir si se sigue un escepticismo a propósito de la diversidad, o si más bien el punto de partida llamado 'diversidad' no sirve para una conclusión moral. En ese orden, por ejemplo, si la diversidad moral se sustenta en el hecho de la multiplicidad de opiniones, se tendría que aceptar un escepticismo acerca de verdades morales universales. Sin embargo, esta tesis de la diversidad basada en los hechos no es otra cosa que la tesis del 'campo moral' (la cual, como dijimos, en perspectiva de Dworkin es falsa: se basa en que la moral es un dato fáctico); pero si dejásemos de entenderla como tal, y que la moral más bien es un valor, el argumento de la diversidad fundada en hechos ya no tendría sostén alguno y el escepticismo estaría, por decirlo de algún modo, con las manos vacías, sin argumento moral. De ese modo, el escepticismo, apoyado en



la diversidad (fáctica), no tendría fundamento sólido. Además, en palabras de Justine Burley, el ataque de Dworkin al escepticismo moral, se basa en lo fundamental en que ningún tipo de hecho (incluido los hechos psicológicos) puede minar la idea de una verdad moral (2004, p. 173); justamente porque esta última sería un valor.

Por otra parte, el argumento de la rareza tampoco se sostendría, ya que, en la lectura de Dworkin, se estaría apelando directamente a la falsa tesis de los morones. Así, Mackie cree que para que haya algo objetivamente bueno, este debe tener algún 'artificio' que atraiga a las personas hacia él, y es por esta esencia extraña del artificio por la que Mackie termina por rechazar la objetividad en los valores morales, esto es, porque simplemente no existe ese misterioso mecanismo. Pero, dice Dworkin, el argumento de John Leslie implica aceptar que ese 'algo objetivamente bueno' tenga morones que causen en las personas una motivación a actuar conforme a tales partículas (1996b, p. 114). Como la tesis del 'campo moral' es falsa (pues no existen esos morones que supondría Mackie), el argumento de la rareza también es falso. En todo caso, Dworkin estaría rechazando que los juicios morales dependan de los caracteres o motivaciones de las personas (que es a lo que el pensador australiano apuntaría); ya que ello significaría que, en una determinada condición o situación (de malhumor o un defecto natural), se podría llegar a creer que la tortura o el genocidio tienen algún tipo de atractivo o que sí estaría permitido.

En esa misma línea, la crítica de Dworkin al escepticismo alcanzaría, a todas luces, al positivismo lógico, que antes discutimos. En efecto, para esta corriente, los juicios morales estaban en el ámbito de lo subjetivo y lo irracional, ya que no podían referirse a un estado de cosas objetivas o fácticas. De ese modo, conforme a lo explicado por Dworkin, podemos colegir que el positivismo sería un escepticismo: cree colocarse fuera de la moral y trata de ver a esta como una situación de hechos. La tesis del espacio moral se aplica, pues, a la noción positivista de la ética.

Como ejemplo podemos tomar no ya el prejuicio fiscalista (como lo calificamos en su momento) de los positivistas lógicos estrictamente, sino también a un

pensador que quiso rescatar tanto del emotivismo, como del objetivismo moral: nos referimos a John Dewey. Para este filósofo (2008b, p. 4), no se podía decidir entre dos posiciones extremas (uno, el emotivismo, que nos decía que los valores se reducían a expresiones emotivas y no eran objeto de conocimiento; y otro, el objetivismo, que nos decía que sí podían ser objeto de conocimiento, aunque tales valores habría que aprehenderlos en un ámbito trascendente o a priori). Luego, Dewey, en la opinión de Di Bernardino y Faerna (Dewey, 2008b, p. 4), intentó una teoría un tanto intermedia: supuso el origen de los valores, si bien no en las emociones, sí en las “disposiciones afectivas” (lo cual, a mi parecer, sigue la línea del positivismo), pero además mencionó que sí se puede conocer o verificar las proposiciones de valor: a través de los efectos producidos en las personas (Dewey, 2008a, pp. 123-124); lo cual lo acercó al cognitivismo.

Con todo, inclusive en la versión pragmatista de Dewey, se mantiene esa postura fisicalista inaugurada por Wittgenstein: para que la ética tenga sentido, debe estar referida a hechos (en el caso de Dewey, a las disposiciones afectivas y a las consecuencias que los valores producirían en las personas). Ahora bien, teniendo en cuenta la visión de Dworkin, la postura tomada por Dewey encaja con la tesis del espacio moral: la creencia –errónea, para Dworkin– de que en el universo hay partículas morales que influyen en las personas.

En definitiva, el escepticismo externo para Dworkin, en la perspectiva planteada por su *paper*, es imposible e ininteligible. Imposible, porque inclusive aquel que quiera ‘salirse’ de la moral o de un cuerpo de creencias, deberá usar un juicio de corte moral. E ininteligible, porque no se lo podrá entender mientras siga pretendiendo ‘colocarse’ fuera de la moral. No es posible escaparse de la moral; estamos condenados a su dominio, si es que queremos dar alguna opinión o juicio ético; y, en palabras de Dworkin: “Si la moralidad va a ser destruida, ella misma debe presidir su propia destrucción” (1996b, p. 128).

De todo esto se puede sonsacar la conclusión más llamativa hasta aquí: la moralidad es una dimensión independiente, evaluativa, no confundible con hechos brutos, así como tampoco es equiparable con las ciencias naturales, como la física. Esto nos va avisando ya hacia dónde apunta el concepto de

objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin. La objetividad, así, presenta en su fase negativa lo que no es: no es un hecho, sino un valor. Pero ello lo iremos detallando con los siguientes subcapítulos. Por ahora, queremos ver el único escepticismo moral que sería válido para Dworkin, el escepticismo interno.

### **1.3.2. El escepticismo interno**

Si el escéptico externo es aquel que pretende colocarse fuera de la moral, el escéptico interno es aquel que no asume dicha posición arquimédica. No busca 'salirse' de la moral para describir a esta, sino que, desde un punto de vista moral general, pretende negar ciertas afirmaciones morales. Así, el autor nos dice en "Objectivity and Truth...", por ejemplo, que "una posición internamente escéptica niega un grupo familiar de juicios positivos y justifica tal negación respaldando otro y distinto juicio moral positivo (quizás uno más general o contrafáctico o teórico)" (1996b, p. 90).

El caso común de este escepticismo es cuando alguien que dice que la moral ha perdido contenido porque ya no hay Dios; sin embargo, con ello, presupone el juicio substantivo de que un ser sobrenatural (en este caso, Dios) es la base de toda moralidad (Dworkin, 1996b, p. 91). En ese sentido, el escéptico interno no es un amoral: se sostiene, al final, en un juicio moral substantivo.

Según Dworkin (1996b, pp. 129-139), el escéptico interno —que es, sobre todo, la mayoría de las personas— cree que no hay una respuesta determinada para un dilema moral; de esa forma, por ejemplo, acerca de si el aborto es bueno o malo, este escéptico afirmará que no hay una respuesta decisiva o correcta para esta cuestión, y que por ende queda en la indeterminación (por defecto). Sin embargo, Dworkin hace aquí una ingeniosa distinción: una cosa es la indeterminación (*indeterminacy*) y otra la incertidumbre (*uncertainty*); una cosa es decir que no hay respuesta (y se debe argumentar por qué) y otra no saber la respuesta a un dilema moral. Así, un juicio substantivo puede ser verdadero, falso, indeterminado (ni verdadero ni falso, pero hay que sustentar por qué) o incierto (porque no se sabe; nos falta algún conocimiento). En ese orden, si el escéptico interno dice, frente a un debate moral, que no hay respuesta o la

respuesta es indeterminada, debe argumentar por ello: la indeterminación es un juicio substantivo más. La única alternativa por defecto (es decir, porque ya no se puede decir sobre la verdad o falsedad o ninguno de los dos de un juicio) es la incertidumbre, vale decir, no se sabe la respuesta (es una mera admisión de ignorancia).

Por lo tanto, el escéptico interno queda debidamente clasificado y posicionado: si se dice que no hay respuesta para un dilema moral, debe decir por qué no la hay; tiene que justificar esta tercera alternativa de la 'no respuesta' o de la 'indeterminación'. Ahora bien, este tipo de escéptico es al que Dworkin dedicará la mayor parte de sus páginas de filosofía moral, pues, en su opinión, es el más divulgado. Eso lo veremos con más detalle en el problema del relativismo moral del capítulo II; por ahora terminemos con el escepticismo moral.

### **1.3.3. ¿La objetividad es un hecho o un valor?**

En síntesis, los escépticos externos habrían estado usando mal el concepto de objetividad. Creían que para justificar o validar la existencia de la moral, se debía apelar a la tesis de los morones: que la moral debía ser observable, ubicable, constatable; y si no era así, simplemente no existía la moral (o no existía los elementos objetivos que presuntamente debía contener). Los escépticos externos, pues, hablaban de una 'objetividad fáctica', la misma que podía validar o invalidar los juicios morales; era equiparar la física a la moral.

Un objetivo principal del *paper* de Dworkin es descalificar esta pretendida 'objetividad fáctica'. La moral, dijo él, es un reino independiente, exclusivamente evaluativo. Cualquier juicio presuntamente 'objetivo' de los escépticos externos no es más que un juicio clarificador, enfático o metafórico de un anterior juicio moral; no es un juicio filosófico, científico o metaético (Dworkin, 1996b, p. 97). En el fondo, solo y siempre encontraremos un juicio evaluativo, moral, interno.

De esa manera, el concepto de objetividad, importante para la filosofía moral de Dworkin, encuentra ya su más esclarecedor camino: la objetividad, en la moral, no es esa 'objetividad fáctica' (porque esta es meramente de corte enfático), sino

una inmersa en el mismo reino de la moral: es la objetividad valorativa o evaluativa. Es la objetividad de la “concepción corriente” (*the “face-value” view*):

Nosotros pensamos que el genocidio en Bosnia está mal, es inmoral, ruin, odioso. Nosotros también pensamos que estas opiniones son verdaderas –podemos estar suficientemente confiados, al menos en este caso, al decir que sabemos que son verdaderas– y que la gente que está en desacuerdo con esto están cometiendo un gran error. Nosotros pensamos, además, que nuestras opiniones no son simples reacciones subjetivas a la idea de genocidio, sino que son opiniones sobre su actual carácter moral. Nosotros pensamos, en otras palabras, que se trata de un asunto objetivo –un asunto de cómo las cosas realmente son– que el genocidio esté mal (Dworkin, 1996b, p. 92).

#### **1.3.4. La respuesta de Simon Blackburn a Dworkin**

Frente a la propuesta de Dworkin de concebir la moralidad como un reino independiente, evaluativo y objetivo (objetividad del *“face-value” view* o de la concepción corriente) y su crítica a los metaéticos, el profesor Simon Blackburn –tildado de escéptico en el famoso *paper* de Dworkin– salió al frente.

En efecto, en su *paper* (1996b, pp. 110-112), Dworkin, aparte de argumentar contra las tesis de otros profesores, había criticado el ‘proyectivismo’ de Blackburn: esto es, su pretendida distinción entre cuestiones internas (juicios morales substantivos) y cuestiones externas (juicios de segundo orden, pertenecientes al mundo de las actitudes) respecto a las proposiciones morales. Para Dworkin no eran más que lo mismo; las segundas (las cuestiones externas) no son más que cuestiones internas pero expresadas de forma enfática, con mayor resonancia. Para Dworkin, en fin, tampoco la teoría metaética de Blackburn puede escapar al reino de la moral y a su carácter estrictamente evaluativo.

Ahora bien, el profesor Blackburn (1996) respondió a Dworkin alegando que este también resultaba un metaético (aunque de corte minimalista); y que ambos más bien coincidían en su crítica de varias teorías metaéticas (como el platonismo contemporáneo); asimismo, Dworkin no habría especificado quién podía ser en realidad un 'arquimédico' o si el término mismo era apropiado.

Sin embargo, son tres las críticas principales que hace Blackburn al filósofo que estudiamos:

a) Su análisis del 'expresivismo' –o 'proyectivismo'– es ininteligible: Dworkin atribuiría a los 'expresivistas' el hecho de que estuvieran revisando lo que la gente cree, empero, ya todos (incluido los mismos expresivistas) tienen una opinión moral, y que por eso mismo, no habría más bien nada que revisar;

b) Dworkin no tiene una visión de la moral, lo cual significa que no dice en realidad qué tesis moral o cuerpo de juicios morales la gente debería creer ahora; es muy simple decir una 'vuelta a la objetividad', y;

c) ¿por qué la ética, según Dworkin, sería mejor sin la influencia de la cultura, por ejemplo?; ¿basta hablar de una objetividad ética en la que ni la cultura, ni la imaginación, ni el instinto puedan jugar un rol importante en las creencias éticas, tal como lo vendría asumiendo Dworkin?

En ese sentido, el profesor Blackburn termina defendiendo su 'proyectivismo': su teoría no busca contraponerse a un juicio substantivo. Su tesis no es un juicio ético, sino más bien un 'proyecto explicativo' y que busca explorar y explicar la naturaleza de la moral, tomando como base las acciones motivacionales.

Posteriormente, Dworkin (1997) replicará a esta crítica, no necesariamente aludiendo a las tres críticas mencionadas arriba; sino más bien enfatizando que el 'proyectivismo' termina por desaparecer del panorama filosófico al no tener en sí un adversario: si las teorías metaéticas –a las que el 'proyectivismo' cree oponerse, como el 'descriptivismo'– solo son juicios morales de primer orden, el 'proyectivista' ya no tendría a quién o qué oponerse (porque necesitaría

justamente de tales teorías metaéticas). Por otra parte, Dworkin critica –y esto es lo sustancial– la pretendida explicación neutral de los juicios morales de los ‘proyectivistas’: si se da la siguiente proposición: “el etnocidio está mal”, la única forma de defender nuestra actitud que tenemos frente a esta es usando un argumento moral, no explicando alguna verdad sobre dicha actitud.

La crítica de Blackburn (sobre todo, b y c) nos parece justificada o adecuada. Efectivamente, lanza un dardo central: ¿por qué algunos aspectos (como la cultura o la historia) que no entrarían al terreno evaluativo de la moral deben ser descartados de plano, como creería Dworkin, en la configuración de los juicios morales? Además, la respuesta de Blackburn especifica lo que es el *paper* de Dworkin: la determinación del estatus de la moral. Dworkin, ciertamente, no ha defendido ningún juicio substantivo en particular con su *paper*, sino solo el estatus de la ética en general: ¿y eso no fue entonces también un análisis metaético?; ¿no estaría cayendo en la misma característica externa que tanto criticó a los escépticos?<sup>12</sup> Como fuese, Dworkin reafirmará su posición de ataque a la metaética, aunque ya con otro texto capital: esta vez será el turno de *Justicia para erizos* (2011).

#### **1.4. El escepticismo moral en *Justicia para erizos***

Ronald Dworkin publica *Justice for Hedgehogs* (*Justicia para erizos*) en el año 2011. Es su último libro sistemático y en el que integra todas sus ideas que ha venido exponiendo en décadas anteriores sobre derecho, moral y política. Este libro también es trasunto de la última etapa dworkiniana, la que se preocupa por dar un sostén metafísico a su filosofía.

Para entender esto último hay que concebir la filosofía de Dworkin según tres frentes teóricos: a) la filosofía jurídica; b) la filosofía política; y c) la filosofía moral. Ronald Dworkin se inaugura como filósofo en el ámbito de la filosofía jurídica, al debatir si era posible comprender al derecho no solo como normas o reglas

---

<sup>12</sup> Esta cuestión, también central, de si el análisis metaético es solo un énfasis de una tesis ética (es decir, que “esconde” siempre una tesis de corte ético) o si es una disciplina válida e independiente de argumento substantivo de primer orden, lo veremos a detalles en un subcapítulo posterior: ¿Adiós a la metaética?

jurídicas, sino también como dictados o principios de la moral. Esta preocupación ética inicial le llevó luego a observar que no solo el derecho, sino también los típicos conceptos políticos y liberales estaban imbricados con conceptos morales. En esta segunda etapa o frente –la de la filosofía política–, Dworkin se insertará en la polémica de la correcta teoría de la justicia, polémica inaugurada, como sabemos por John Rawls en el ámbito norteamericano.

Ahora bien, para nuestro autor, el escepticismo en general y el moral en particular había inundado todos los departamentos académicos y facultades, y hasta se había convertido en opinión común. De ese modo, Dworkin, en su última etapa –la de la filosofía moral– se puso como objetivo contraatacar el escepticismo (externo e interno), a través de su teoría de la objetividad del valor y la verdad en la moral, esto es, con una metafísica del valor. Dos textos han sido decisivos para ello: a) “Objectivity and Truth: You’d better believe it” y b) *Justicia para erizos*<sup>13</sup>.

Ya hemos abordado el primero, relativo a dónde debería estar ubicada la objetividad moral, si en los hechos o en el reino del valor. Ahora debemos observar el segundo texto (*Justicia para erizos*), es decir, cómo se trata en dicho libro a los escépticos morales y los nuevos elementos o conceptos que incorpora Dworkin contra ellos: la guillotina de Hume y los conceptos interpretativos.

#### 1.4.1. La guillotina de Hume

Se puede decir que la primera parte del libro *Justicia para erizos* es una extensión del *paper* “Objectivity and Truth...”, con lo cual se busca cerrar la fase negativa del concepto de objetividad, vale decir, lo que no debería significar dicho término (el resto del libro ya se ocupará de la fase positiva o lo que es tal concepto). En ese sentido, en aquel libro Ronald Dworkin vuelve a atacar al escepticismo moral y a defender el “*face-value*” view (o la concepción corriente).

---

<sup>13</sup> Es importante acotar que, tal como lo explica Dworkin en el Baedeker de *Justicia para erizos*, el erizo es el que, frente al zorro (que posee muchas verdades, recursos o estratagemas), posee una sola verdad, pero grande. Dworkin plantea, pues, que su libro es una teoría de la justicia basada en la posición del erizo, esto es, una teoría que se asienta a partir de una sola gran verdad: la objetividad del valor y la moral. Dworkin se presenta como un erizo teórico (2014, p. 9). Ahora bien, esta idea de la verdad según el erizo y el zorro, fue tomada de Isaiah Berlin y su *The Hedgehog and the Fox. An essay on Tolstoy’s view of history* (1953).



Hace, a su vez, una distinción nueva (Dworkin, 2014, p. 36): el escepticismo del error (que dice que los juicios morales son falsos) y el escepticismo del estatus (que dice que los juicios morales no describen nada o, a lo sumo, expresan emociones); asimismo, buscaría tomar distancia otra vez del escepticismo filosófico de Bernard Williams, porque va a aducir que la filosofía moral sí puede contribuir a dar razones para actuar a las personas.

Sin embargo, los dos rasgos importantes a rescatar de esta primera parte de *Justicia para erizos* son los usos de nuevas herramientas teóricas contra el escepticismo moral, a saber: la guillotina de Hume y los conceptos interpretativos. Queremos ver el primero, que es uno de los más importantes para mí.

En un pasaje de *Justicia para erizos*, Dworkin afirmó:

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 (2014, p. 48).

No hay duda de que con el ‘principio de Hume’, Dworkin está refiriéndose a la ley o guillotina de Hume. David Hume, filósofo inglés que ya vimos, escribió el *Tratado de la naturaleza humana*, en cuyo libro III, parte i, sección i, se encuentra el famoso pasaje conocido como ‘es-debe’ (2011, p. 409). Dicho pasaje fue objeto de diversas interpretaciones que, hasta la actualidad, siguen siendo debatidas. Ahora bien, existe una ‘interpretación estándar’ de este pasaje, la cual nos dice que no se puede pasar de proposiciones fácticas a una conclusión

normativa; se requiere, por lo menos, una proposición normativa entre las premisas. Esta interpretación fue objeto de críticas<sup>14</sup>.

Ahora bien, creemos que la perspectiva tomada por Ronald Dworkin resultaría ser verdaderamente simple: asume, sin más (o sea, sin dedicarle mayor atención al debate que hay detrás), la interpretación estándar de la ley de Hume; por eso dice que esta le parece 'evidentemente cierto'. Sin embargo, a su favor juega que su objetivo es desacreditar al escepticismo moral externo –que, según su concepción, ha venido transgrediendo dicho 'principio' al pretender evaluar fácticamente proposiciones morales– y la guillotina de Hume es solo una herramienta que, como cualquiera, puede usar como soporte teórico. Además, Julio Sanz Elguera (1972, p. 47) afirmó que los intérpretes de Hume han exagerado un poco lo que este realmente quiso decir con el pasaje 'es-debe'. En fin, la guillotina, ley o principio de Hume está ahí, para disposición de cualquier pensador, y dicha herramienta sencillamente nos dice que no se puede establecer una conclusión valorativa a partir solo de premisas fácticas, y viceversa. Si así lo toma Dworkin, pensamos que estuvo en su legítimo derecho, aunque no rescató toda la enorme importancia de dicha guillotina, como veremos más abajo.

En todo caso, la guillotina de Hume enlaza o coincide con lo que Dworkin ya había venido afirmando desde "Objectivity and Truth...": esto es, la independencia del reino de la moral. Vale decir, solo se requiere de argumentos morales para emitir un juicio moral. Asimismo, en opinión del norteamericano (2014, p. 41), el 'principio' de Hume no anula las disciplinas que tratan sobre la moral o el agente moral, como por ejemplo, la sociología o la teoría de la evolución; estas sirven para entender varios caracteres morales en ciertas comunidades; pero la importancia capital de aquel 'principio' sería ayudar a distinguir qué juicio moral es verdadero y cuál no. Se entendería, así, que el juicio filosófico que excluya de su perspectiva el 'principio' de Hume no podría alcanzar la cualidad de verdadero, sino de falso, en el terreno de la moralidad. La guillotina de Hume se presenta de esa forma como una herramienta más práctica y fácil

---

<sup>14</sup> Interesantes son las opiniones críticas de MacIntyre, R. F. Atkinson, Max Black y John Searle (Hudson, 1969).

de aplicar contra las posiciones escépticas y metaéticas que querían dar conclusiones morales en base solo a proposiciones de carácter fáctico. Esto, en fin, también iría en contra de las posiciones neuroéticas modernas, que pretenden fundamentar la moral en base a la biología, la evolución y la neurociencia (González, 2017).

Sin embargo, fuera de la breve, y acaso de pasada, incorporación de la guillotina de Hume por parte de Dworkin a su propia teoría, podemos decir que dicha herramienta teórica tiene otro tipo de importancia. Es cierto, el filósofo David Hume inauguró esa ley mediante su famoso pasaje es/debe; pero, como sabemos, ni él mismo le dio la importancia debida y hasta la habría vulnerado en su momento, al colocar la moralidad en el ámbito de los sentimientos. Hasta ahora, creo, ningún filósofo ha resaltado la verdadera revolución que ha implicado el descubrimiento de esta ley. Muchos, solo se han puesto a debatir sobre qué quiso decir Hume con su ley, cuáles son sus consecuencias para la validez de una inferencia lógica, cómo habría que sortearla en todo caso o solo la incorporaron (como en el caso de Dworkin) para sus posteriores edificios teóricos.

Lo que no se ha puesto atención es en lo siguiente: la guillotina de Hume es la llave maestra de la moral, le ha otorgado su espacio y su razón de ser para siempre. La moral, en efecto, es un ámbito independiente, no fáctico (aunque incluye, claro está, descripciones y estados de cosas) y exclusivamente evaluativo. La moral es como un agujero negro: todo aquel que colapsa en su ser, ya no puede salir; y si sale, será cualquier cosa –psicología, antropología, biología–, menos moral. En ese sentido, proponemos colocar a la guillotina de Hume en el centro mismo de la ética, algo que no se ha hecho antes según lo investigado (en todo caso, solo se le ha puesto nombres extraños, como la “tesis de la imbricación” de Hilary Putnam). Ella es su pilar y su fundamento.

Esto tiene, por supuesto, consecuencias enormes. La guillotina de Hume, como el carácter fundamental de la ética, implica dejar atrás el pernicioso y confuso argumento falaz del positivismo y el escepticismo: que la ética, para que sea debidamente comprendida, o para que tenga un sostén seguro, debe referirse

solo a hechos. Esto último fue una distorsión monstruosa: se quiso invertir la guillotina: esta nos dice que la moral solo puede ser entendida, en última instancia, mediante argumentos morales; la tesis de los positivistas y escépticos fue que la moral, para tener sentido, debe estar referida exclusivamente a los hechos. Por lo tanto, rescatamos la esencia de esta guillotina para nuestro trabajo y la asumimos como el dique insuperable frente a cualquier embate escéptico. Ahora los escépticos tienen la valla que deben superar; no nosotros.

#### **1.4.2. Los conceptos morales como interpretativos**

El otro aspecto que Ronald Dworkin agrega, aparte de la guillotina de Hume, a su teoría de la objetividad moral entendida como reino independiente, es la caracterización de los conceptos morales como conceptos interpretativos. Ahora bien, ¿qué son los conceptos interpretativos?

Primero debemos preguntarnos por el concepto de interpretación o ¿qué significa 'interpretar'? En un primer momento, Dworkin (1982, pp. 182-183) desarrolla el concepto de 'interpretación', tomándolo del terreno literario-crítico, y lo aplica al derecho. En dicho ámbito estético, 'interpretar' es dar el significado de una obra como un todo e interpretar un libro de literatura, por ejemplo, es mostrar qué modo de leer lo revela como la mejor obra de arte; se inicia pues la cuestión de cuál es la mejor interpretación de un texto. En un segundo momento, Dworkin, en *El imperio de la justicia* (2008, pp. 45-46), llegó a hablar de la "actitud interpretativa", esto es, de la actitud de las personas frente ya a la correcta aplicación de prácticas o tradiciones sociales, las mismas que ellos han venido forjando en la historia de su comunidad y que comparten ahora. Así, por ejemplo, frente a la propiedad privada o alguna ley del estado, los ciudadanos interpretan cuál es el verdadero contenido de tales instituciones; ahora bien, el desacuerdo de la gente al respecto va a ser genuino, porque se dirigen a los mismos objetos en disputa (la propiedad privada o la ley en referencia). Dworkin afirmó, pues, que de esa actitud común de las personas –y de los filósofos– de interpretar, se puede buscar las mejores razones de justificación y aplicación de las prácticas sociales (como las dos en ejemplo que dimos).

En un tercer momento, específicamente en *Justicia para erizos*, el autor norteamericano nos dice:

La interpretación es un fenómeno social. Podemos interpretar como lo hacemos solo porque hay prácticas o tradiciones interpretativas a las que podemos adherir (...) La interpretación es por lo tanto interpretativa, así como la moral es moral, hasta el final (2014, p. 127).

Vale decir, la interpretación, al igual que la moral, es un reino independiente: si se requiere dar la interpretación correcta de una institución social (la justicia, por ejemplo), se debe argumentar necesariamente mediante una interpretación; al igual que para dar una conclusión moral se debe dar por lo menos una premisa o argumento moral (aplicación de la guillotina de Hume). Ahora bien, Dworkin analiza –tanto en *El imperio de la justicia* como en *Justicia para erizos*– la cuestión de la interpretación mediante distinciones: etapa preinterpretativa, interpretativa y posinterpretativa (2008, pp. 57-59); e interpretación colaborativa, explicativa y conceptual (2014, pp. 130-135); sin embargo, lo importante a rescatar es esa llamada “etapa preinterpretativa”: Dworkin asume que no todo es sometido a interpretación –si no, se caería en un relativismo a ultranza en el que no hay nada cierto o seguro–, sino que existe dicha etapa con el que se conseguiría una base de consenso inicial, en el cual hay “reglas y normas que proporcionan el contenido provisorio de la práctica [social]” (2008, p. 57).

Por último, entendiendo que la interpretación es un rasgo general de los miembros de una comunidad social, los conceptos interpretativos son, en primer lugar, conceptos que compartimos (como justicia, dignidad, igualdad, etc.), pero que, a diferencia de otro tipo de conceptos –como los criteriosales o de clase natural, en los que el acuerdo es posible en base a un dato básico fáctico–, con ellos no nos ponemos de acuerdo, ya que poseemos interpretaciones que rivalizan en cuanto al contenido de tales definiciones (Dworkin, 2014, p. 153). Verbigracia: A dice que la justicia es x; pero B dice que más bien es y. De esa forma, la cuestión interpretativa posibilita el desacuerdo, que es una virtud, no un problema.

Según venimos viendo, la interpretación y los conceptos interpretativos son también herramientas teóricas que Dworkin ha decidido usar para su filosofía moral: parte de entender la interpretación como el análisis de un texto que nos dice por qué este es una obra valiosa y mejor que otra; luego afirma que cada persona inquiere constantemente sobre el significado de sus instituciones sociales y que resulta evidente que no nos ponemos de acuerdo sobre el mismo; por último, supone que toda interpretación, al igual que la moral, no puede apelar a proposiciones arquimédicas o un escepticismo externo, sino que requiere siempre una proposición interpretación previa (aplicación de la guillotina de Hume).

Ciertamente, el uso del concepto de interpretación por Dworkin ha sido criticado, sobre todo por una presunta ambigüedad. Según Bonorino (2003, pp. 51-61), Dworkin confundiría entre “interpretación-discurso” (la lectura de un texto y su interpretación) e “interpretación-obra” (la ejecución o representación de un texto, y que se convierte en una nueva obra de arte). Como fuese, lo más importante es que Dworkin buscará casar los conceptos interpretativos con los conceptos morales (2014, pp. 159-160): para él, conceptos como justicia, dignidad, libertad, que son conceptos morales, no pueden entenderse mejor que como conceptos interpretativos: esto es, conceptos por los cuales no estamos de acuerdo en cuanto a su contenido. Para saber sobre un concepto moral, hay que interpretar, y si hay que hacer eso, debemos dar una justificación que dé la mejor explicación de tal concepto. Realizar un juicio moral es interpretar, y para llevar a cabo ello debemos dar más argumentos morales, y por ende, más interpretaciones, como una gran red. Con este casamiento entre el reino de la interpretación y el reino de la moral, Dworkin busca afianzar la objetividad e independencia de esta última: la única forma de concebir la moral es a través de interpretaciones, no a través del descubrimiento de datos fácticos como pretenden algunos escépticos o metaéticos. El escéptico externo, si quiere entender la moral, debe interpretar; pero al hacerlo, está inmerso en dicho reino, y por lo tanto ya no sería externo.

### 1.4.3. ¿Adiós a la metaética?

Dworkin culmina el capítulo III de *Justicia para erizos* con el siguiente apartado: “Sí, la metaética se basa en un error”, y dice a continuación:

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” (2014, p. 69).

Dworkin quiere despedirse, pues, de la metaética, y no se lamentaría por ello. En su opinión, el escepticismo externo –que se presupone un ejemplo de metaética– no tiene sentido, a menos que se presente como una posición moral sustantiva; en todo caso, las proposiciones metaéticas son solo proposiciones enfáticas de la propia ética. Entonces, si alguien quiere hablar sobre problemas morales, debe argumentar con proposiciones morales; no hay de otra. Al final, lo preocupante para Dworkin sería más bien el escepticismo interno, que no se sale del marco moral, y se presenta en forma de relativismo y pluralismo morales, pero a los cuales veremos en el siguiente capítulo. Sin embargo, esta conclusión dworkiniana respecto a la metaética genera una gran controversia.

¿Es necesario despedirnos de la metaética?; ¿dónde quedarían tantos esfuerzos (análisis lingüísticos, sociológicos, neurocientíficos, etc.) para entender precisamente la ética? Permítasenos una opinión de P. Singer, citado por Chiesa:

A pesar de las muchas teorías éticas desarrolladas con una visión de guiar nuestra conducta... existe incertidumbre acerca de lo que exactamente estamos haciendo –y lo que estamos justificados para hacer– cuando hacemos juicios éticos o cuando participamos en una argumentación ética. ¿Estamos tratando de entender los hechos correctamente, como un científico podría hacerlo?, ¿o simplemente estamos expresando nuestros sentimientos o tal vez los sentimientos de nuestra sociedad como una totalidad?, ¿en qué sentido, si existe alguno, podría decirse que los juicios morales son verdaderos o falsos? El estudio de estos asuntos ha conducido al desarrollo de teorías que difieren de las teorías normativas... debido a que no pretenden guiar el comportamiento. Estas no son tanto teorías *de* la ética, sino teorías *acerca* de la ética. Por esta razón, esta rama de la filosofía moral se conoce como la meta-ética, un término que sugiere que no estamos comprometidos con la ética, sino que la observamos (2003, p. 297).

Como se ve, en opinión de Singer, resulta necesario una disciplina que dé cuenta de varios aspectos del fenómeno ético, y ello no implica ninguna guía específica para el comportamiento humano (“no estamos comprometidos con la ética”); dicha disciplina tendría el objetivo de poder comprender, por ejemplo, el sentido o la justificación lógica de dicho fenómeno. En esta misma línea diferenciadora entre ética y metaética, se expresó W. Hudson (1987, p. 31), cuando dijo que había que diferenciar entre filosofía moral y discurso moral: una cosa es argumentar y otra analizar –lógicamente, por ejemplo– el argumento en sí. La misma Chiesa (2003, p. 297), explicando el tema del conductismo, afirma que este último tiene un carácter metaético, pues se encarga de observar a la ética desde una perspectiva empírica y naturalista. ¿Pero a qué se aferra Dworkin?



En la visión del norteamericano, Singer, Hudson y Chiesa estarían dentro del escepticismo externo; es decir, estos autores estarían pretendiendo colocarse fuera de la moral, para poder dar una explicación de esta; asimismo, estarían intentando mantener una posición neutral –como en el caso de Singer, que dice que, al solo intentar estudiar lo que es la ética, no significa que se está comprometido con ella–, lo cual, en la perspectiva de Dworkin no es posible, pues, cualquier proposiciones de corte metaético no es más que una de corte enfático o aclaratorio o metafórico de la ética. En resumen, pues, cualquier análisis que se haga respecto de la ética, siempre habrá de colapsar en un argumento moral (recordemos la metáfora que dimos del agujero negro).

En mi opinión, las soluciones extremistas no ayudarían a resolver el tema del estatus y la legitimidad de la metaética. No es posible –y Dworkin sería consciente de ello, pues en la cita que hicimos arriba, él mismo habla de la importancia, por ejemplo, de la antropología para las cuestiones éticas<sup>15</sup>– “despedirnos” de la metaética, ya que cualquier estudio siempre requiere cierto *distanciamiento* del objeto observado. Analizar una proposición ética no quiere decir que necesariamente vayamos a afirmar una tesis ética; solo se trata de analizar. Sin embargo, por otra parte, hemos de afirmar que la metaética, por sí sola, es insuficiente e inclusive hasta inútil. La ética está llamada a resolver problemas humanos; si estos no se resuelven, de nada sirve algún estudio o análisis metaético. Con todo, pues, concuerdo con la opinión ecuaníme y conciliatoria del profesor Franz von Kutschera, que apuesta por una posición intermedia: la metaética es una “disciplina científica” de la ética y todo filósofo está obligado a dar claridad y validez a sus proposiciones morales (lo cual, implicaría, entonces, un análisis metaético); pero, por otro lado, dicho autor reprueba que se esté dando más interés a problemas metaéticos que a los éticos. En fin, según Kutschera, “una metaética sin ética normativa estaría tan suspendida en el aire como una filosofía de la física sin física” (1989, p. 54).

Esta “solución” intermedia y reconciliadora me parece la mejor salida; pero queremos ver a continuación otras críticas a la tesis planteada por Dworkin.

---

<sup>15</sup> Además, Dworkin ya no volverá a insistir sobre esta controversial “despedida de la metaética”.

#### 1.4.3.1. Los críticos del Simposio frente a *Justicia para erizos*

Este “adiós” a la metaética de Dworkin ha generado críticas. Las primeras arreciaron en el “Simposio” (2010) dedicado a la publicación del libro *Justicia para erizos*. No se trata de una defensa de escépticos morales, sino de autores que piensan que los métodos e instrumentos utilizados por Dworkin para atacar al escepticismo moral no son los adecuados o, en todo caso, son ineficaces.

Por ejemplo, Daniel Star (2010, pp. 497-508) –uno de los críticos de dicho Simposio– cuestiona que Dworkin habría usado una extendida versión de la guillotina de Hume (es decir, en un sentido que Hume mismo no usó) y que, a pesar de ello, no habría tenido un resultado esperado. Para Star, no existiría un argumento que pueda decir que cualquier teoría empleada por el escéptico moral incluya siempre una premisa normativa. Así, es posible más bien que proposiciones de hecho puedan de por sí invalidar proposiciones normativas, sin incluir una premisa normativa escondida en ellos. En ese mismo sentido, Daniel Star cree que ni el mismo Hume ha pretendido invalidar las proposiciones fácticas como soporte de proposiciones normativas; y que además existen hechos que, al contener razones de por sí (por ejemplo, cuando alguien enfrente de nosotros está sufriendo un dolor), nos proveen ya de deberes morales: son, pues, evidencias que no implican necesariamente una proposición normativa escondida, pero que nos llevan a actuar en una determinada manera (ayudar al otro que vemos sufrir), ya que es parte de nuestra experiencia directa. En conclusión, Dworkin, quien se basará en la guillotina de Hume, al no usarla en un sentido adecuado, estaría fracasando en su intento de combatir el escepticismo moral. Para Star, su propia tesis de la “razón-evidencia” –cuyo ejemplo dimos más arriba, sobre la contemplación del dolor– es mejor, porque el escéptico no la podría atacar directamente (2010, pp. 505-506).

En el mismo sentido, Michael Smith (2010, pp. 509-520) –otro crítico en este Simposio– menciona que el escepticismo moral no necesariamente presupone un argumento moral. Smith se pregunta: ¿cuál sería el punto de vista moral de alguien que solo dice que la idea de una propiedad objetiva y prescriptiva es

incoherente? Que digamos que el concepto de bien moral es el concepto de caracteres de cosas objetivas y prescriptivas no es un argumento moral, sino una conclusión de análisis conceptual (*deliverance of conceptual analysis*). No cualquier intento de entender una proposición valorativa debe ser tomado necesariamente como un argumento moral sustantivo. En general, para Smith, no es posible descartar de plano las tesis filosóficas: tienen un valor analítico que ayuda a entender las proposiciones morales que tanto Dworkin como los escépticos (u otros pensadores) pretenden explicar.

En ese orden de ideas, estas dos críticas apuntan a mostrar la deficiencia en una pretendida despedida de la metaética por parte de Dworkin: una mostraría un uso inadecuado de la guillotina de Hume; y la otra, la vigencia legítima de planteamientos metaéticos. En estos casos, repetimos nuestra posición: la guillotina de Hume es el corazón de la ética y su llave maestra para entenderla como un reino independiente de los hechos; y en cuanto a la metaética, asumimos la posición conciliadora que señalamos en el subcapítulo anterior.

#### **1.4.4. Conclusiones de esta fase negativa del concepto de objetividad**

A lo largo de este capítulo I, hemos intentado, en primer lugar, ver el inicio del escepticismo moral y quiénes fueron sus principales defensores en la historia. En ese sentido, podemos sacar dos conclusiones llamativas de dicho recorrido histórico. La primera: que el argumento escéptico no cambia en lo esencial, sino que se reactualiza. De ese modo, por ejemplo, la tesis escéptica de Sexto Empírico de que no es posible establecer una verdad universal por la variedad de las costumbres, así como también de que, en todo caso, debemos vivir conforme a nuestras leyes locales y sentidos comunes, son tesis que se presentarán en el propio Mackie, un escéptico del siglo XX. La segunda: el escepticismo moral ha venido asumiendo una posición fisicalista de la ética. Como lo vimos, si esta tenía que tener sentido o si aspiraba a la objetividad, debía referenciarse a hechos, caso contrario, tendría que quedar en la esfera de lo subjetivo (y lo irracional) o, en todo caso, debe estar reducida al ámbito de las emociones, actitudes, afecciones y toda una lista psicologista que han apoyado varios autores.

En segundo lugar, en este capítulo I hemos expuesto la filosofía de Dworkin de la manera más didáctica posible (por ejemplo, el esbozo de los tres frentes teóricos). En ese sentido, nos hemos concentrado en mirar cómo Dworkin redefinió el escepticismo moral, a fin de descalificarlo. Luego, pudimos observar que Mackie, verbigracia, estaba mal comprendiendo la 'objetividad', al confundirlo con 'facticidad'. En la opinión de Dworkin, pues, la moralidad no podía depender de las inclinaciones o de la voluntad individual, y que más bien era independiente, evaluativo (para apoyar sus argumentos se valió del 'principio' de Hume y de los conceptos interpretativos). En este punto, creemos que Dworkin manejó la tesis de la peligrosidad. ¿Qué significa esto? A nuestro parecer, Dworkin ve que si la ética depende del agente individual y sus voliciones, ella tendría que depender de cualquiera. ¿Qué pasa si un agente *no siente nada* cuando se maltrata a un niño? Esta consecuencia peligrosa es la que Dworkin quiere evitar, y por eso su afán de apelar a una objetividad del valor, a uno que no depende de los hechos o sentimientos individuales, en suma, de las emociones de las personas. Ya afirmamos nuestra concordancia con esto mediante la tesis de la akrasía aristotélica: puede hacerse algo que no está bien, debido a un impulso incontenible.

En tercer lugar, lo más importante es, en nuestra modesta opinión, lo siguiente. Dworkin revaloró la guillotina de Hume, pero solo como un instrumento teórico de soporte. No le otorgó la importancia necesaria que, creo, se le debe dar (aunque eso es una característica, al parecer, común a todos los filósofos; recordemos que el propio Hume habría transgredido su propia ley). Para Dworkin, la guillotina de Hume apoya su tesis de la independencia del valor. Para nosotros, dicha guillotina es el corazón de la ética misma: la define, le da su lugar en el mundo del saber y es el bastión de la moral frente al embate escéptico. Dworkin, como lo hemos visto, descarta de plano el escepticismo externo (y con ello, la metaética; frente a lo cual hemos asumido una tesis más bien ecléctica) y pasa de frente a dotar de contenido a su 'objetividad' (como lo veremos en el siguiente capítulo). En nuestra opinión, Dworkin debía colocar la guillotina en el centro de su argumentación. Con todo, nosotros rescatamos esta guillotina como la valla infranqueable: aquel que se precie de escéptico en la moral, debe decir cómo está tomando dicha guillotina y cómo la tendría que evitar.

En ese orden de ideas, la fase negativa del concepto de objetividad se va aclarando: en esta primera etapa hemos querido ver qué no sería la objetividad. Esta, recalamos, no es facticidad, sino valorativa e independiente, conforme a la aplicación sustancial de la guillotina de Hume. De ese modo, ahora que sabemos qué no sería la objetividad, el siguiente paso es ver de qué está compuesta, cuál es su contenido. Entraremos a discutir, pues, la fase positiva de la objetividad en el marco de la filosofía de Ronald Dworkin.

## CAPÍTULO II

### RELATIVISMO MORAL Y OBJETIVIDAD DWORKINIANA

En este capítulo se verá ahora lo que es el relativismo moral y de qué forma el concepto de objetividad de Ronald Dworkin (en su fase positiva) se opone a dicho pensamiento. Con ese objeto, realizaremos un alcance sobre los antecedentes históricos del relativismo moral, sus principales representantes y las tres tesis sustanciales que expresa. En segundo lugar, procederemos a ver el concepto de objetividad de este último en su fase positiva: esto es, cuál es su contenido; y ello lo esbozaremos a través de la tesis del mejor argumento y del establecimiento de los principios éticos, los cuales se presentarían como 'mejor alternativa' frente al relativismo moral. Asimismo, aquí observaremos cómo Dworkin, a través de estos principios, enlaza la ética con los conceptos de 'moral' y de 'política'. En cuarto lugar, ejecutaremos una discusión de la objetividad dworkiniana, es decir, qué críticas recibió al respecto Dworkin y qué otros autores han abordado ya sea el tema del mejor argumento o de la objetividad. En quinto lugar, nos ocuparemos de una versión del relativismo: el pluralismo moral; para ello, contraponemos la posición de Isaiah Berlin (pluralismo del valor) con la del filósofo norteamericano (monismo singular del valor). Por último, realizaremos otra vez una recapitulación, señalando en qué consiste la fase positiva del concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin.

#### 2.1. Antecedentes históricos y definición del relativismo moral

El relativismo, como el escepticismo, se ha presentado desde la Antigüedad y se ha extendido en las diferentes ramas del saber humano. Sin embargo, el relativismo, a pesar de su origen antiguo, solo se ha consolidado como un asunto filosófico, académico y hasta científico recién en el siglo XX (Gowans, 2019). Naturalmente, no es nuestro objetivo hacer una indagación detallada de qué autores en la historia de la filosofía presentaron aspectos relativistas en sus teorías. Queremos solo remarcar a autores y posiciones relativistas que encajan en la discusión de la objetividad dworkiniana. Por otra parte, es importante

también remarcar que no nos vamos a referir al relativismo en general, sino solo y exclusivamente al relativismo moral.

En ese orden de ideas, relativismo y escepticismo moral no estaban distinguidos en el mundo antiguo. Uno podía ser escéptico en cuanto a la verdad de un tema, pero con el fundamento de que poseía otra verdad igualmente válida; entonces, al equiparar ambas verdades, dicho escéptico también asumía una posición relativista. Esto se ve patente en los famosos “tropos” de la escuela escéptica griega. Así por ejemplo, el décimo “tropo” decía que las opiniones de verdad de los hombres se daban según sus formas de pensar, costumbres, leyes y creencias; y decía Sexto Empírico: “Los hindúes hacen el amor en público con las mujeres; la mayoría de los demás consideran que eso es vergonzoso” (1993, p. 98). De esa forma, la diferencia de costumbres, hacía que el escéptico griego suspendiera el juicio o la conclusión sobre cuál costumbre era la verdadera; pero eso, a su vez, se interpretaba como una posición relativista: la costumbre era, pues, verdadera según el pueblo que la había adoptado. En definitiva, el escepticismo moral antiguo también era un relativismo moral. Y ello jamás se vio como una incoherencia o una mezcolanza arbitraria. Al contrario, desde entonces se vio coherente que aquel que era escéptico, podía defender su teoría a través de la tesis relativista, y ello ocurrió en el siglo XX, cuando pensadores como John L. Mackie defendió su teoría escéptica del error moral a través del ‘argumento de la relatividad’.

Pero no solo en Grecia se forjó el relativismo moral con la escuela escéptica (y con Protágoras, pero a quien veremos en el siguiente acápite), sino también en otros territorios. En ese sentido, y puesto que citamos a los hindúes, se puede rastrear un relativismo incipiente, pero no menos válido, en la India, específicamente, en el pensamiento del jainismo. Así, según Von Glasenapp (1974, pp. 299-301), en la India —en la que ha habido muchas corrientes de pensamiento—, los jainas buscaron enfrentarse a las otras escuelas, tratando temas de dialéctica y de lógica. De ese modo, usaron una teoría relativista (procedente de Mahavira) que inclusive incorporaba unos “tropos” o argumentos particulares. Esta teoría relativista del jainismo enseñaba que lo real tiene múltiples atributos; por lo tanto, la opinión sobre un objeto, implicaba que solo

era una visión unilateral, y cualquier otra podía tener el mismo peso epistemológico al describir dicho objeto. A su vez, en palabras de Agustín Pániker (2001, pp. 368-369), esto no es más que la doctrina del no-absolutismo: es decir, para los jainas, lo que existe puede ser unidad y multiplicidad, eternidad y cambio, permanencia e impermanencia; por ende, no se debe realizar afirmaciones absolutas de la realidad y la verdad solo sería alcanzada desde múltiples perspectivas. Ciertamente, como lo expresa este especialista, el jainismo tiende al “inclusivismo” de otras escuelas.

El caso más ejemplar de la teoría relativista del jainismo, se ha dado con la fábula del elefante y los ciegos (Mosterín, 2007, pp. 82-83). Esta cuenta que un elefante llegó a una aldea de aquellas tierras, y unos ciegos trataron de conocerlo. Pero estos opinaban lo que era dicho animal según la primera parte de su cuerpo que habían palpado. “El elefante es como una columna”, dijo un ciego que había tocado solo la pata del animal; pero los demás lo contradecían y afirmaban algo diferente, pues habían cogido otro miembro del animal. De esa manera, el mensaje de la fábula apuntaba a la multiplicidad de opiniones y al hecho de que no podía haber un criterio unilateral y excluyente. La verdad era, pues, relativa a la afirmación de cada ciego.

Con todo esto, quisimos esbozar que el relativismo es una corriente universal, muy presente y definida inclusive hasta en la India. Pero debemos volver ahora al mundo occidental y presentar a su iniciador de dicha corriente: el griego Protágoras.

### **2.1.1. El relativismo de Protágoras**

Podemos ubicar al fundador del relativismo moral en la filosofía occidental: nos referimos a Protágoras de Abdera (485 – 411 a. C.) Según su famosa expresión –“El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”–, nos ha anunciado su teoría del ‘homo mensura’ (Bellido, 2003, p. 34). Es la frase que resume el relativismo antiguo como el nuevo. Es decir, el hombre como medida de lo que le rodea, de lo que ve y de lo que aprecia: un objeto no es bello por sí, sino en la medida que el



hombre lo califique de esa forma. Ahora bien, se ha discutido bastante sobre lo que significaba ese “hombre”: esto es, si se refería a un hombre individual, a un conjunto de personas (la sociedad) o al hombre en general (la naturaleza humana) (Gutiérrez, 1973, pp. 18-19).

Cualquiera que fuese el caso, el relativismo de Protágoras se hace patente en el hecho de que el hombre es el punto de partida de las valoraciones de las cosas: y si los hombres difieren, cualquiera de ellos –por tener justamente la calidad de humano– está en el mismo nivel de juez; ningún hombre (o su opinión) puede ser descartado, sin más, acerca de la verdad de una cosa. Por otra parte, al ‘homo mensura’ se ha añadido la sentencia, también atribuida a Protágoras, de que es posible afirmar dos cosas contrarias como verdaderas, tesis que escandalizó a Aristóteles y a su principio de no contradicción (Gutiérrez, 1973, pp. 88-89).

Creemos que Protágoras funda el relativismo moral en Occidente y su teoría, o versiones atribuidas a ella, configuró casi todo el argumento básico de los relativistas posteriores. Pero no solo eso, con su pensamiento estableció definitivamente el debate en filosofía moral de relativismo versus objetivismo. Así, mientras que el nacido en Abdera habría defendido un relativismo expresado en el ‘homo mensura’, hubo otro pensador que asumió una teoría opuesta. Nos referimos a Platón. Este, más allá de las burlas que dirigió contra Protágoras, tuvo en el fondo la intención de combatir el relativismo de este, y la única forma de hacerlo fue sosteniendo una objetividad moral de corte metafísico. Así, en Platón ya no se daría la validez de las diversas opiniones, sino que la verdad moral se encontraba en un mundo trascendente y objetivo: el mundo de las ideas<sup>16</sup>. De esa manera, ya no había que decir que la ‘justicia’ era un concepto acorde a la opinión y la valoración de cada hombre, sino que ella estaba posicionada fuera de este mundo y de este devenir.

Como se ve, la primera batalla de objetivismo y relativismo se dio también en Grecia y recorrería, casi con los mismos elementos, toda la filosofía moral

---

<sup>16</sup> Dworkin, como vimos en el capítulo I, lo ubicó más bien en el reino de la moral.

occidental. Pero, una vez más, todo esto lo inició el sofista Protágoras, y por eso ha merecido este acápite aparte.

### **2.1.2. El relativismo moral en el siglo XX. John L. Mackie y Gilbert Harman**

El relativismo moral como discusión estrictamente académica se consolidó recién en el siglo XX. Esto se contextualiza con la revaloración de culturas ancestrales y diversas (lo que se ha venido a llamar, relativismo cultural), así como con la multiplicidad de formas de pensamiento en el mundo, dejándose de lado un centralismo europeo. A ello se agrega, como contexto también, la independencia en dicho siglo de varios países (verbigracia, la India), y que divulgó nuevas formas de sabiduría por todo el globo. Además, este conocimiento de la diversidad se acentuó con el avance tecnológico y la denominada globalización. Ahora bien, esta revaloración de otras culturas ha tenido un ejemplo cercano a nosotros: fue el caso del indigenismo; este se basó en el modo de pensar heredado de las antiguas culturas prehispánicas<sup>17</sup>. En ese sentido, se ha llegado a acentuar –impulsado, sobre todo, por los antropólogos y arqueólogos– un relativismo cultural, es decir, la idea de que una cultura tiene su propio cuadro de valores y no es posible decir que este sea superior o inferior al de otra cultura.

Si bien es cierto que el relativismo cultural irrumpió con mucha fuerza en el siglo XX, ello solo se debió a las circunstancias nuevas que aparecieron en esa época, mas no a una innovación temática al respecto. En efecto, creemos que el relativismo cultural no renovó los argumentos del relativismo epistemológico y moral, y que su tesis principal (la diversidad de culturas, y por ende, de verdades) ya estuvo esbozado en la misma forma desde la antigüedad: fue parte de uno de los “tropos” de los escépticos griegos (el que se refería a la variedad de las costumbres de los pueblos). En ese sentido, el relativismo cultural solo puso un énfasis realista al viejo concepto de relativismo moral (este último ya había planteado la equivalencia de verdades, cuando dos individuos o dos

---

<sup>17</sup> Producto de estos desarrollos paralelos a Occidente, se efectuaron estudios en filosofía náhuatl y en filosofía andina, temas abordados por los estudiosos Miguel León-Portilla y Josef Estermann, respectivamente.

comunidades disputaban sobre algún dilema moral). En conclusión, podemos decir con seguridad que el relativismo cultural es solo una expresión del relativismo moral.

Esto último nos ayuda a consolidar nuestro camino y a seguir discutiendo el relativismo (aunque fuese cultural) dentro del ámbito de la filosofía moral. En ese caso, si queremos observar a un autor en específico del siglo XX con una posición expresamente relativista, nos habremos de remitir a un pensador que fue estudiado por nosotros antes: John Leslie Mackie.

Según dijimos, Mackie defiende un escepticismo llamado teoría del error moral: la creencia en verdades morales objetivas es un error, porque dicha creencia es falsa; no existe tales verdades objetivas. Sin embargo, para fundamentar esta sentencia, Mackie recurrió al 'argumento de la relatividad', casando de esa forma escepticismo con relativismo. Ahora bien, este argumento, en primer lugar, trata de recoger dentro de sí la fuerza que había adquirido el relativismo cultural por ese entonces; veamos:

El argumento de la relatividad tiene como premisas la muy conocida variación que se presenta en los códigos morales (ya sea de sociedad en sociedad, o de un periodo a otro), y las diferencias de las creencias morales que se dan entre distintos grupos y clases en una compleja comunidad. Esa variación es en sí misma una verdad descriptiva de la moralidad, *un dato fáctico de la antropología*, que no incluye un juicio ético ni de primer ni de segundo orden (Mackie, 1977, p. 36). (Cursiva nuestra)

En ese sentido, este pensador sostenía que la vida y las sociedades son diversas, que cada quien (sobre todo, la comunidad) maneja sus propios códigos morales; de ese modo, solo el relativismo podría expresar mejor aquella diversidad moral y que la apelación a verdades morales (objetivas y universales) resultaría inadecuado y falsos; y, en todo caso, si hubiera tales principios generales, estos tendrían que amoldarse a las costumbres y caracteres de cada comunidad (Mackie, 1977, p. 37).

Mackie, pues, en tanto filósofo, hace eco de esa irrupción del relativismo cultural que hemos venido refiriendo y por ello defiende la idea de que la relatividad expresa mejor los estilos de vidas de las personas y de las comunidades. Asimismo, creemos que su argumento no se distingue mucho de lo ya planteado por Protágoras y los escépticos griegos, y por lo tanto, su relativismo moral, con ribete de relativismo cultural, no plantea nada novedoso.

Otro autor contemporáneo que ha pretendido defender el relativismo moral ha sido el profesor Gilbert Harman, aunque ya no desde un planteamiento 'cultural', sino lógico o relacional; dice él:

Mi relativismo moral es una sobria tesis lógica (una tesis sobre una forma lógica, si se desea). Así, si un juicio de que algo es largo solo tiene sentido en relación con una u otra clase comparativa, también el juicio de que está mal la acción de alguien solo tendrá sentido en relación con un acuerdo o entendimiento. Un perro puede ser largo en relación a los chihuahuas, pero no será largo en relación a los perros en general. Similarmente, como argumentaré, una acción puede estar mal en relación a un acuerdo, pero no en relación a otro tipo de acuerdo. Así como no tiene sentido preguntar si un perro es largo fuera de alguna relación con una clase comparativa, tampoco tendrá sentido preguntar si una acción está mal fuera de alguna relación con un acuerdo (1975, p. 35).

Su posición ha sido calificada de 'internalista': esto es, una que analiza los juicios internos de las personas y que tiene como fundamento sus deseos e intenciones. En fin, las personas se comunican con otras en base a acuerdos (en relación a acuerdos), pero el relativismo sale a la luz aquí en que tales acuerdos pueden ser diferentes en el mundo: así, un acto malo puede tener esa calidad en un acuerdo, pero otra cualificación en otro tipo de acuerdo. Luego, los juicios morales se edifican en base a los consensos o acuerdos; y las disputas morales se centran en qué implicaciones tienen tales acuerdos para casos particulares (Harman, 1975, p. 41).

En ese orden de ideas, Harman pretende un análisis lógico del relativismo: una acción es mala o buena en relación al acuerdo tomado por las personas; y estos acuerdos variarán (las personas tienen muchas intenciones dentro de sí), y por ende, también la cualidad de lo bueno y lo malo. Como fuese, creemos que el 'peso lógico' que se intenta dar aquí no robustece el relativismo moral a la hora de que este se pueda presentar como una alternativa a las soluciones de los dilemas morales. La filosofía moral debe apuntar a resolver problemas morales; el agregado de 'argumento lógico', pensamos, no marcará ninguna diferencia frente a otras tesis éticas que proponen juicios morales sustantivos.

### **2.1.3. Las tres tesis del relativismo moral**

Hemos estado viendo el relativismo moral según cada autor lo expresó a su manera. También hemos de resaltar que el relativismo moral difiere del escepticismo moral (Kellenberger, 2001, p. 12). En efecto, mientras que para este último, no existe ninguna verdad en la moral o no es posible conocerla, para el primero, sí sería posible ello, siempre y cuando dicha verdad o conocimiento de ella sea relativo, es decir, sea distinto según la diversidad de personas. Pero, como dijimos arriba también, el escepticismo puede coincidir con el relativismo.

El relativismo moral, naturalmente, ha sido acusado de tender al nihilismo o al "todo vale". Sin embargo, defensores del relativismo han intentado escapar a ello. El profesor David Wong (Singer, 2004, p. 602), por ejemplo, señala que se viene confundiendo al relativismo con sus versiones extremas; y que ese ataque al relativismo moral es producto de la creencia en que, para actuar conforme a nuestros valores, se requiere pensar que nuestra moralidad es la única cierta. Para Wong, esta creencia no garantiza el actuar moral de una persona; más bien, lo que garantiza su actuar moral es solamente que ella reconozca la importancia de la moralidad (o los valores) para sí misma, independientemente de si es la única verdadera o no. Para la acción moral, se requiere la vinculación entre lo que uno desea y su propio cuadro de valores; no implica que su creencia sea la única verdadera frente a los actos de otros agentes, ya que estos pueden

tener otro tipo de valores. En tal sentido, el relativismo no decae en nihilismo: al final, la persona cree en sus propios valores.

Fue Richard Brandt (Moser y Carson, 2001, p. 277), quien, en defensa del relativismo moral, asumió por lo menos las siguientes tesis al respecto: a) los principios morales básicos de una persona o grupos de personas entran en conflicto; b) no es posible decidir cuál visión de principios es la más justificada, de ese modo, los principios de cada persona o grupo son igualmente válidos; y c) de todas formas sí se puede decir que una creencia moral es errónea: cuando las personas mal aplican tales principios básicos. Estas tesis, nos sugieren una vez más que el relativismo moral tiene como fundamento la diversidad y conflictividad de valores, así como su equivalencia.

En ese orden de ideas, creemos que el relativismo moral se sustenta en tres tesis fundamentales, y que serían las siguientes, a saber:

**a) La diversidad:** En palabras de Velleman (2013, p. 45), no se requiere dar un argumento a favor del relativismo moral; basta solo observar: i) la gente vive con códigos morales incompatibles, y ii) nadie ha conseguido evidenciar un solo cuerpo de normas morales como universalmente válida. En ese sentido, según esta tesis de la diversidad, hay una multiplicidad de valores; es decir, en el mundo se constata muchas sociedades, las cuales tienen sus propias concepciones asumidas, e inclusive dentro de cada comunidad cada individuo defiende su propia opinión. En ese sentido, esta tesis sostiene que no hay un solo valor, sino muchos valores que se expresan en cada grupo social o cada comunidad.

**b) La inconmensurabilidad:** La inconmensurabilidad fue planteada ya en otros ámbitos del saber, como la ciencia, por ejemplo. Así, en el ámbito científico-teórico, se menciona que dos teorías pueden ser inconmensurables, en tanto no se puede traducir una en la otra, ya que en ese proceso de traducción, hay una ruptura de contenido y significado (Flórez, 2007, pp. 50-51). En el caso de los valores y la moral, esta tesis nos mencionaría que es imposible determinar, frente a la diversidad de valores, qué valor es mejor que otro. En efecto, en caso de

conflicto, oposición o contraste de valores, resulta imposible ponderar cuál está por encima de otro y cuál tendría la prioridad. Para ello, se necesitaría determinar un 'tercer' valor, neutral, que pueda zanjar aquel dilema; situación que no existiría, ya que este 'tercero' también podría ser opuesto a un 'cuarto', y así sucesivamente. Ante esta falta, pues, de un criterio neutral u objetivo, se concluiría que no se puede medir los valores o compararlos.

**c) La equivalencia:** A las dos tesis anteriores, podemos agregar otra, esto es, la equivalencia, ya mencionada por el filósofo Brandt arriba mencionado. Esta tesis nos dice que los valores están en las mismas condiciones de validez; esto es, que un valor es tan cierto como otro; que si en una comunidad A se asume un valor como verdadero, y en una comunidad B se asume otro valor como verdadero; entonces ambos valores están equiparados: los dos son verdaderos.

A modo de conclusión, entonces, podemos definir el relativismo moral según estos tres aspectos básicos. Este viene a ser, en fin, el argumento fuerte del relativismo y al que habrá de enfrentarse la objetividad dworkiniana en su nueva fase positiva (la que se opone justamente al escepticismo interno).

## **2.2. La defensa de la objetividad en Dworkin a través del mejor argumento**

Hasta aquí, vimos versiones del relativismo moral defendido por autores importantes. Asimismo, mencionamos que el relativismo, en su plena concepción, ya fue planteado por el griego Protágoras en la Antigüedad, y que la preocupación estrictamente académica por dicho tema se dio sobre todo en el siglo XX. Por otra parte, referimos que el relativismo tenía como ejes de referencia a) la diversidad, b) la inconmensurabilidad y c) la equivalencia.

Ahora bien, también anteriormente señalamos la distinción que había realizado Ronald Dworkin entre escepticismo externo e interno. Entonces, el relativismo moral, en su visión, se coloca dentro de este último, pues no implicaría posicionarse fuera de la moral, sino que, sin salirse de esta, afirma tesis morales con las que niega ciertas proposiciones del mismo carácter. Así, por ejemplo, un escéptico interno puede decir que no existe la moral porque no existe dios; pero

dicha afirmación se sustenta en que la moralidad solo tiene sustento con la demostración de un poder divino; tesis esta última que sigue siendo positiva, es decir, de carácter valorativo o moral. Igualmente, si el relativista optara por defender la diversidad de valores o la inconmensurabilidad de estos, no es que niega la moral –como lo hace un escéptico externo–, sino que solo enfatiza en que hay pluralidad de verdades morales y que no se puede decidir una superior frente a otra; por lo tanto, al no negar la realidad de los valores, se trata de un escéptico interno.

Se puede decir, sin incurrir en error, que la primera parte de *Justicia para erizos* está dedicada a la refutación del escepticismo externo. La otra parte –la mayor– se centra, más que en negar la tesis del escepticismo interno, en mostrar una alternativa mejor frente a este, por lo que pasaremos a la fase positiva del concepto de objetividad. Así, Dworkin va a decirnos que el relativismo y el pluralismo moral son tesis de fundamentos débiles y que, en todo caso, podrían conllevar el peligro de que los valores sean puras máscaras que nos podemos quitar a gusto y cambiarlas por otras<sup>18</sup>. Él desea una defensa objetiva de los valores, como ya hemos adelantado.

Ahora bien, Dworkin hace frente al relativismo con una estrategia en tres partes. La primera ya la analizamos cuando Dworkin contrargumentó contra Mackie: la diversidad, de por sí, como dato fáctico, no puede sostener un argumento moral; y si la moral no se considera solo como un dato fáctico, sino principalmente como un valor, el argumento de la diversidad ya no tendría un sostén. La segunda parte de su estrategia –que también ya lo explicamos brevemente en el capítulo I– se basa en encarar el relativismo mediante la distinción entre indeterminación (*indeterminacy*) e incertidumbre (*uncertainty*). Para el autor, el escepticismo interno o relativismo moral manifiesta que, respecto a un dilema moral específico, no habría una respuesta, porque el asunto estaría indeterminado (vale decir, no habría verdad ni falsedad respecto de un tópico moral, pues, por ejemplo, este es vago, inconmensurable, impreciso, etc.) Sin embargo, Dworkin (2014, p. 91) señala que si no se sabe si una proposición moral es verdadera o es falsa, el

---

<sup>18</sup> Este peligro ya lo pone de manifiesto en su *paper* “Objectivity and Truth...” (1996b, p. 94).



único juicio por defecto no es la indeterminación, sino la incertidumbre. Si alguien no puede establecer la verdad o falsedad de un argumento moral, simplemente debe decir “no sé”; pero si llega a decir que el asunto es indeterminado, debe por lo menos dar un argumento de por qué justamente el tema resulta así (y eso sería ya dar alguna tesis moral positiva). En ese sentido, con esta segunda parte de su estrategia, Dworkin busca debilitar la posición del relativista: le pide que argumente moralmente, no que diga a secas que el asunto es vago o indeterminado; a lo mucho tan solo debiera decir un “no sé por ahora”, esto es, elegir la opción de la incertidumbre.

El tercer paso de su estrategia es mostrar la alternativa al relativismo moral, y ello lo hace a través de, lo que vengo a llamar ahora, la tesis del mejor argumento. Así, si hubiera una propuesta teórica mejor sobre la verdad y la objetividad en la moral, el relativismo debería ceder su posición definitivamente. Y dicha propuesta debería manifestarse como una convincente, coherente y fundamentada. Esta idea del ‘mejor argumento’ surgió en Dworkin, por lo demás, en sus debates jurídicos, cuando planteó la posibilidad de una respuesta correcta o única interpretación verdadera en los casos difíciles judiciales<sup>19</sup>; en ese momento, vio que en estos casos los jueces discutían cómo resolverlos y nunca se ponían de acuerdo en qué derecho o norma aplicar. En tal ámbito de debate, y frente a las posiciones escépticas y positivistas, Dworkin sostuvo que sí se podía dar con una única respuesta correcta a esos casos, y que para ello solo había que efectuar una mejor interpretación, en consonancia con los principios de moralidad política.

Ahora bien, para configurar su mejor argumento, Ronald Dworkin retoma la gran pregunta de toda filosofía moral: ¿cómo uno ha de vivir? Esta cuestión es la que ha recorrido la filosofía occidental en el ámbito ético, desde Sexto Empírico hasta Bernard Williams<sup>20</sup>. Es una cuestión clave porque pretende abordar las decisiones que cualquier hombre toma en su vida y si hay o no una

---

<sup>19</sup> Sobre la única interpretación correcta en el ámbito judicial, tenemos *Los derechos en serio* (1984, p. 146); *El imperio de la justicia* (2008, p. 173) y *La justicia con toga* (2007, p. 52).

<sup>20</sup> Es la pregunta de Sócrates y Platón; el mismo Sexto, que fue escéptico, también se planteó esta pregunta. Y Bernard Williams principia su libro *Ética y los límites de la filosofía* (2016) con esta aporía.

responsabilidad por ellas; en resumen, si es posible una vida ética. Pues bien, Dworkin lanza esa pregunta a los relativistas morales, a fin de que puedan responderla, pero también se la lanza a sí mismo, con el objeto de poder encararla desde su concepción de la objetividad.

### **2.2.1. ¿Tenemos responsabilidad de algo?**

Como lo explicamos en el capítulo I, la objetividad en la moral no es un asunto fáctico, sino un asunto valorativo. De ese modo, la objetividad tiene un nuevo significado: ya no se habla de una objetividad que, para que tenga sentido, deba referirse a hechos, sino de una que establece una nueva dimensión y, que, por la guillotina de Hume, podemos afirmar con seguridad el mundo evaluativo de la moral.

Sin embargo, descubrir la esencia lógica de la moral no sirve si tienes a millones de personas que, en cada situación crucial o límite, manifiestan la pregunta: ¿qué hacer frente a este problema humano? No basta hablar, pues, sobre el estatus de la moral, sino que hay que tratar, mediante esta, de abordar y solucionar problemas humanos. En suma, tenemos que buscar concepciones coherentes y exitosas que den cuenta de cómo actuar, de qué ética debemos seguir y qué moral debemos de respetar. “¿Cómo uno ha de vivir?”, resume estas cuestiones, y Dworkin, al igual que muchos otros pensadores, asumieron el reto de responderla.

La forma en que Dworkin asume esa pregunta es a través de un proyecto: un proyecto interpretativo. Él ha supuesto que la moral es independiente, objetiva y es parte del valor; ahora toca interpretar todos los conceptos característicamente morales y que, de algún modo, forman parte de nuestras creencias y convicciones. Eso es una empresa vasta e imposible (él mismo lo admite), por supuesto, pero en los siguientes subcapítulos a continuación veremos la ingeniosa estrategia que plantea Dworkin para, al menos, desde puntos centrales básicos, poder dar una correcta interpretación de los valores que compartimos. Pongamos un ejemplo, para clarificar lo que estamos explicando. Un rector está con el siguiente dilema respecto a los ingresantes a una

universidad: ¿es más justo otorgar becas de estudios a personas con discapacidad en vez de a jóvenes talentosos pero sin recursos? La respuesta, que a mi parecer es un tanto difícil si es que se dispone de muy pocos recursos, ya no tiene que ver por si las proposiciones son lógicamente impecables o si responden a mandatos o emociones o si hay algo “ahí afuera” (la fábrica del mundo) en que se pueda “intuir” lo justo para este caso. Se requiere, sin más, solo un argumento moral para solucionar ese problema. Igualmente, otros problemas requieren soluciones morales, y es por eso que Dworkin asume la tarea de dotar de contenido a la objetividad que antes calificó de evaluativa y no de fáctica. ¿Pero cuál es ese contenido?; ¿en qué consiste su mejor argumento?

Tenemos que ir por partes. Ese contenido especial o mejor argumento se construye a través de una serie de conceptos que iremos viendo (el vivir bien, los principios de la dignidad, los intereses críticos, etc.). Por ahora solo queremos apuntar hacia dónde quiere ir Dworkin: quiere proponer una teoría exitosa que dé cuenta de nuestras convicciones morales y, por ende, cómo debemos de vivir. Con ese fin, se atreve a dar el primer paso polémico: todos tenemos una responsabilidad. ¿Responsabilidad de qué? Responsabilidad de integrar nuestros valores y convicciones adquiridas en nuestra historia personal, de intentar unificarlos y darles coherencia, y de reflexionar críticamente las concepciones que hemos venido asumiendo (Dworkin, 2014, pp. 99 y 107). Ser responsable es reflexionar cuidadosamente sobre nuestras convicciones, por más que, algunas veces, estamos errados. Con todo, Dworkin mismo admite que la responsabilidad siempre es un proyecto en marcha, inacabable, pero, leyendo su posición, parece también decir que, si nadie puede escapar de los dilemas morales, todos son responsables moralmente.

El siguiente paso que Dworkin da –siguiendo la línea del *¿cómo uno ha de vivir?*– es conectar nuestra responsabilidad con la idea de vivir bien (2014, pp. 186-187). ¿Tenemos responsabilidad de vivir bien? Dworkin responderá afirmativamente a esta pregunta. Nuestras vidas son objetivamente valiosas, de tal modo que, al final de ellas, buscamos siempre enorgullecernos y saber que las hemos ejecutado de manera crítica: es decir, que no las hemos vivido en base a instintos, placeres, pasiones (que solo son deseos que se pueden satisfacer y

una vez hecho eso ya no se persigue nada más), sino a intereses críticos más elevados, como la forja de una amistad, la crianza de buenos hijos, la contribución a tu nación, la entrega a un arte, etc. Vivir bien –como lo veremos en el siguiente subcapítulo– apela al valor de ejecución de una vida: es más valioso cómo llevas tu vida, que lo que has conseguido con ella al final. Es más valioso haber llevado una vida acorde a principios y relaciones afectuosas (como la amistad o el compañerismo), que una vida que solo se mide por la riqueza acumulada o la fama adquirida. Vivir bien es una ejecución crítica de nuestro paso por este mundo; la vida buena (que es el otro lado de la moneda) es solo un producto, un estado alcanzado, un bienestar adquirido; uno es el camino lleno de esfuerzos que valieron la pena, el otro es el resultado (un resultado que puede ser inclusive a costa de trampas). Alguien puede haber adquirido la felicidad, al final de su vida, acumulando todos los lingotes de oro del mundo (es decir, tuvo una vida buena); ¿pero vivió bien?

El tercer paso que Dworkin da –en su visión de seguir enlazando conceptos para una respuesta exitosa a la pregunta de *cómo hay que vivir*– es abordar en dos dimensiones la idea de la responsabilidad de vivir bien (2014, pp. 192-195). Por un lado, tenemos la ética: cómo regimos nuestras propias vidas; y por otro, la moral: cómo debemos tratar a otros. En ese sentido, la responsabilidad de vivir bien debe comprender cómo tenemos que asumir nuestra vida y cómo hay que tratar al otro. De ese modo, encuentra que la única manera de enlazar la ética con la moral (y con otros valores) es a través de dos principios que, juntos, configuran el gran principio de la dignidad. Nos referimos a los principios del autorrespeto (considerar mi vida como objetivamente valiosa) y de la autenticidad (que me identifico con la vida que llevo pues soy yo y no otro quien me la ha impuesto). El detalle del contenido de estos principios los veremos en los siguientes subcapítulos.

¿Son ad hoc estos principios?; ¿no está cometiendo Dworkin alguna arbitrariedad por asumirlos sin más y por presentarlos como universales? En primer lugar, hay que tener siempre en cuenta el proyecto de Dworkin: su fin es dar una teoría integradora y bastante abstracta de los valores –como la justicia, la solidaridad, la equidad, etc.– que asumimos dentro de nuestra historia

personal. Todos tenemos creencias y convicciones diferentes; pero para superar esa diferencia, Dworkin apela a la abstracción y la generalidad de sus principios. En segundo lugar, se debe tener en cuenta otra mira de este pensador: está en la empresa de construir un edificio teórico que integre la ética, la moral y la política, y, como veremos más abajo, en el nivel político por ejemplo, seguirá valiéndose de estos principios para tratar los típicos problemas que se tratan en ese nivel (como el de la igualdad de recursos).

En tercer lugar, hay que ver qué sigue en juego: la objetividad. Como señalamos, estamos ya en la etapa que Dworkin intenta dar un contenido a este concepto valorativo. Pero surge una pregunta necesaria. ¿Por qué debemos aceptar estos principios: solamente porque debemos?; ¿por qué aceptar una objetividad en la moral: solo porque debemos aceptarla, sin más? La sombra del argumento circular se cierne sobre la objetividad moral y sus posibles dos principios. Al respecto, debemos citar algo del propio Dworkin:

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 [hacer] trampa con los impuestos es incorrecto 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* (2014, p. 99) (cursiva nuestra)

Y más adelante:

Los filósofos se preguntan por qué la gente debería ser moral. Si aceptamos aquel punto de vista [el punto de vista acerca de la objetividad de un principio moral], 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 (2014, p. 183) (cursiva nuestra).*

Como se ve, Dworkin afirma algo “triste” pero sustancial: en la moral, terminamos cayendo en argumentos circulares. No podemos apelar a un punto arquimédico: en virtud a la guillotina de Hume, la moral es moral hasta el final; para dar una opinión moral requiere de un argumento moral. La circularidad parece ser, pues, una característica ineludible de la moral, si es que la aceptamos, en fin, como un mundo independiente y evaluativo. Sin embargo, esto no tiene por qué ponernos “triste” y el mismo Dworkin lo dice: “esperamos que el círculo de nuestras opiniones tenga un radio más amplio”; vale decir, no es que se trata de que para la proposición: “Debemos respetar la vida del otro”, su fundamento es: “debemos”. No. Tenemos que proponer nuevos argumentos para sustentar la verdad de dicha proposición. Por ejemplo: Debemos respetar la vida del otro porque creemos que la vida en comunidad es valiosa y ese “otro” forma parte de esa comunidad; o: sin el otro no podré sobrevivir en la jungla del mundo; por ende, aunque me tilden de frío, habré de respetar la vida del otro por ese motivo. Y así, con más argumentos, de tal forma que nuestro círculo de opiniones tenga un “radio más amplio”. A mi parecer, el argumento de la circularidad es un argumento válido, pero insuficiente y quizá hasta impertinente, cuando estamos en el terreno de la moral. En esta, aunque el “debemos” es el que tiene la vara de mando, la discusión no se referencia solo a ese término. Claro está, al final, todos debemos hacer algo (frente a alguien que solicita la eutanasia, qué se debe hacer); pero la riqueza está en las premisas (qué justificaciones damos en pro y en contra de la eutanasia).

Habiéndonos extendido hasta aquí, toca ver los conceptos que desarrolla Dworkin para su teoría que ha de responder a cómo uno ha de vivir. Partiremos desde el “vivir bien” hasta los “principios políticos”. Luego de ello, pasaremos a una discusión, comparación y crítica de la objetividad dworkiniana.

### **2.2.2. *Living well y well-being***

Dworkin sabe de la ingente diversidad de opiniones acerca de cómo uno ha de vivir y qué es lo que hace feliz a una persona. Al fin y al cabo, el relativismo parecía atractivo por eso: ofrecía la multiplicidad valorativa como mejor opción, en vez de rígidas cadenas de principios con supuesto alcance universal. Pero nuestro autor aceptó este reto de la diversidad y dio un paso atrevido: las personas deberían tener una única manera buena de vivir; ¿cuál es esa única manera?

Este osado objetivo de mostrarnos la forma correcta de vivir, Dworkin (2014, pp. 185-192) lo ejecuta distinguiendo dos conceptos: vivir bien (*living well*) y vida buena (*well-being*). Él asume la vida como algo importante, valioso sin más. El “vivir bien” significa la responsabilidad de bregar por una vida exitosa; de ejecutar nuestros esfuerzos por que el barco de nuestra vida lleve el rumbo correcto. La vida es un desafío y debemos actuar, a fin de dar todo de nosotros para que ella se vea como un valor exitosamente ejecutado. En cambio, la “vida buena” puede compararse con el estado de bienestar: con la satisfacción que uno siente por un estado alcanzado; también se le ha visto como la ‘felicidad’. Según la profesora Christine Jolls (2010, p. 643), se produce aquí una distinción básica de ejecución/producto (*performance/product*), que Dworkin toma de la creación artística; de esa manera, una cosa es ejecutar una vida (o una obra de arte) y otra el resultado de ella (como diremos más adelante, para Dworkin lo más importante será la segunda).

Pero para entender mejor esta diferencia, Dworkin (2014, p. 190) da el ejemplo de un príncipe Médici: este tuvo una vida buena, es decir, tuvo una vida que se basó en lo que Dworkin llamaría “intereses volitivos”. Los Médici solo se interesaron en los logros, la cultura y el placer, esto es, en los productos alcanzados. Pero no se interesaron críticamente en cómo llevar sus vidas, pues, para conseguir tales logros recurrieron a asesinatos y traiciones: es decir, no vivieron bien, no asumieron responsablemente su vivir. Pudieron ser felices al final, pero por sus actos, podemos descalificar sus vidas, no vivieron bien. Este es, en todo caso, el ejemplo que da Dworkin. En fin, lo importante para el filósofo es el “vivir bien”: tiene una prioridad léxica frente a la “vida buena”. Así, los seres humanos tenemos la responsabilidad de vivir bien, caso contrario, al final de

nuestras vidas sufriremos un lamento (un remordimiento) por no haberlas ejecutado conforme al desafío de esa carga o responsabilidad. El príncipe Médici tuvo una vida buena, pero no vivió bien, y esto, al final, en la visión dworkiniana, empeoró su vivir. ¿Pero, en todo caso, por qué vivir bien; quién nos ha impuesto ese desafío? Dworkin también asume aquí que nuestras vidas no funcionan en base a deseos desordenados, a espontaneidades sin límites; él cree que nosotros tenemos intereses críticos (2014, pp. 186-187): esto es, lo que nos interesa más allá de la mera satisfacción de nuestros instintos; intereses que, a la postre, nos hagan enorgullecer de haber vivido bien. Si no seguimos tales intereses, podríamos sufrir el remordimiento de Iván Ilich, en el hermoso relato de Tolstoi: en esta novela breve, el hombre, que sabe que está pronto a morir, se da cuenta que se había interesado solo en cosas placenteras y vanas, y que ahora sentía el remordimiento de no haberse interesado más bien en cosas “más críticas”, es decir, en cosas valiosas que le hubieran ayudado, en esa etapa final de su vida, a estar satisfecho u orgulloso con su existencia.<sup>21</sup>

En fin, pues, Dworkin apostó por el *living well*, esto es, la idea de que todos debemos vivir bien, vivir conforme a los asuntos que consideramos importantes y valiosos, asumiendo una responsabilidad por ellos. Mas nuestro autor decidió agregar un matiz más a esta noción del vivir, a fin de que la obligatoriedad de los principios sea indiscutible: la noción de la ética del desafío.

### **2.2.3. La ética del desafío**

Dworkin asumió una forma de vivir –el *living well*– que deberíamos considerar como prioritario. Todo esto no apunta más que a ofrecer un tipo de ética y es el que queremos ver ahora.

Con ese fin, hay que recordar un concepto que ya habíamos definido: los intereses críticos. Así (Dworkin, 1993, pp. 97-98), estos son los intereses que deberíamos desear, caso contrario, nuestra vida sería peor; además, se oponen

---

<sup>21</sup> Al mal vivir le sigue el remordimiento. En cambio, el arrepentimiento es producto de alguna falta en la vida buena. Esta distinción de “vivir bien” y “vida buena”, ayudaría a entender mejor, según Dworkin (2014, p. 191), la cuestión de la suerte moral, como el caso del chofer que, por accidente, mató a unos niños.



a los intereses volitivos, que son los que simplemente deseamos y solo mejora nuestro bienestar al obtenerlos. Ejemplo: mi interés crítico sería conseguir educar a mis hijos; mi interés volitivo sería poderme aprovisionar de dos departamentos. Vale decir, los intereses críticos apuntan a los deseos que importan o tengan un valor objetivo; los intereses volitivos es más una cuestión subjetiva, un mero deseo particular.

Ahora bien, esta importante distinción da pie a Dworkin para efectuar otra, decisiva, acerca del modelo del impacto y el modelo del desafío (Dworkin, 1993, pp. 116-118). Si las personas deberíamos tener y priorizar los intereses críticos, cuáles serían los modelos a seguir cuando nos preguntamos el fin de tales intereses. ¿Qué persiguen nuestros intereses críticos? Dworkin concibe dos modelos de vida que se podrían seguir. El primero —el modelo del impacto— se centra en que la vida es buena y exitosa si con ella se ha conseguido una consecuencia u objetivo que ha cambiado el mundo; es decir, si ha logrado una obra concreta (una obra de arte, por ejemplo; o la independencia de su país, sería otro caso). Sin embargo, el segundo modelo —el del desafío— señala que la vida buena significa un reto o la superación de dificultades; más que el impacto de esa vida en el mundo, importa más el desafío de ejecutar algo; es el valor del reto de realizar una acción con destreza. En ese orden, Dworkin da prioridad (similar a lo que hizo en el caso del *living well* y el *well-being*) al modelo del desafío: pues es una visión más comprehensiva, ya que se trata de ver la vida no como un impacto de solo grandes hombres (Mozart, Da Vinci, Gandhi), sino que ha sido y puede ser alcanzado por cualquier persona. Para ello, solo basta la habilidad y la destreza en la ejecución de algo; se asume la vida como un desafío y se brega por estar a la altura del mismo.

No es novedad que se haya visto mucha relación entre los planteamientos éticos (el vivir bien y la ética del desafío) de Dworkin y los de Aristóteles. En el caso de la ética del desafío, se ve como claro antecedente al filósofo estagirita. Este (2011, pp. 20-23), pues, supuso que los hombres tendían a la búsqueda de la felicidad, porque se consideraba lo mejor de los bienes; asimismo, ella se podía encontrar si entendiésemos la función del hombre bueno: la ejecución de una virtud en toda una vida (como la virtud del citarista, que era tocar la cítara con

excelencia). Siguiendo esta línea, Tomás Calvo Martínez, interpretando la ética aristotélica, señala que “una vida feliz no es, desde luego, una vida cualquiera, es una vida que merece vivirse, una vida plena, digna y satisfactoria”; y añade inmediatamente que Aristóteles relievra al *spoudaios*: “*Spoudaios* es el hombre serio, que se toma en serio la vida y lo que hace y, por tanto, se esfuerza en hacerlo bien” (2008, p. 40). En ese sentido, más que coincidencia entre la visión ética dworkiniana y la aristotélica, vemos una marcada influencia de esta última hacia la primera.

Ahora bien, regresando a la tesis de Dworkin, nos preguntamos: ¿de qué sirve hablar de intereses críticos que deberíamos tener y de una presunta ventaja del modelo del desafío para nuestras vidas? Pues sirve para entender a cabalidad la ética liberal defendida por Dworkin. La ética de este se configura, así, como un asunto crítico, de evaluación, de lo que nos interesa; asimismo, dicha ética se valora más en su estadio de ejecución, en el desafío de vivir exitosamente, y no en los logros concretos alcanzados o impactados en el mundo.

#### **2.2.4. Los principios éticos**

Acorde a nuestro estudio, creemos que la forma que encontró Dworkin para dar contenido a su objetividad moral y responder a la aporía del cómo uno ha de vivir, fue a través de los principios éticos. De ahí que, frente a la tesis del relativismo moral (y sus tres características que hemos ido mencionando antes), nuestro autor opondrá principios que las personas deben creer o asumir como suyas, independientemente de los sentimientos particulares que tengan o (inclusive) les dicte ir contra tales principios. Estos son, pues, razones categóricas, que no dependen de las voluntades individuales o nociones relativas al individuo. Esos principios deberían ser universales, considerando la abstracción como los presenta Dworkin. La objetividad moral, como dijimos, es independiente de los sentimientos, culturas o emociones de las personas, por lo que los principios adquieren así un rasgo de universalidad. ¿Pero qué más significan estos principios y de dónde salen?

La primera vez que Dworkin trata de los 'principios' fue en el marco de la filosofía del derecho. En efecto, en su debate frente al positivismo jurídico –que asumía que las fuentes o el concepto del derecho se reducían solamente a precedentes o normas legales–, el filósofo arguyó que el derecho no solo es ley, sino también moral; que el derecho forma parte de la moralidad política y que posee ese rasgo justamente por estar constituido por principios morales. Dworkin mismo (2008, pp. 25-28) puso como ejemplo el caso *Élmer* –el joven que mató a su abuelo para asegurarse la herencia; por las normas de ese momento, de todas formas debía de recibirla–, en el que un juez norteamericano falló en contra de este basándose en un principio moral y no en la ley. Y esto le sirvió a nuestro pensador de punto de partida para afirmar que el derecho estaba formado por principios valorativos. Ahora bien, en ese debate jurídico, Dworkin ya definía al principio como “un estándar que ha de ser observado, no porque favorezca o asegure una situación económica, política o social, sino porque es una exigencia de la justicia, la equidad o alguna otra dimensión de la moralidad” (1984, p. 72). Como se puede apreciar, coloca a los principios en la esfera del valor y que son de obligatoria aplicación en cuestiones de casos que demandan justicia.

En ese orden de ideas, Dworkin ya nos da de plano el lugar de los principios: el reino del valor; por lo que del ámbito de la filosofía jurídica, regresamos otra vez al de la filosofía moral. Entonces, cuando nuestro autor se estaba refiriendo aquí a principios, estaría pensando en las razones categóricas que tiene cada persona frente a sí misma, es decir, estaría pensando en los 'principios éticos'<sup>22</sup>.

Ahora bien, los principios éticos fundamentales para Ronald Dworkin serían dos, a saber: a) el del autorespeto y b) el de la autenticidad. Y juntos configuran el gran principio de la dignidad.

El autorespeto para Dworkin es que “debo reconocer la importancia objetiva de mi vivir bien. Debo aceptar, esto es, que cometería un error si no preocupara cómo vivo” (2014, p. 195). No se trata de que cada vida vale igual, sino de que

---

<sup>22</sup> Hay que recordar siempre que Dworkin maneja la distinción entre 'ética' y 'moral', acorde a lo explicado en nuestras “Precisiones conceptuales” del capítulo I, 1.1.

cada uno debe considerar su vida como un asunto valioso; vale decir, “es un asunto de importancia que su vida sea una ejecución exitosa y no una oportunidad desperdiciada” (Dworkin, 2014, p. 194). Esto también se puede ver al asumir que lo que hacemos (como ejecutar una obra de arte o criar a nuestros hijos) es una actividad objetivamente valiosa, caso contrario, lo lamentaríamos al final de nuestras vidas. (Dworkin llamó a esto último ‘intereses críticos’: los intereses que deberíamos tener frente a los que solamente deseamos tener<sup>23</sup>).

Por otra parte, el principio de autenticidad asume el criterio de que la persona que ha elegido un tipo de vivir, debe identificarse con esa vida y que los otros no deberían imponerle algún estilo en particular. Con la autenticidad nos reconocemos y aceptamos nuestra forma de vivir; pero no se trata de extravagancias o exotismos; es aceptar que vivimos “en respuesta a nuestra situación y los valores que estimamos apropiados, antes que a contrapelo de una y otros” (Dworkin, 2014, p. 199). La autenticidad, así, exige una responsabilidad por los actos que uno va ejecutando en su vida; y por otra parte, también plantea que una persona puede decidir sobre cómo iría su vida, y no que otros se la impongan. Esto último enlaza con otro principio, llamado por Dworkin, de independencia ética, aunque este se distingue más a un nivel político, como veremos. Pero ella afirma que un individuo no puede ser obligado a aceptar un modo de vida distinto al suyo; si lo hace por temor (a una sanción, por ejemplo), se estaría incumpliendo con tal principio. La vida que uno decide llevar debe hacerlo de forma independiente y por convicción propia<sup>24</sup>.

Estos dos principios son los pilares de la filosofía dworkiniana. Y la integración de estos con otros (a nivel jurídico y político) constituirían el ensamblaje ideológico de una democracia moderna. Asimismo, tales principios posibilitan la dación de respuestas a los dilemas morales, algo que el relativismo moral no puede realizar, ya que tan solo buscaría la solución otorgando la razón a cada parte del conflicto, lo cual no resuelve nada. Así por ejemplo, respecto al tema

---

<sup>23</sup> Aunque esto se verá en el siguiente acápite, cabe mencionar que con ello se descarta el hedonismo, pues este siempre tiene un lamento por los placeres perdidos o agotados.

<sup>24</sup> Lo cual no sería lo mismo que autonomía, pues esta acarrearía un peligro: imponer tipos de vida, bajo el criterio de que ciertas libertades (autónomas) no se han tocado (Dworkin, 2014, pp. 201-202).

de la igualdad, ¿cómo una sociedad puede ponerse de acuerdo sobre la distribución de los recursos entre sus miembros? El relativismo solo conseguiría equiparar las opiniones contrarias que surjan al respecto, pero eso no ayudaría a determinar una respuesta; en cambio, la posición de los principios contribuiría a una solución, cuando, menciona, verbigracia, que se haga una transferencia de recursos en base a un sistema de impuestos, pero sin poner en peligro la libertad sustancial económica de los ciudadanos<sup>25</sup>.

Los principios éticos son, pues, estándares valorativos, pertenecientes al orden moral; si es así, se cumple lo que ya habíamos dicho antes sobre los conceptos morales: entonces son también conceptos controversiales y por los cuales tenemos que interpretar en base a argumentos morales (guillotina de Hume). Por último, cabe decir que la gama de principios puede ser interminable; podrían surgir en cada momento conflictivo (como en el caso Elmer). Dworkin mismo va recreando y aplicando nuevos principios en base a las argumentaciones que realiza. Solo en el marco de la discusión de su teoría de la igualdad (específicamente, en la configuración de su tesis de la igualdad de recursos, ya en un plano político), menciona principios como el de seguridad, el de abstracción, el de corrección, el de victimización, etc. (Dworkin, 1996a, 95-110). Sin embargo, repetimos, los principios de autorespeto y de autenticidad son las columnas del mejor argumento dworkiniano y, por ende, del contenido de la objetividad moral. Así se va consolidando la respuesta al “cómo uno ha de vivir”.

#### **2.2.4.1. Integridad I. De la ética a la moral**

Mencionamos que Dworkin buscaba desacreditar el relativismo moral mostrando su deficiencia, pero, sobre todo, señalando lo atractivo de un argumento alternativo a él. Esa alternativa sería su teoría integral, una que parte de concebir un tipo de ética hasta construir los principios que sustentarían una comunidad política.

---

<sup>25</sup> Dworkin intenta esa solución a través de sus principios, en su libro *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2003).

Ahora bien, hasta aquí solo hemos visto el inicio: la ética dworkiniana. Tocaría observar ahora la definición de la moral y de la política. Conforme al programa de nuestro trabajo, no es nuestro objetivo agotar todos los dilemas planteados con el concepto de moral y de política; solamente pondremos atencencia en cómo se vincula los principios éticos con el nivel de la moral (y luego con el de la política).

En ese sentido, en primer lugar, para unir la ética (la asunción de principios que deberían regir nuestras propias vidas) con la moral (lo que le debemos a los otros), Dworkin apelará a un pensador crucial: nos referimos a Kant. Así, a fin de unir ética y moral, el escritor norteamericano forjará un nuevo estándar: el principio de humanidad o principio de Kant. En una forma de valerse de la idea de la legislación universal kantiana, Dworkin (2014, pp. 249-252) mencionó que si tratamos nuestra vida como un asunto objetivamente importante (primer principio ético, el de autorespeto), también debemos aceptar lo mismo en los demás. Luego, cada vida tiene su valor objetivo; es un fin en sí mismo: si hallamos valor en nuestra vida, ese es “el valor mismo de la humanidad”. De ese modo, enfatiza el autor:

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 (2014, p. 251).

Así, el autorespeto por uno mismo se convierte en respeto por los demás; como en un espejo, nadie puede asumir la importancia objetiva de su propia vida sin considerar igual de importante la de los demás.

Ahora bien, esos deberes freten a otros se expresan en deberes de ayudar y de no dañar, y los deberes especiales (como el prometer, o referidos a relaciones íntimas, como la amistad) (Dworkin, 2014, pp. 259-264). En el caso de los primeros –deberes de ayudar–, es no mostrar indiferencia a la importancia objetiva de la vida de los demás. Si alguien se encuentra en peligro, tenemos

que ayudarlo; solo así mostramos respeto y por él y por uno mismo. Naturalmente, este deber de ayudar debe tener una métrica (no se puede ayudar en todos los casos posibles), y ella se establece preguntándonos qué oportunidades se le estaría privando a una víctima de un peligro, cuál es el costo que implicaría para un rescatador y cuál es el grado de confrontación (cuán cerca está uno de ayudar a una víctima de un peligro).

Por otra parte, el deber de no dañar se entiende primeramente a qué tipo de daño estamos hablando y cuál sería la responsabilidad que se tendría que asumir (Dworkin, 2014, pp. 271-275). En ese sentido, tenemos: a) un daño derivado de la mera competencia (aquí el daño es legítimo, pues se la ha aceptado como parte de nuestra decisión de competir); b) un daño deliberado (que es uno intencional que se comete contra otro y por ende se vulnera el primer principio ético; ejemplo, el matar a alguien); y c) un daño no intencional (que es producto del riesgo y tiene que ver más con la responsabilidad indemnizatoria y la negligencia).

Por último, la moral vinculada a la ética, implica los deberes especiales (Dworkin, 2014, pp. 287-298). Ello está en referencia a los deberes surgidos por relaciones, como la amistad o la promesa. En ese sentido, los principios éticos también deben ser rectores en cómo tratamos a estas personas a las cuales consideramos cercanas o simplemente nos vinculan por un tipo de acción (una promesa). En tal sentido, por ejemplo, el prometer genera una obligación moral, pues no podemos dañar a alguien a quien hemos alentado previamente a cumplir con algo; sería dañarlo en su dignidad. Existen, así, muchos deberes, entre ellos, la responsabilidad paterna: tenemos que hacernos cargo de nuestros hijos y velar, verbigracia, por su educación.

En conclusión, la moral florece a partir de los principios éticos: en cualquier relación que tengamos con los demás, debe estar presente el respeto objetivo por la vida y la consideración de que cada uno es responsable por su forma de vivir. Solo se generan obligaciones morales genuinas (la amistad, el deber de ayudar, la promesa, etc.), cuando se aprecian los dos principios de la dignidad. Caso contrario, podríamos considerar cualquier tipo de asociación como

genuinamente moral (y los deberes que se forman ahí dentro como obligatorios): podríamos decir que las obligaciones y reglas de una mafia o narcotraficantes son obligaciones morales. Pero no. Mientras no se respeten los principios éticos, no puede haber ninguna base moral. El primer objetivo de enlazar ética y moral, según Dworkin, estaría cumplido. Habría que ver qué pasa en el nivel político, y si sus principios siguen respondiendo igual que en el nivel moral.

#### **2.2.4.2. Integridad II. De la ética a la política**

Los principios éticos no solo definen la moral, sino también la política. Pero aquí ocurre ya una interpretación extensiva y la configuración de nuevos principios; ello debido a que la política implica retos muy complicados. Sin embargo, recalcamos, los dos principios éticos que describimos antes se han de mantener, cual base ineludible de toda teoría comprensiva o integral.

Dworkin habla ya de una 'moralidad política'. Así, si las personas tienen obligaciones asociativas en el nivel moral (como el caso de las relaciones de amistad), se debe entender la política en ese mismo sentido: como una obligación asociativa específica, en la que se determina qué debemos todos juntos (como comunidad) a los otros en tanto individuos (Dworkin, 2014, p. 308). Ahora bien, Dworkin (2014, p. 301) entiende a la comunidad política como una persona colectiva artificial, en la cual se plasman las obligaciones de nosotros hacia el resto. Además, la obligación política surge como un estado de necesidad; uno que no podemos obviar por ya estar inmersos en esta asociación compleja llamada 'comunidad'.

Debido a la compleja situación y los nuevos problemas que surgen este nuevo estadio, para Dworkin (2003, pp. 15-17), en el nivel político, los principios éticos se transforman en principios políticos. Así, el principio de autorespeto se convierte en el principio de igual importancia (o principio abstracto de igualdad); mientras que el principio de autenticidad pasa a ser el principio de independencia ética. No es que cambian de contenido, sino que ahora se los trata desde una nueva perspectiva. Por ejemplo, el principio ético de autorespeto nos decía que había que considerar nuestras vidas como objetivamente valiosas; ahora el



principio político de igual importancia nos dice que un gobierno debe considerar cada vida de sus ciudadanos como objetivamente importante. Asimismo, si el principio ético de autenticidad nos manifestaba que identificarnos con los valores que asumíamos para nuestras vidas; el principio político de independencia ética, nos dirá ahora que un gobierno no puede asumir un tipo de vida como superior a otro, y tratar con ello imponerlo a sus ciudadanos: la decisión del estilo de vida debe ser dejado a los propios ciudadanos, uno por uno.

¿Con qué fin los principios éticos son vistos desde otra perspectiva en el nivel político? Pues con el fin de resolver los gruesos problemas políticos que se presentan en las sociedades modernas: la igualdad de recursos y la igualdad de poder político. Estos problemas se presentan en nuestras comunidades y, según Dworkin, constituyen el reto de una teoría de la justicia. ¿Por qué algunas personas tienen más riqueza que otros, y debemos transferir recursos a los más pobres?; ¿por qué algunas personas tienen mayor poder político, en el sentido de que, por ejemplo, influyen en el gobierno o en los funcionarios de este, para agenciarse beneficios económicos?; ¿por qué unos jueces (como los de la Corte Suprema de EE.UU. o el Tribunal Constitucional de Perú) tienen el poder de contradecir y hasta revertir decisiones de una comunidad? Como se ve, los principios éticos ‘convertidos’ en principios políticos son retados por dichas preguntas y Dworkin se habrá de preguntar si es posible, a pesar de las grandes diferencias de posesión de la riqueza en la realidad, sostener el ideal de la igualdad de recursos, sin afectar por otra parte la libertad de los ciudadanos.

Para hacer frente a esos dilemas ya políticos, Dworkin ejecutará su teoría de la justicia; una que pretenda superar las dificultades presentadas en John Rawls y que tenga como base el ideal de la igualdad de recursos. Esa gigantesca empresa, Dworkin la efectúa en su libro *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2003). Empieza ahí con una primera parte –la parte abstracta–, en la que se plantea la hipótesis de una subasta: personas libres que puján (con conchas) por los recursos disponibles en una isla ideal. Ellas se reparten los recursos, según su elección y preferencias, de tal modo que al final nadie pueda envidiar los recursos que otro ha obtenido en su puja (test de la envidia). Así empezaría la igualdad de recursos; pero como ella, según nos vamos acercando

a la realidad, presentaría serios cuestionamientos (qué hacer con la mala suerte, qué con las personas que no tienen talento, qué con las personas con discapacidad), Dworkin apelaría a otros mecanismos, a fin de mejorar la igualdad: un mercado hipotético de seguros y un sistema de impuestos a la renta con el que se pueda transferir recursos a personas que lo merecen. Naturalmente, mientras se vaya yendo al ‘mundo real real’ los hechos se van complicando y hay que ir asumiendo nuevos principios para que no nos desviemos del ideal de la igualdad (Dworkin, 2003, p. 189).<sup>26</sup>

En el mismo sentido, Dworkin (2003, p. 226) aborda el problema de la igualdad política, y apuesta ahí por la libertad que se debe tolerar sobre las personas carismáticas (que tienen influencia política y, por ende, cierto poder político); además de ello, se debería efectuar ciertas constricciones a las personas que tendrían influencia política por su riqueza. Todo ello, con el fin también de mantener la igualdad, aunque esta vez expresado en igualdad política. Por último, Dworkin (2003, p. 229) resuelve la cuestión del poder de los jueces, a través de la idea de que un jurado facilita más bien la libertad de expresión y genera un foro político que permite a las personas llegar a influir directamente en la política (de hecho, mucho más que el simple voto).

Como dijimos, no es nuestro fin abordar a fondo los problemas políticos, y cómo Dworkin pretende resolverlos. Lo que queremos es enfatizar lo siguiente: Ronald Dworkin no pierde de vista en ningún momento la idea de la objetividad (en su versión positiva). A pesar de que se está moviendo ahora en el nivel político, siempre es detectable un “punto de vista objetivo” dworkiniano, y que se ha

---

<sup>26</sup> Alexander Brown (2009, pp. 5-6) resume muy bien la tesis de la igualdad de recursos de Ronald Dworkin. Así, ella se despliega del siguiente modo: 1) Cualquier teoría de contrato social debe dar una competitiva interpretación del siguiente principio abstracto de igualdad: toda persona tiene derecho a ser tratado con igual consideración y respeto por un gobierno; 2) la teoría de igualdad de bienestar no logra alcanzar esa competitiva interpretación, pues ni siquiera puede superar el problema de los gustos caros; 3) la igualdad de recursos sí sería una competitiva interpretación, pues busca esa igual consideración y respeto en cuestiones de justicia distributiva; 4) la igualdad de recursos abarca dos requisitos abstractos: que la distribución de los ingresos y de la riqueza sean sensibles a la elección de cada persona, e insensibles a la suerte bruta. Para entender mejor tales requisitos, Dworkin recurre a la hipótesis de unos naufragos que llegan a una isla; una subasta de los recursos de la isla; y mercados hipotéticos de seguros; 5) el modelo de conflicto de valores asumido por Isaiah Berlin es erróneo, pues no habría el mismo con la correcta interpretación de los valores en juego (e. g. igualdad versus libertad); y 6) el gobierno debe igual preocupación por sus ciudadanos, y estos por sus compatriotas; pero no deben dicha preocupación a miembros que no son de su comunidad (no habría una obvia justificación para extender la justicia igualitaria hacia una distribución global).

definido como “una perspectiva nocional desde la que abstractos y atemporales principios de moralidad política pueden ser adoptados como criterios para evaluar la justicia de las convenciones sociales y legales de comunidades particulares” (Covell, 1992, p. 194). En ese orden de ideas, a fin de zanjar las aporías políticas que mencionamos más arriba, siempre se debe tener en cuenta este “punto de vista objetivo”, o, lo que es lo mismo, los principios ético-políticos. Así, por ejemplo, no se puede hablar de redistribución de recursos, pasando por alto el principio de autenticidad (o ahora, principio de independencia ética): no se puede transferir recursos a algunas personas porque el gobierno considera que su estilo de vida es superior a otra. Toda redistribución de recursos, que es una cuestión política, tiene como límites los principios éticos.

En consecuencia, en Dworkin hay una continuidad de ética, moral y política, en que los principios aparecidos en el primero se despliegan y multiplican en los segundos. De esa manera, la integridad es la palanca para saltar de un nivel a otro (Dworkin, 2014, p. 193); pero también sigue jugando un rol importante el concepto de objetividad: pues este aparece en la base, en la ética dworkiniana misma y vuelve a aparecer en los otros niveles, en tanto soporte máximo. Lo que dirá Dworkin en el nivel político tendrá, necesariamente, como premisa la concepción de la objetividad en el nivel ético, expresada en los dos principios éticos, los intereses críticos y el modelo del desafío. Por lo tanto, el concepto de objetividad, ahora ya dotado de contenido a través estos elementos teóricos, sigue jugando un rol importantísimo en el nivel moral y político.

Según lo considerado hasta aquí, pues, el mejor argumento basado en la idea de la objetividad moral (una objetividad de principios) parece ahora más interesante. Sin embargo, deseamos seguir explorando el concepto de objetividad; con ese fin, haremos algunas aproximaciones, aunque esta vez ‘desde fuera’.

### **2.3. La objetividad dworkiniana en discusión**

#### **2.3.1. Dos críticas a los principios de Dworkin**

Sin ninguna duda, los principios establecidos por Ronald Dworkin como parte de su proyecto interpretativo de configurar la objetividad de la moral han generado debate. Como dijimos en su momento, creemos que Dworkin tuvo la intención de, mediante la abstracción (algo que hacen muchos filósofos, así que no hay por qué culparle por eso), trató de asumir una concepción universal y unívoca de lo que las personas deben hacer en sus vidas. Con todo, dijimos también, Dworkin está en la empresa de responder a la pregunta capital de la filosofía moral: ¿cómo uno ha de vivir?

Los principios de autorrespeto y de autenticidad, según estudiamos, se sostienen en la distinción entre buen vivir y vida buena. De ese modo, con la intención de dar razones categóricas, Dworkin formuló la idea de que, para sentirnos orgullosos de nuestras vidas, haríamos bien en seguir un estilo de existencia cuyo valor radicara en su ejecución más que en el producto: la vida es más valiosa por el cómo se hace que por lo que se ha conseguido. Asimismo, se colige de la visión dworkiniana que, si una persona eligiera un tipo de vida (menos acorde a los llamados intereses críticos, que solo se guía por su espontaneidad, etc.), esta sería mala o menos agradable al ver dicha vida como un todo.

Bueno pues, la crítica no ha dejado de resaltar graves cuestionamientos a estas ideas y principios. En primer lugar, el economista y filósofo, Amartya Sen, en un artículo (2010) planteó ejemplos en los que las personas, considerando cómo han de llevar sus vidas, no toman en cuenta las directrices formuladas por Dworkin. Por ejemplo, dice Sen (2010, pp. 658-659), tomemos a una persona que está por decidir entre llevar una vida A (tradicional) y otra B (revolucionaria); es muy posible, y no hay ilegitimidad en ello, que dicha persona llegue a la conclusión de que no hay forma de saber cuál vida es mejor que otra y que, con todo, decidirse por cualquiera sigue siendo un acto responsable. ¿Pero para Dworkin esa persona debe saber elegir, para que al final no se remuerda? Asimismo, pensemos en otra persona que elige llevar una vida regida por decisiones espontáneas o que simplemente no quiere atormentarse con cuál estilo de vida es mejor. ¿Dworkin, por su discurso del ‘vivir bien’ –ejecutar una vida de manera valiosa– llamaría irresponsable a esta persona y a su vez

responsable por haber adoptado, por sí misma y no otro se la ha impuesto, la vida que quiso llevar? Parece haber una contradicción, como deduce Sen.

En todo caso, para Sen, Dworkin tiene que hacer frente al reto de la posibilidad de la incompletud en el ámbito de las preferencias: las personas no pueden testear, de entrada, de antemano, qué vida puede ser mejor que otra. Con todo, asumir la vida como una autoevaluación –cosa que quiere Dworkin– es solo una parte (obsesiva, por supuesto) de un estilo de vida; no puede decidir toda la vida de uno.

Como se ve, Amartya Sen pretende poner atención a casos específicos y cómo las personas de verdad deciden sus vidas y cuánto no hay de heroicidad en ello, sino más bien de ambivalencia, de duda e incompletud. Dworkin, al parecer, no está poniendo atención en las visiones particularísimas y falibles de las personas. Sin embargo, la crítica más poderosa viene de otro autor, John Goldberg.

Para este profesor de Harvard, Dworkin estaría asumiendo un rasgo contradictorio para su ser liberal y democrático: el autoritarismo. En efecto, la idea de un “vivir bien” únicamente valioso choca con la sensibilidad democrática de que cada vida es igual e importante. Suponer que alguien no ha podido “vivir bien” conforme a los dictados de Dworkin, es pensar que su vida ha sido peor en comparación a otra, es disminuir y denigrar a esa persona en algún sentido y, por ende, sería algo reprochable en las comunidades que se precien de democráticas o que respetan por igual a sus ciudadanos. Al parecer, nos dice Goldberg (2010, p. 682), la posición de Dworkin de asumir unas vidas mejores que otras (en base al criterio de los intereses críticos y el buen vivir) termina por adscribirlo en las filas del elitismo. Pero, lo más grave, es que esta visión dworkiniana asume de censor de las vidas de las personas (*an element of censoriousness in his position*), y, de esa manera, si bien no hay un castigo físico, habría una sanción psicológica: las personas terminarían por juzgarse al final – luego de no haber escogido correctamente un estilo de vida– como malas personas.

Por otra parte, Goldberg (2010, p. 683) critica la idea de responsabilidad ética que todos tendríamos que asumir (la responsabilidad para con uno mismo, según dicta el autorrespeto; y la responsabilidad frente a otros, como lo manda la moral). ¿De dónde sale esta idea de que somos responsables, sin más? Dworkin habla de que hay una responsabilidad de vivir bien y que esa responsabilidad, simplemente, nos habría sido asignada. ¿Pero por quién? No se desprende del mismo Dworkin; él solamente sostiene que tenemos el deber de vivir bien, por la importancia objetiva de la vida misma. Pero nuevamente: ¿cuál es el argumento puente que nos lleva de esa importancia objetiva a la responsabilidad de vivir bien? No lo habría o, en todo caso, Dworkin no lo presenta.

Como se ve, Goldberg apunta al corazón de la tesis dworkiniana: el deber. ¿Por qué tenemos un deber o una responsabilidad? El propio profesor Goldberg rastrea el antecedente de esta idea de que tenemos genuinos deberes o deberes sin más. Él lo encuentra en John Locke. Para este, nos dice (2010, p. 683), también había una responsabilidad que todos teníamos, un deber de hacer bien las cosas, y este era el sustento de todos los restantes deberes (de no ser indolente, de ser productivo, de preservarse a uno mismo, etc.). ¿Pero de dónde salía ese deber general y máximo; por quién debíamos hacer bien las cosas; o frente a quién debíamos ser responsables? Para Locke, Dios era el fundamento de ese deber o responsabilidad sin más.

Sin embargo, como sabemos, para Dworkin, Dios no es el fundamento último de la responsabilidad o el deber de vivir bien, y he ahí el problema: “dónde” apoyarse para sustentar ese deber. Con todo pues, para Goldberg (2010, p. 685), la tesis de Dworkin sobre principios, que se definen por una obligación de vivir bien, demanda demasiado. Es más, podría haber deberes “imperfectos” (2010, p. 684), en los que su no realización no tendría por qué acarrear una acusación de inmoralidad (el ejemplo que se pone es el de las personas solventes para con las personas necesitadas). Por último, Dworkin estaría jugando a la métrica del todo o nada (Goldberg, 2010, p. 686): esto es, si la persona no vivió bien, está descalificada totalmente; si vivió bien, es aprobada y su vida resulta valiosa. ¿Por lo menos una métrica más flexible para calificar las vidas no sería más adecuada?

De su parte, Dworkin efectuó una repuesta rápida contra Amartya Sen, recogiendo sus propios ejemplos. Según Dworkin (2010, p. 1071), los ejemplos dados por este último encajarían a la perfección entre lo que es la indeterminación y lo que es la defensa positiva de un juicio: una cosa es no saber qué vida es mejor (por una supuesta indeterminación en la respuesta); y otra, saber que un tipo de vida no es mejor que otra o que, simplemente, no son iguales. La respuesta de la persona de que, entre dos estilos de vida, cualquiera de estos podría ser correcto, en la visión de Dworkin tiene que sustentar por qué dichos estilos son válidos (efectuar un argumento más), algo que Sen no habría hecho entre sus ejemplos dados, y recorrido a una tesis, casi por descarte, de la incompletud en las preferencias.

Frente a la fuerte crítica de Goldberg, Dworkin responde (2010, pp. 1072-1073) que las personas tenemos una responsabilidad de vivir bien, debido a que tenemos algo de gran valor en nuestras vidas, en el cuidado de ellas; además, esta idea ya está implícita en la forma en las que realmente llevamos dichas vidas. Asimismo, recalcó que sí cree que haya vidas que son fallidas (*failure*) y que por eso se lamentan las personas, pero no piensa que haya aquí una cuestión de censura de parte de la comunidad (o de él mismo): la responsabilidad ética de vivir bien es más una cuestión individual y de exhortación a uno mismo. Por último, destaca que el principio de autenticidad (derivado en la idea de independencia ética) es una condición necesaria inclusive para las personas que habrían elegido una vida, por ejemplo, “tediosa y aburrida” o no acorde a las expectativas de la ética del desafío. Con todo, Dworkin destaca que la autenticidad depende de todas formas de la asunción de que algunas elecciones son más valiosas que otras.

En suma, de estas respuestas de Dworkin, no se puede afirmar que haya superado las dos anteriores críticas. Creemos que entre Sen y Dworkin se aprecian dos formas de enfocar las pretensiones o elecciones de las personas: mientras uno atiende a la incompletud de las elecciones, el otro apela a que las personas deben emitir, de todas maneras, un juicio de valor sobre la decisión que hacen. La tesis de la indeterminación de Dworkin está en pugna con la tesis

de la indecisión relativa en las elecciones de Sen. Por otra parte, en el caso de Goldberg, no parece satisfactoria la breve réplica de Dworkin, ya que no termina por dar ese argumento-puente que una la importancia objetiva de la vida y la responsabilidad de vivir bien. A mi parecer, Dworkin pudo haber, por lo menos, paliado esa crítica mencionando, en primer lugar, la ya conocida tesis de que, en cuestión moral, se requiere una tesis sustantiva. En ese sentido, para clarificar la discusión, el argumento-puente tenía que tener este rasgo.

Ahora bien, en segundo lugar, podía haber respondido del siguiente modo (aunque ya en este caso es mi propio razonamiento): no existe una sola razón para determinar la importancia objetiva de la vida que nos lleve a una responsabilidad de cómo actuar. Existen, en sí, muchas. El caso de Locke, quien apuesta por Dios como fuente de la responsabilidad, es solo un ejemplo. Desde una perspectiva moral, alguien puede decir: Decido vivir bien –cumplir con mis hijos, contribuir con los más necesitados, etc.– porque los mandatos cristianos me parecen justos. Otra persona, más laica, puede decir: Decido vivir bien – cumplir con mis impuestos, respetar las normas de convivencia, etc.– porque creo tener el deber de continuar con el desarrollo humano y ese ha sido el legado de mis antepasados. Otro puede decir, simplemente: decido vivir bien, no hacer daño a nadie, porque el universo es absolutamente hermoso. En ese orden de ideas, intentar presentar un solo argumento-puente es apelar a la metafísica del arquimédico: aquel que quiere estar fuera de la moral, para definir a esta. Por este motivo, creemos que la crítica de Goldberg, en cierto sentido, se puede debilitar<sup>27</sup>.

Por último, la defensa de Dworkin de que no es un censor de vidas, parece una respuesta adecuada (apela, como vimos, más a la exhortación que a la censura, ya que la toma de decisiones solo les corresponde a las personas mismas), pero aun tiende a ser una endeble respuesta: no logra superar nuestra sensibilidad democrática de que cada vida es igual de importante. De mi parte, creo que la tesis dworkiniana de una ética del desafío está anclada a una visión heroica o

---

<sup>27</sup> Con todo, sin embargo, también recalcamos que Dworkin peca de muy abstraccionista y es por eso que, cuando se le demanda una fuente última –como lo hizo Goldberg–, tiende su tesis a aparecer socavada y él termina por ser acusado de elitista.



aquiliana de la vida (si vale la expresión, pues, me refiero al héroe Aquiles), pues uno debe jugarse el todo por el todo para que el relato –de tu vida– sea recordado y aplaudido por la posteridad. ¿Esta idea casaría con una vida estoica o sin ambiciones, pero legítimas al fin y al cabo? Visiblemente que no.

En definitiva, las dos críticas presentadas contra las tesis dworkinianas del vivir bien y el principio de la dignidad resultan, no hay por qué negarlo, muy válidas. En definitiva, los visos de arbitrariedad se revelan en la posición dworkiniana: ¿cuándo una vida es mejor que otra? Si yo elijo vivir coleccionando estampitas y mi vida se rige por esa afición, y no decido tener ni hijos ni amigos, ¿se me debe acusar de que mi vida, al final, vista como un todo, ha sido una oportunidad desperdiciada? El método de Dworkin parece interesante y ambicioso: intentar dictar principios lo más abstractos posibles para que cualquiera, sin importar sus diferencias particulares, los puedan asumir como suyos y como guías de comportamiento. Pero el resultado resulta criticable: se puede descuidar, e inclusive menospreciar, esas mismas particularidades. No se debe tratar de buscar la unidad, intentando tapar la pluralidad.

Como fuese, seguiremos discutiendo la objetividad dworkiniana, ya asumida como dos principios básicos, desde otros ángulos, como veremos a continuación.

### **2.3.2. ¿Es posible la objetividad en ética? Bernard Williams otra vez**

Habíamos visto a Bernard Williams en el capítulo I, pero relativo a su escepticismo general y cómo resultó un paralelo interesante sobre si es posible convencer a las personas desde la institución tradicional de la moral. Ahora deseamos analizar lo que piensa y dice sobre la objetividad en ética. Para empezar, Williams (2016) indagó si era posible esta objetividad, pero para ello descartó al respecto los dos intentos realizados en el pasado, tanto de Aristóteles (basado en los intereses humanos) como el de Kant (basado en la razón práctica), pues no habrían podido presentar, según su versión, un legítimo punto arquimédico desde el que definir lo ético.

Para este autor, lo principal es el desacuerdo que presentan las personas, y si este tiene un fin, el cual sería la convergencia (Williams, 2016, p. 172). Como primer alcance, el pensador americano nos manifiesta la gran diferencia entre convergencia científica y convergencia ética; así, pues, mientras que en la primera se da un consenso (de cómo son los hechos), en la segunda no se daría el acuerdo. Según él, “No alcanzo a encontrar una teoría del conocimiento convincente de la convergencia del pensamiento ético reflexivo sobre la realidad ética que tenga visos de permitir ni siquiera una analogía remota con la ciencia” (2016, p. 191). Esto se debería a que para definir los conceptos éticos y ponernos de acuerdo, tendríamos que colocarnos en una forma externa al mundo social en que tales conceptos funcionan. Además, los conceptos éticos, en Williams, solamente serían articulados en una “sociedad hipertradicional” (en la que las personas aplican sin dudar los mismos) (2016, pp. 180-181); de esa manera, la convergencia (objetividad) de estos conceptos sucederían en dicha sociedad donde no abunda la reflexión; pero en una sociedad real y compleja como la nuestra, la reflexión se presenta más bien como desestabilizador del conocimiento ético (reflexionar no implica adquirir conocimiento ético –las creencias que hemos venido asumiendo tradicionalmente–, sino en derruirlo). En conclusión, ya que no es comparable a los consensos científicos y que la reflexión en ética es más un elemento desestabilizador, resulta imposible las convergencias a nivel ético.

Entonces, si no es posible la convergencia en ética –y por ende la objetividad estaría de plano excluida–, ¿en qué sentido nos entendemos o nos ponemos de acuerdo? Con ese fin, Bernard Williams buscará adoptar un tipo de relativismo ético; pero no uno que se posicione en la visión simplista de que debemos tolerar lo diferente o que se base en el de Gilbert Harman (esto es, un relativismo relacional). Para él (2016, pp. 200-201), es mejor un “relativismo de la distancia”: vale decir, el que dependa de la *cercanía* que habría entre dos culturas o creencias divergentes. Así, si una cultura o creencia es antigua y pasada (y por eso, no se muestra como una opción real), entonces no nos es posible calificarla como buena, mala o (in)correcta; en cambio, si dicha cultura o creencia es cercana (esto es, se muestra como alternativa real a nuestros valores) es posible aplicar el lenguaje evaluativo (bueno, malo, etc.) Como ejemplos de estos,

Williams da los casos de la vida de un cacique de la Edad de Bronce y la de un samurái de la Edad Media: estos estilos de vida no son opciones reales, sino solamente nocionales, y por ende, no se les aplica las calificaciones evaluativas<sup>28</sup>.

En resumen, ante la imposibilidad de un objetivismo en ética, de una imposibilidad de generar una convergencia o acuerdo comparable al científico, Williams desemboca en un relativismo. En ese sentido, su postura busca dar claridad a la cuestión del desacuerdo, al descartar primero creencias pasadas que no son opciones reales para nosotros; mas intenta preservar una conciencia crítica frente a culturas actuales diferentes y que nos serían cercanas, y a las que sí podríamos evaluar éticamente. Luego, como relativista, este pensador acepta la diversidad de culturas, pero afirma que se las puede evaluar valorativamente (en todo caso, lo que desecha son las pretensiones de exotismo, como las que intentan rescatar tradiciones antiguas y desfasadas). Su relativismo se basa en el criterio de la distancia, elemento este con el que recién se podría calificar a los demás (hombres o culturas). Es, pues, un relativismo singular. A. W. Moore ha tildado a este tipo de relativismo de relativismo matizado o atenuado (Williams, 2016, p. 264).

Dworkin no responde explícita o directamente a esta tesis de Williams, pero lo que quisimos ver, en este caso es cómo se puede dar una postura desde otro ángulo. Es visible, pues, la diferencia entre Williams y Dworkin. El primero parte de la convicción de que la reflexión no permite la convergencia en ética y que, ante esa realidad, es preferible adoptar un relativismo acorde a la cercanía de las personas, culturas u objetos que están en nuestro horizonte. Por su parte, Dworkin, en base a lo propuesto en su fase negativa de la objetividad moral, diría que esta no tiene que compararse a una objetividad fáctica o científica. Como lo mencionamos en su momento, todo lo que colapsa en el “agujero negro” de la moral ya no puede “salir”, queda ahí, solo para develarse como un argumento moral más. De ese modo, para Dworkin la convergencia sería en todo caso una

---

<sup>28</sup> Aun así, Williams (2016, p. 205) cree que hay aspectos de las vidas y creencias pasadas que cobran relevancia para la vida moderna (como el de la justicia) e incluso por ello es posible alguna calificación en retrospectiva.

propuesta interpretativa en que casen principios básicos y categóricos. Acorde a lo estudiado anteriormente, dichos principios se sostienen en la responsabilidad de vivir bien.

En suma, no creemos que Williams haya sido rebatido –como lo señalamos *supra*, Williams siempre es una *pertinente* piedra en el zapato–, y, más bien, nos ayuda a perfilar mejor (por ser una versión contrapuesta) de lo que está tratando de decir Dworkin con su particular teoría de la objetividad moral.

### **2.3.3. ¿La ruina de la objetividad? Alasdair MacIntyre**

El pensador Alasdair MacIntyre comienza con una hipótesis desalentadora en su libro *Tras la virtud* (2001); así, nos dice: “hemos perdido –en gran parte, si no enteramente– nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral” (2001, p. 15). Cree que la moral (o sus principales discursos) en algún momento de nuestra historia se ha desintegrado, fragmentado, y ello ha llevado a un gran desacuerdo general entre los hombres de nuestra época sobre asuntos como la legitimidad de la guerra, la decisión del aborto, la definición de la justicia, etc. Este desacuerdo sobre tales temas presenta el rasgo de la inconmensurabilidad: esto es, cada sujeto en el debate de esos asuntos presenta un criterio particular y evaluativo que difiere del otro sujeto (su rival), al punto que no hay una forma racional de zanjar el debate. A esto se agrega, sin embargo, que el sujeto en cuestión pretenda presentar sus argumentos de forma racional e impersonal, vale decir, como válidamente objetivos (MacIntyre, 2001, pp. 21-22).

De acuerdo a esta caracterización del referido filósofo, se seguiría: a) el mundo contemporáneo está atomizado en debates interminables; y b) la apelación a la objetividad en la moral es parte de un pasado y que está ahora descontextualizada; además, no tendría fuerza de obligación para ningún agente.

Ciertamente, este pensador busca la forma de superar esta “debacle” del discurso moral tradicional, a través de un rescate de la teoría emotivista. Así, apelando a una versión del emotivismo –como teoría del uso más que como una

tesis del significado—, piensa que la gente, por lo menos, comparte esto: aceptan que tienen ‘preferencias’; nos dice:

Porque una manera de encuadrar mi afirmación de que la moral no es ya lo que fue, es la que consiste en decir que hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, *independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado* (2001, p. 39); (énfasis nuestro).

Para MacIntyre, pues, la gente —caracterizada por ser sujetos llenos de preferencias— solo acepta la teoría emotivista, ya que esta es “la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son *nada más que* expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo” (2001, p. 26). De esa forma, este filósofo da —o cree dar— una “fuerza especial” a las preferencias personales, algo que las proposiciones morales —entendidas racional y objetivamente— no tendrían. La gente se movería por sentimientos, no por un deber abstracto y general. En todo caso, las proposiciones morales tradicionales (rationales y objetivas) no son más que máscaras que encubren nuestras preferencias personales. Por último, MacIntyre (2001, pp. 35-37) enfatiza que, en las acciones a realizar, apelar a principios morales generales o universales —típico rasgo de un objetivismo racionalista— no es más que una preferencia más: la preferencia de apelar a principios como últimos fundamentos. Creemos que hay aquí, pues, un reduccionismo emotivista.

Ahora bien, hay dos puntos que se requiere criticar en Alasdair MacIntyre, en consonancia con la filosofía moral de Ronald Dworkin. Así, aquel ve el desacuerdo moral contemporáneo (una atomización de opiniones sobre dilemas morales) como un déficit (un desorden, una debacle, etc.). No ve más bien justamente que el desacuerdo es lo que nos permite buscar salidas exitosas y brillantes a los debates morales. La idea de una inconmensurabilidad o de una discusión interminable no son más que miedos exagerados: que dos hombres nunca se pongan de acuerdo sobre si el aborto está mal o bien, debido a la religión u opinión que manejan, no implica necesariamente creer que el asunto

sobre el aborto está indeterminado o no hay una respuesta correcta. Apostar por lo contrario es más bien un escepticismo o un nihilismo moral. Lo importante, en todo caso, es que haya un desacuerdo genuino; lo demás, se podría zanjar en una discusión abierta.

Por otro lado, no se puede creer que solo las actitudes tengan un tipo de fuerza especial frente a las abstractas y estériles proposiciones o valores morales. ¿Qué pasa si, frente a un niño ultrajado, no sentimos nada? El tema de la fuerza de la voluntad es una cuestión empírica siempre abierta, variable y peligrosa: si no siento pena por un hecho como el citado, puedo concluir que el mismo pueda estar ni bien ni mal, o inclusive solo bien. Aquí también se aplicaría lo dicho por Dworkin sobre la falsedad de la tesis del espacio moral o morones. Igualmente, creo aplicable la tesis de la akrasía de Aristóteles que referimos en anteriores capítulos.

Por último, ante el indicado reduccionismo emotivista, Dworkin ha opuesto su idea de que hasta los principios morales más generales se interpretan: no hay la idea de normas morales absolutas –con la que el emotivista se muestra escéptico–, sino de principios en constante interpretación y conjugación con otros valores (esto es tema también de la cuestión interpretativa de los valores enfatizada por Dworkin). Y si hubiera un “reduccionismo valorativo” en Dworkin, ello al menos sería un “reduccionismo abierto”, y no uno “cerrado”, como el del emotivista, quien todo lo quiere abarcar apelando a las preferencias subjetivas.

En fin, la “ruina de la objetividad” alarmada por MacIntyre no puede resultar del todo catastrófica. Sería más bien una oportunidad para que una teoría con éxito aparezca y sostenga una “recuperación de esa objetividad”. Este es, a la postre, el fin de Dworkin, al defender su tesis del mejor argumento ético-político. Creemos que entre MacIntyre y Dworkin hay un estimulante choque de pesimismo versus optimismo.

### **2.3.4. ¿La objetividad en Kant como antecedente de la objetividad de Dworkin?**

Immanuel Kant parece ser el antecedente más claro y básico de la teoría dworkiniana de la objetividad moral. ¿Cómo así? Mientras que el alemán decía que “una metafísica de las costumbres es, por lo tanto, absolutamente necesaria” (2012, p. 71); el americano afirmaría siglos después: “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” (2014, p. 16). En efecto, ambos confluyen en la tesis de que el valor es un reino independiente de los hechos y que ahí descansa la fuente de la moral y de sus principios. Pero mientras para uno eso se sustentaría en una concepción racionalista (la moral es desplazada a la razón a priori); para el otro eso se basa en la idea de la independencia del valor, respaldada por el instrumento de la guillotina de Hume (la moral solo se fundamenta mínimamente con una proposición de corte moral).

Ahora bien, el camino hacia la objetividad de la moral en Kant (2012, pp. 80-81) principia con la preocupación que este tiene por la amalgama de razonamientos que otros filósofos han dado sobre el fundamento de la moral; asimismo, porque tales teorías han tratado sobre todo de basarse en la experiencia, lo cual, a ojos de Kant, es un peligro, ya que, por ejemplo, el autocontrol, la reflexión o la moderación, que son cualidades buenas, podrían ser, a manos de un bribón, también males cualidades. En ese sentido, el filósofo de Königsberg pensaba que debía haber un modo en que los actos de los hombres sean buenos de por sí o buenas absolutamente, a secas; por eso, dio un salto a las inclinaciones y sentimientos, y buscó el sustento de la moralidad en la sola razón, en un principio supremo del valor a priori.

La indagación por ese principio supremo llevó a Kant a señalar una ley racional, a priori. Esta ley, pues, no podría residir en los deseos, inclinaciones o motivos materiales, sino en la razón misma, de tal forma que genere respeto hacia ella y, por ende, un deber de actuar acorde a su mandato. Además, esta ley debe tener alcance universal.

Por otra parte, esta ley es expresada como un imperativo categórico, que es un mandato de la razón y que requiere de una acción objetivamente necesaria (a diferencia del imperativo hipotético, que está condicionado a algún fin); y dicho imperativo es el siguiente: “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, 2012, p. 126). Esta fórmula permite que los hombres actúen por el deber y no conforme al deber (o sea, no por otros fines o inclinaciones); además, es el sostén para que actos como la falsa promesa, la intención del suicidio, la filantropía por deseo particular, no tengan ninguna ventaja de universalidad: ya que, por ejemplo, una ley de la mentira (en el caso de la falsa promesa) se destruiría a sí misma; no funcionaría.

Sin embargo, Kant da mayor sustento a su imperativo categórico al otorgarle un contenido, que es el siguiente: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en su persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (2012, p. 139). Lo cual se acerca también a nuestra idea de que Dworkin, una vez situada la objetividad en una nueva dimensión, trata de darle a ella un fundamento, un contenido: y ello desembocaría en la determinación de sus dos principios conocidos.

Pues bien, Kant sigue reafirmando que está en el reino de los fines, y al cual pertenece todo hombre racional; en consecuencia, este termina por autolegislarse (principio de la autonomía de la voluntad), al darse dicho imperativo categórico. Asimismo, esta caracterización del hombre como un fin en sí mismo y que se autolegisla (y con ello legisla también a todos los hombres), le confiere *dignidad*: tener un fin en sí mismo implica un valor intrínseco, no equiparable a algún precio (Kant, 2012, p. 148) (recordemos que Dworkin también usará este término llamado “dignidad”). Por último, y con el objeto de cimentar la fuente de la obligación de esta ley moral (o imperativo categórico) que nos hace dignos, Kant (2012, pp. 172-187) recurre a un “yo” de la razón, el mismo que se circunscribe a un mundo inteligible que está más allá de nuestro conocimiento; en todo caso, la libertad es el presupuesto de ese “yo” autónomo.



Naturalmente, el fundamento de Kant de una moral racional, ha generado intensas críticas, las cuales se puede, siguiendo a Onora O'Neill (Singer, 2004, pp. 261-263), resumir del siguiente modo: a) el excesivo formalismo, rigorismo y abstracción de su doctrina, que puede manifestarse en una ética de imperativo categórico vacío; b) la ética kantiana genera conflictos de principios (pues la fidelidad y la ayuda pueden generar también obligaciones); c) no determina el lugar de las inclinaciones, a pesar de que estas sí causarían acciones moralmente valiosas; asimismo, no explicaría el porqué de la mala acción libre.

Como fuese, las similitudes entre la filosofía moral de Dworkin y la de Kant son evidentes. Kant habla de un reino de los fines; Dworkin, de un reino del valor. El alemán distingue entre moralidad (sustentada en la autonomía de la voluntad y la razón) y felicidad (guiada por apetitos e inclinaciones; heteronomía de la voluntad); mientras que el americano contrapone el vivir bien a la vida buena. Según Dworkin, la filosofía moral contiene razones categóricas que deberían convencer a cualquier persona; Kant, por su parte, refiere que su argumento puede hacer que incluso “el peor de los malvados” tenga deseos de ser bienintencionado (2012, p. 179). Pero lo más decisivo en estas coincidencias (o influencia del primero hacia el segundo) es la tesis central de que el valor –que es la ley moral en Kant y el valor moral en Dworkin– no puede depender de las inclinaciones, deseos, instintos, pasiones o afectos del hombre. En ese sentido, ambos apuestan por una objetividad del valor (aunque esto es más expreso en Dworkin), a fin de tratar de superar el escepticismo y el relativismo morales. Pero en el caso de Kant dicha objetividad se ‘capta’ racionalmente, de forma inmediata, a priori; en cambio, para Dworkin, ella debe basarse en argumentos a su favor, argumentos que –por la guillotina de Hume– también son de corte valorativo.

Por otro lado, y esto es muy importante, el filósofo norteamericano incorpora el pensamiento del alemán a su sistema moral, mediante el “principio de humanidad” o “principio de Kant”. En efecto, como vimos, nuestro autor estuvo en la empresa de determinar una ética válida universalmente (empezando por plantear sus dos principios éticos: autorrespeto y autenticidad). En tal sentido, se planteaba la cuestión de, si yo considero objetivamente importante mi vida,

¿debería considerar también importante la vida de los demás? La respuesta nos llevaría de la ética a la moral. Entonces, para dar esa respuesta, Dworkin asumió el principio de humanidad y terminó por afirmar: “Usted ve la importancia objetiva de su vida reflejada en la importancia objetiva de la vida de todos los demás” (2014, p. 246). En ese orden, como una suerte de espejo, un hombre se atribuye el primer principio de la dignidad, y al hacerlo, estaría considerando lo mismo para sus congéneres: es el valor de la humanidad, valor objetivo de por sí y que se expresa también como un fin en sí mismo. De ahí que Dworkin concluyera, como lo dijimos antes: “no reclamemos para nosotros ningún derecho que no otorguemos a otros, y no supongamos en ellos ningún deber que no aceptemos en nosotros” (2014, p. 251); vale decir, el hombre mismo, que considera a los demás como fines y cuyas vidas son importantes objetivamente, termina por autolegislar, y al hacerlo, lo hace de manera universal: para todos los hombres racionales. A todas luces, estamos en la ida de la legislación universal planteada por Kant.

De esa forma, creemos que Kant es la palanca de Dworkin para saltar de la ética a la moral, y luego, a la política, a través del denominado principio de humanidad. Se podría decir entonces, con toda confianza, que el filósofo de Königsberg es casi todo para el filósofo americano.

### **2.3.5. La tesis del mejor argumento desde otro ángulo: Jürgen Habermas y Robert Alexy**

Hemos bautizado como la “tesis del mejor argumento” en Dworkin a la idea que se presenta como una alternativa fuerte frente al, según él, débil escepticismo interno o relativismo moral. Dicho argumento mejor, pues, se aferra a un concepto de objetividad con contenido de principios éticos y del, como vimos, polémico *living well*. Ahora queremos comparar qué dicen otros autores sobre el ‘mejor argumento’, a fin de mostrar alguna novedad o, por lo menos, coincidencia teórica de Dworkin frente a aquellos.

En ese orden, Ronald Dworkin no fue el único autor que le dio relevancia a la tesis del mejor argumento. Esta idea también surgió en el ámbito europeo, aunque con otra connotación, según habremos de ver.

En el caso de Jürgen Habermas, utiliza el 'mejor argumento' enmarcado en la lógica del discurso o de la argumentación propiamente dicha. Para él, las personas ejercen actos de habla (como la promesa, por ejemplo) con los que intentan una pretensión de validez, esto es, que lo dicho por ellas sea considerado como válido o verdadero. Sin embargo, el autor se pregunta:

¿Cómo pueden las pretensiones de validez, cuando se tornan problemáticas, quedar respaldadas por buenas razones? (...) ¿qué es lo que hace a algunos argumentos, y con ello a las razones que resultan relevantes en relación con alguna pretensión de validez, más fuertes o más débiles que otros argumentos? (1999, p. 46).

En ese sentido, si se entra al ámbito del discurso, las personas emiten sus opiniones con pretensiones de validez; sin embargo, el problema se plantea respecto a cómo conseguir el consenso o qué persona debería tener la razón. Además, hay que tener en cuenta que Habermas considera al discurso como un tipo de acción comunicativa en que las pretensiones de validez ya son problemáticas; el discurso es, pues, crítico (Polo, 2009, p. 99).

Luego, imbuido por la tradición formada respecto al estudio formal de los argumentos, Habermas (1999, p. 46) solo plantea el carácter ideal de una comunicación, basado en unas "condiciones generales de simetrías" (de los participantes) y la exclusión de toda coacción excepto de la del "mejor argumento"; y todo esto implica una "búsqueda cooperativa de la verdad". De esa manera, el 'mejor argumento' se plantea como una coacción sin coacciones (Habermas, 1999, p. 51); es una forma de convencer con buenas razones y que pretende que lo que dice el hablante sea tomado como cierto.

Ahora bien, los propios argumentos están enmarcados en determinados contextos: así, un argumento dado en el marco de una empresa para la eficiencia

de producción de esta, tendrá otro tipo de característica cuando se realiza ante un tribunal de justicia respecto a la defensa de un investigado.

Siguiendo lo anterior, fue Robert Alexy quien contribuyó a contextualizar los argumentos, sobre todo de manera precisa en lo que se refiere al discurso jurídico<sup>29</sup>. Para Alexy:

La cuestión de cómo se distingue la argumentación jurídica de la argumentación práctica general es una de las cuestiones centrales de la teoría del discurso jurídico. Aquí se puede ya establecer un punto: la argumentación jurídica se caracteriza por la vinculatoriedad, como quiera que deba determinarse, al Derecho vigente (1997, p. 206).

De ese modo, el discurso jurídico se presenta como un caso especial del discurso en general, y en el que el pilar viene a ser más bien la pretensión de corrección: la forma de efectuar una resolución o aplicar justicia a un caso planteado. Con ello, Alexy parte hacia el objetivo de su libro: dar fundamento a las decisiones jurídicas (entre ellas, las judiciales), a través de argumentos racionales especiales.

En concreto, tanto Habermas como Alexy están insertos en la no tan antigua tradición de la lógica de la argumentación. Cada uno busca crear las condiciones en las que los argumentos (racionales) puedan articularse adecuadamente y en las que la victoria sea la del mejor argumento o buenas razones. Con esta base, parte cada uno a forjar sus respectivas tesis, ya sea en el ámbito sociológico o en el ámbito del derecho.

Todo esto no es más que un paralelo, pues Dworkin no está entroncado con esta tradición europea. Como vimos, su tesis del mejor argumento sale a la luz del debate que mantuvo frente a los escépticos, primero en el ámbito legal (el problema de la respuesta correcta en los casos judiciales difíciles), y luego en el

---

<sup>29</sup> El propio Habermas (1999, p. 60) reconoce este alcance de Alexy.

ámbito moral (la cuestión de una ética objetiva). Por otra parte, la fuente de Dworkin para desarrollar el mejor argumento es la cuestión de la interpretación, que también observamos anteriormente. Así, en el arte, en el derecho, en la moral, surgen siempre problemas de interpretación: ¿entonces cuál es la mejor interpretación que debería haber? El filósofo norteamericano asumió esta cuestión como importante y la fue trasladando a cada aspecto temático: en el caso de la moral, por ejemplo, dijo que los conceptos morales eran conceptos interpretativos; y la moral, al fin y al cabo, era una problemática interpretativa, y por ende, había que luchar teóricamente por la mejor interpretación que se podía dar. Como vimos también, dicha 'mejor interpretación' se sustentó en el análisis del buen vivir y la ética del desafío. Luego, ella pasó a desplegarse en el terreno de la moral y de la política, enriqueciéndose enormemente en cada nivel teórico.

En ese orden de ideas, solo quisimos enfatizar el paralelo que se ha dado con la tesis del mejor argumento; tesis usada en ambos lados del Atlántico<sup>30</sup>. Con todo, creemos que las dos propuestas encajarían a la perfección: si para Habermas el mejor argumento es aquel que da buenas razones (sustentadas por los requisitos de la simetría en la discusión y la coacción sin coacciones), para Dworkin dichas "razones" deben ser, en todo caso, "razones morales".

#### **2.4. Una versión del relativismo. El problema del pluralismo moral**

Ahora queremos virar a otro tema importante. En efecto, habíamos explicado que el filósofo norteamericano intentó dar una alternativa al relativismo moral, y por ello fundó su ética objetiva con sus principios categóricos. Sin embargo, Dworkin también tenía en la mira una idea más: el pluralismo moral. Sabía que, desde ese lado, y casándose con el indicado relativismo, podrían salir objeciones al paso. Por ello afirmó y reafirmó, a la par de la independencia del valor, la unidad de este. De esa manera, analizaremos este enfrentamiento intelectual

---

<sup>30</sup> No he podido encontrar ninguna referencia de Ronald Dworkin a Jürgen Habermas, y menos a Robert Alexy, a pesar de que varios de los temas abordados por ambos hayan sido los mismos.

entre el pluralismo moral y un presunto monismo dwordiniano. Para eso, primero es necesario ahondar en el iniciador del pluralismo valorativo, Isaiah Berlin<sup>31</sup>.

#### **2.4.1. Isaiah Berlin y el pluralismo del valor**

El pluralismo del valor o pluralismo moral es aquel concepto que sostiene que hay una diversidad de valores que están equiparados, de tal forma que no hay un valor predominante o superior (supervalor) que pueda englobarlos a todos. Así, este concepto se opone a un monismo, el cual plantea un supervalor que podría integrarlos a todos y dar presuntamente una jerarquía o un orden (Mason, 2018). Pero la nota distintiva de Berlin al respecto es que, aparte de existir muchos valores (como la justicia, la libertad, la igualdad, etc.), estos además entran en conflicto en su aplicación real. El ejemplo conocido que da Berlin es la distinción entre libertad negativa y libertad positiva.

En su ensayo “Dos conceptos de libertad” (1988, p. 191), Berlin menciona que la libertad negativa se caracteriza por la no interferencia de otros en lo que uno hace o es; mientras que la libertad positiva sí es la interferencia de otro para que uno haga o sea de tal manera. La libertad en sentido negativo es, pues, como una barrera contra el accionar de otros en mi esfera de decisiones, especialmente, contra la coacción de otros (que puede asumir inclusive la forma de un gobierno democrático). Berlin no es expresamente preciso en su toma de posición (más critica la idea de libertad de otros), pero de su ensayo se desprende de que la libertad negativa es un valor y que es indispensable en la configuración del individuo. Tampoco es expresamente preciso en cuanto a qué otra cosa podría significar esta libertad negativa, si no podría ser una libertad sin límites o una libertad que casa con un puro deseo individualista. Sin embargo, desprendemos de su texto que este tipo de libertad sería una situación intransferible, no negociable, de cada individuo.

---

<sup>31</sup> Definitivamente hay una relación entre pluralismo moral y la moderna idea del multiculturalismo. Sin embargo, este último se tocará a detalle en el capítulo III.

Frente a la libertad negativa, Berlin (1988, pp. 203-204) refiere que la libertad positiva es la que asume la idea de autodirección; asimismo, es la respuesta a quién debe dirigirnos o gobernarnos, y por ende, alguien que pueda interferir en nuestras esferas de decisiones y deseos personales. Berlin aprovecha esta idea para denunciar los peligros que acarrea la concepción de una libertad “superior”, típica de los pensamientos totalitaristas, y que gran daño han hecho a los individuos.

Ahora bien, lo que Berlin (1988, p. 195) destaca, y esto es lo más importante para nosotros, es que hay siempre una pérdida de libertad cuando, por ejemplo, se trata de instaurar un tipo de justicia. Es decir, existe un insalvable conflicto entre los valores de libertad y de justicia (o igualdad). Así, si un gobierno quiere imponer impuestos, a fin de direccionar lo recaudado a los más pobres, implicará una transgresión a la libertad de varios (o de todos los) ciudadanos en su esfera privada (puede darse, simplemente, que algunas personas no desean pagar tales impuestos, debido a que sufrirían pérdidas económicas). De ese modo, según Berlin, si se realizase la instauración de impuestos, la libertad (negativa) de las personas tendría que ceder. Además, hay que tener en cuenta que, en opinión de Alan Ryan (1979, pp. 4-5), la importancia de la libertad negativa –que es el área privada en que un individuo puede decidir sin interferencias– radica justamente en el hecho de que los objetivos o fines (de una persona) están en conflicto (en el sentido de que no se sabe cuál de ellos es el correcto); es decir, la libertad se legitima por esa conflictividad interna. Como fuese, esta idea de conflicto inevitable e irresoluble lo expresa bien Berlin:

El mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutos, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros (1988, p. 239).

En ese orden de ideas, el pluralismo de Berlin –y su consiguiente idea de inevitabilidad de conflictos de valores, según lo citado en el párrafo anterior–

busca proponerse como bastión contra las ideas totalitarias y pensamientos que plantean fines últimos de la vida. Así, sostiene:

El pluralismo, con el grado de libertad 'negativa' que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio 'positivo' de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo (1988, p. 242).

A la luz de estas expresiones, ¿por qué hemos elegido analizar un poco a Isaiah Berlin y su idea de la libertad? Porque es justamente lo opuesto en cierto sentido a la de Ronald Dworkin. Este, como veremos a continuación, defenderá un particular monismo del valor; además, tendrá como objetivo responder a la supuesta conflictividad insalvable de valores presentada por Berlin. Por último, creemos que este último adelanta una crítica a la 'objetividad del valor' de Dworkin; si no, veamos lo que nos dijo en el último párrafo de su ensayo "Dos conceptos de libertad":

Los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración. En efecto, el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizá no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo (1988, p. 243).



#### 2.4.2. El “monismo” del valor en Dworkin

La posición de Ronald Dworkin es la de un monismo del valor. Pero hay que tener cuidado con esta clasificación: podría tratarse de un encasillamiento artificioso. No es que Dworkin defienda un solo supervalor y al cual le da un nombre en específico. Su apología del monismo es particular y está más basada en objetar el pluralismo del valor. Así, lo primero que hace el filósofo norteamericano es defender la unidad del valor, y ello lo hace a lo largo de su libro capital en filosofía moral: *Justicia para erizos* (2014). Vale decir, lo que nuestro autor pretende es mostrar la integración de los valores en el reino independiente de la moral. En ese sentido, aparte de enfatizar la metafísica del valor, afirma que los valores existentes pueden ser integrados y puestos en armonía; por lo tanto, el objetivo de su empresa es interpretarlos de tal forma que les dé una articulación coherente y una cualidad de interdependientes. En consecuencia, el “monismo” de Dworkin significa la defensa de la unidad del valor, entendida esta como una conjunción de valores que se respaldan mutuamente y son coherentes entre sí (Dworkin, 2014, p. 9). Podemos tildarlo por eso de “monismo singular”.

Ahora bien, la defensa de la unidad del valor por parte de Dworkin implica hacer frente al pluralismo moral, específicamente, a la concepción de Berlin acerca de este. Así, como vimos más arriba, Isaiah Berlin pensó que los valores se encontraban en conflicto y que el caso típico de este antagonismo se hallaba en la contraposición entre igualdad y libertad. Empero, por su parte, Dworkin considera erróneo la idea de libertad que había planteado Berlin, sobre todo lo referido a la libertad negativa. Para el norteamericano (2014, p. 345), aquel confundió una libertad como irrestricción (*freedom*) de una libertad sustancial (*liberty*). Así, pues, Berlin estaría pensando solo en la primera, es decir, en una libertad entendida como ilimitada, como una fuente que no acepta ninguna restricción o coacción (caso contrario, sufriría un desmedro). En ese sentido, Dworkin (2007, p. 128) acusa a Berlin de entender la libertad negativa como el dilema de Abraham: pensar que, cualquier decisión que se tome (matar al hijo u obedecer a Dios; aceptar la libertad de uno o sacrificarlo en nombre de la

igualdad) implicaría una pérdida irreparable y deberíamos lamentarnos por ello. Pero la libertad no tendría que ser vista de esa forma.

En ese orden de ideas, Dworkin ansía reinterpretar el concepto de libertad negativa de Berlin, de forma tal que se disuelva el supuesto conflicto concebido por este último. Para Dworkin (2014, p. 346), entonces, la libertad no podría ser comprendida como absoluta irrestricción, sino como libertad sustancial o libertad normativa, esto es, un tipo de libertad que no es mermada mientras no haya un daño efectivo contra ella. Por ejemplo, que haya reglas de tránsito o se prohíba –mediante legislación– el homicidio, no son transgresiones a la libertad de querer ir a toda velocidad o el deseo de matar a mis enemigos; aquellas disposiciones no dañan la libertad de nadie, porque simplemente esta no consiste en el libre deseo de hacer lo que quiero, sino en una que implique más bien un libre desarrollo sin perjuicio a los demás, conforme a los principios éticos dilucidados en los acápites anteriores.

En ese sentido, para Dworkin (2014, pp. 347-348) la libertad negativa debe ser más bien entendida como “independencia ética” (otra vez, entra aquí este principio político), es decir, como un derecho a tomar mis propias decisiones sobre lo que es exitoso en mi vida y ningún otro puede asumir por mí lo que debería consistir mi personalidad. Mientras no se dañe esta “independencia”, un gobierno puede adoptar medidas, normas o políticas en pro de la aplicación del valor de la igualdad en una comunidad política. De esa forma, la libertad (como independencia ética) tiene que estar reconciliada con la igualdad y no estar en conflicto<sup>32</sup>.

En conclusión, se desprende de Dworkin que los conflictos entre valores son aparentes, si es que se da una interpretación correcta de ellos. Al fin y al cabo, los valores morales y políticos son conceptos interpretativos, y por ende, se requiere el mejor argumento para sustentarlos. El objeto de este filósofo es

---

<sup>32</sup> Ahora bien, el modo concreto en que Dworkin ejecuta la armonía de estos dos valores (libertad e igualdad), se da en su libro *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2003), capítulos 3. y 5.; cuando pretende realizar una teoría de la igualdad de recursos en base a un sistema de libertades.

conseguir esa reinterpretación en cada nivel del valor, para mostrar esa unidad final y armónica, que es justamente la expresión de su monismo singular.

Naturalmente, esta concepción armónica de los valores y su reducción a un monismo singular, es quizá el punto más criticado en la teoría dworkiniana de la moral. Los primeros ataques vendrían desde el ámbito legal, con los críticos del Harvard, y luego desde el marco del multiculturalismo. A continuación, tomaremos la visión de los primeros.

### **2.4.3. La presuntuosidad del monismo dworkiniano. Los críticos de Harvard**

Frente a la unidad del valor defendida por Ronald Dworkin, la mejor crítica ha sido dada por Martha Minow y Joseph William Singer desde la escuela de derecho de Harvard. Según estos autores (2010, p. 906), Dworkin suprime la experiencia del conflicto de valores. En su afán de dar consistencia unitaria a los valores, el norteamericano obviaría los costos de dicho deseo, esto es, que la gente pueda llegar a asumir un solo valor como prioritario, y como resultado de ello, un solo tipo de verdad, excluyendo las opiniones contrarias. Así, si tan solo se tratara de reinterpretar los valores, para luego declarar que uno sale victorioso frente al otro, las personas ya no tendrían de qué preocuparse: sabrían que un solo valor es el mejor y trataría de imponérselo a los demás. Esto acarrearía inclusive intolerancia del individuo que propusiera un solo valor como el verdadero; es más, acarrearía un orgullo o una falta de sensibilidad hacia el otro (Minow y Singer, 2010, pp. 907-909).

En ese sentido, frente a la presuntuosa tesis del monismo dworkiniano, los autores oponen el hecho de que, en la experiencia, siempre se dan conflictos entre valores, y hasta a veces de forma irreconciliable. Citan para ello el ejemplo del tabernero (Minow y Singer, 2010, pp. 909-914): si este –cuyo establecimiento se encuentra en un estado donde está permitido la venta de alcohol a conductores– debe ser acusado o no por expender bebidas alcohólicas a personas que después causaron un accidente de tránsito en otro estado, donde dicho tipo de venta está prohibida; ¿entonces la ley de qué estado se debe

aplicar?; ¿el tabernero debe ser incluido entre los responsables?; ¿cómo se haría justicia a las víctimas del accidente? En el análisis de las alternativas de solución de este caso legal estadounidense (*Blomey v. Braun*), los autores concluyen la imposibilidad de una respuesta correcta al conflicto de valores presentados en el mismo; es más, cualquier solución del caso siempre implicaría una inequidad (*unfairness*) para alguna parte del pleito legal.

Los autores de Harvard creen que Dworkin usa un análisis tipo “falso conflicto” (2010, p. 916): el autor de *Justicia para erizos* piensa que los conflictos entre los valores serían falsos conflictos y que reinterpretándolos mejor se podría alcanzar a descubrir cuál es el valor que debe primar en realidad. Y esta táctica del “falso conflicto”, Dworkin la aplicaría en el análisis del “supuesto” conflicto entre libertad e igualdad (choque que Isaiah Berlin presentó como irreconciliable). Pero, como señalan Martha Minow y Joseph W. Singer (2010, pp. 917-918), esta posición eliminaría de plano el interés legítimo o la opinión discordante del contrario, el que justamente no cree en la primacía de un solo tipo de valor. Estos pensadores resaltan que el pluralismo del valor, a fin de cuentas, mantiene el respeto y la tolerancia por la parte contendiente, aunque esta termine perdiendo, por ejemplo, en algún tribunal. Además, esa consideración por la otra visión del oponente, concuerda mejor con una sociedad democrática e inclusiva.

Hay, diremos, una parte cierta y una parte falsa en la crítica de los profesores de Harvard hacia la postura de Dworkin. La primera parte –la cierta– es que revela la presunción un tanto altiva del monismo dworkiniano: la creencia en que un solo valor puede triunfar y de esa manera se arrolle a los demás valores –que son legítimos también–; asimismo, perturbaría a la gente esa visión y podría dar pie a opiniones autoritarias. Sin embargo, la parte falsa de la crítica es que pretende ver la tesis monista de Dworkin como una mera cercenadora; esto es, piensa que Dworkin suprime el conflicto de valores o deniega de plano las opiniones contrarias. El filósofo norteamericano no habla de un solo bien valorativo comparable metafóricamente al sol (tal como lo hizo Platón), ni mucho menos. Él está más bien en la empresa interpretativa de redefinir valores, a fin de, justamente, no quedarnos en las arbitrariedades de cada valor. El ejemplo claro es el conflicto de libertad versus igualdad. Desde la perspectiva de Berlin,

no habría solución al respecto sin que haya un perjuicio de una de ellas; pero eso pasaría solo si se siguiese la opinión de Berlin sobre el concepto de libertad, el cual, visto solo como irrestricción, sí presentaría una arbitrariedad de su parte. En ese sentido, Dworkin busca reinterpretar este concepto –con legítimo derecho–, con el objeto de mostrar que ambos valores no están en un conflicto insalvable, y dar así salidas exitosas a los problemas que se plantean en la vida real. Quedarnos en la perspectiva de Berlin, sería resignarnos a un atolladero teórico.

## **2.5. Conclusiones de esta fase positiva del concepto de objetividad**

En el capítulo I vimos la fase negativa del concepto de objetividad en Ronald Dworkin, esto es, qué no es la objetividad en filosofía moral: no es un hecho (sino un valor); y por ello, observamos el descarte teórico que hizo el autor del escepticismo moral. Asimismo, colocamos en el centro de la ética a la guillotina de Hume como defensa definitiva contra todo escepticismo filosófico moral.

En este capítulo II, analizamos la manera en que Dworkin daba por fin una concepción de la objetividad, con la cual pasaba ya a una fase positiva del concepto; y con ello, se dio una respuesta al relativismo moral. Según Dworkin, la única forma de contrarrestar el relativismo es mostrando una mejor alternativa frente a este; es desarrollando una objetividad a través de un mejor argumento y que las personas tendrían que aceptar, porque condice realmente con sus propias convicciones. Asimismo, vimos también que la forma en que Dworkin desarrolla su mejor argumento fue objeto de críticas, sobre todo, dirigidas a su idea del vivir bien y del principio de la dignidad.

La primera conclusión que podemos sacar de este capítulo II es que, al igual que lo que dijimos acerca del escepticismo, la tesis del relativismo moral se ha mantenido en esencia en la historia. Como lo apreciamos en su momento, el que originó el relativismo en Occidente fue Protágoras, y fue este el que marcó la pauta del concepto del relativismo y que resumimos en tres tesis: la diversidad de las opiniones; la inconmensurabilidad de estas; y la equivalencia que

presentan entre sí. Con pequeños o singulares matices, pensadores posteriores, como Mackie, Harmann y Williams, asumieron esta posición relativista.

La segunda conclusión es que la estrategia del mejor argumento presentada por Dworkin tiene cierto grado de pertinencia. La tesis relativista se presenta, en efecto, como débil. Frente a un dilema moral, ¿qué tenemos que hacer? ¿Dar la razón a una parte o dar la razón a las dos o a ninguna? Ante el debate entre un terrorista que quiere destruir el Estado y un ciudadano que desea mantenerlo con las mismas reglas de siempre, a quién dar la razón: ¿a los dos? A mi parecer, pues, no es posible en muchos casos límites ofrecer una respuesta relativista. En ese sentido, no es que la tesis del mejor argumento tenga algo de grandioso en sí, pero por lo menos revela, con su perfilamiento, que una tesis relativista es insolvente a la hora de resolver los problemas humanos, que es, en mi opinión, la gran tarea de la filosofía moral.

Como tercera conclusión, y ya adentrándonos al contenido en sí de la objetividad moral, pensamos que Dworkin, a fin de abarcar la multiplicidad de vidas y opiniones, postuló la idea del “vivir bien” y sus dos principios (autorrespeto y autenticidad) como supuestos generalísimos y que, por esa misma universalidad, debían ser aceptados categóricamente. La crítica, por supuesto, se concentró en esta tesis: por un lado, se le objetó de que no había mostrado la fuente del deber o la responsabilidad, sin más, que tendríamos; y por otro, se le acusó de elitista y censor. En mi opinión, ha habido deficiencia en ambos bandos. Veamos.

Dworkin pensó que, por la sola importancia objetiva de que nosotros damos a nuestras vidas, eso nos obliga a vivir bien y acorde a un desafío; pero no quiso dar un argumento-puente explícito, con el fin de fundamentar ese deber de vivir bien; no quiso, tal vez, por no acudir a un punto arquimédico, idea contra la cual, como sabemos, siempre batalló. Por eso, en ciertos momentos, su idea de la responsabilidad de vivir, así, sin más, parece flotar en el aire y la crítica de Goldberg no deja de resonar en los oídos de cualquiera.

Sin embargo, Dworkin no tenía por qué pensar en algún punto arquimédico para dar una respuesta coherente a Goldberg. Bastaba con asumir que había muchas razones de fondo para ejecutar una vida exitosamente: el mismo dios de Locke era una de ellas. Por otra parte, podemos ver la cuestión desde otro ángulo: ¿qué pasa si alguien piensa que no tiene responsabilidad de nada? Esta pregunta tentaría un argumento que linda con lo absurdo: si uno no se siente ni siquiera responsable de vivir, entonces para qué seguir existiendo. En ese sentido, lo que creemos más bien es que no se nos debe erizar los cabellos cuando se habla de “responsabilidad”; hay muchos factores que realmente nos hacen responsables de algo (y de vivir bien).

Por último, rescatamos la crítica que hace Dworkin a Berlin: la igualdad y la libertad, si están correctamente entendidos o interpretados, no tendría por qué estar en conflicto. Sin embargo, el pluralismo del valor, pensamos, es una tesis poderosa y no creo que pueda ser sometido por el singular “monismo” del que hablamos más arriba. Creemos, más bien, que el pluralismo nos da la llave a una tesis más sostenida hoy en día, distinta al relativismo, y que es el principal reto que habría de asumir la objetividad moral dworkiniana: nos referimos al multiculturalismo. Ello ya es tema del siguiente capítulo, en que abordamos temas más prácticos.

## CAPÍTULO III

### LA PRAXIS DE LA OBJETIVIDAD DWORDINIANA

Hemos abordado el concepto de objetividad en la filosofía moral de Ronald Dworkin, a través de sus dos fases: la negativa y la positiva; fases con las cuales hace frente, primero, al escepticismo moral, luego, al relativismo moral. De ese modo, creemos que nuestra hipótesis se encuentra cumplida: ya que dijimos que el filósofo, a fin de combatir aquellas dos corrientes, decidió desdoblar el concepto de objetividad en aquellos dos momentos. Sin embargo, no creemos que una discusión sobre la ética y la política estaría totalmente zanjada con la interesantísima filosofía dwordiniana. Creemos que el debate siempre está abierto y, en los respectivos subcapítulos anteriores, ya vimos los problemas que presentan la objetividad moral de Dworkin. Ahora bien, en este capítulo hemos de presentar otros retos a la objetividad dwordiniana, pero enfocándonos desde un ángulo más práctico y real. Dichos retos son muchos, pero decidimos escoger tres. En ese sentido, en primer lugar, abordaremos la polémica que habría entre aquella objetividad y el llamado y muy difundido multiculturalismo, y si se podrían complementarse. En segundo lugar, desarrollaremos un tema que el propio Dworkin llegó a estudiar, aunque ya en la etapa final de su vida: la religión; ahí observaremos cómo el autor desplaza el concepto de religión hacia el concepto de moral, y cómo su principio político de independencia ética intentaría resolver el conflicto religioso en la esfera público; sin embargo, proponemos de nuestra parte ahí dos argumentos contra dichas tesis. En tercer lugar, analizaremos si los componentes de la objetividad dwordiniana plantean una salida exitosa a las dificultosas cuestiones del aborto y de la eutanasia, por lo que veremos la sentencia de un juez peruano sobre el caso de Ana Estrada. Por último, realizaremos una evaluación personal y crítica final de la filosofía moral dwordiniana.



### 3.1. La objetividad dworkiniana frente al multiculturalismo

Creemos que el gran reto que enfrenta la filosofía moral de Ronald Dworkin es el multiculturalismo. Ello debido a la actualidad de este, la recepción casi universal que ha tenido en muchos países y su defensa por parte de pensadores de renombre. Además, con el multiculturalismo ha vuelto a ponerse en escena el relativismo, aunque entendido ahora como relativismo cultural.

Como observamos en el capítulo anterior, la objetividad dworkiniana se caracterizaba por la defensa de verdades morales, siendo estas bien interpretadas y conforme al mejor argumento. Estas 'verdades morales' eran, pues, razones categóricas que las personas deberían aceptar, independientemente de sus sentimientos o intenciones. Así, por ejemplo, la tortura debía ser considerada como mala de por sí, aunque haya algunos individuos que no la considerasen como tal. Según Dworkin, la única defensa inteligible y coherente de un argumento moral es aceptando la metafísica del valor: un reino independiente, distinto a los datos fácticos. Ahora bien, esta base valorativa llevó a nuestro autor a construir una teoría de principios que terminó por edificar la moral, el derecho y la política, en un afán integrador. En consecuencia, la tesis de los principios valorativos debía presentarse como la mejor alternativa al relativismo moral.

Al respecto, el multiculturalismo reta al pensamiento de Dworkin en el sentido de que no sería posible el establecimiento de verdades morales universales; no se puede configurar principios valorativos que todos tendríamos que aceptar sin importar alguna especificidad de la persona, como su cultura, por ejemplo. Para entender mejor este argumento, tenemos que decir algo sobre el término 'cultura'.

Después de una interesante distinción entre natura y cultura, el filósofo Jesús Mosterín concluye que esta última es "la información transmitida (entre animales de la misma especie) por aprendizaje social. Las unidades de transmisión cultural se llaman rasgos culturales o memes" (1993, p. 32). De ese modo, todas las comunidades humanas formadas en la historia han tenido una cultura, vale

decir, un conjunto de información (de cualquier rubro: agricultura, educación, matemática, idioma, etc.) que se ha ido transfiriendo de generación en generación.

Ahora bien, fueron los antropólogos y arqueólogos los que divulgaron ventajosamente la palabra 'cultura' en el siglo XX, generando gran impacto en la visión contemporánea del mundo. Así, si cada grupo humano ha construido una cultura, esta debería tener un valor intrínseco, único, y por ende, estimable o respetable. Sin embargo, son dos las influencias más importantes que efectuó esta revalorización de las culturas: a) el relativismo cultural, y b) el multiculturalismo.

El relativismo cultural reactualiza una noción del relativismo moral: si hay dos verdades morales, estas son inconmensurables; por ende, si hay dos valores culturales, ambos también son imponderables. En efecto, se cree, por ejemplo, que, si en la India respetan a las vacas y en Occidente se las comen, ambos rasgos culturales serían inconmensurables: ninguno es mejor –más ético, más humano, etc.– que el otro. De esa forma, según el relativismo cultural, no es posible comparar los rasgos de dos culturas diferentes, debido a que no hay un criterio superior (un punto arquimédico, otra vez) que dirima la cuestión. Por lo tanto, existe una equiparación de valores culturales, por lo que cada uno de estos tiene su propia validez.

Por otro lado, si bien es cierto que esta idea de la diversidad de culturas ha buscado apuntar a una mayor tolerancia y respeto hacia otros patrones de conducta (y los consiguió, al fin y al cabo, como es el caso de la disminución de las prácticas racistas), ella misma ha sufrido fuertes críticas; ya que se puso en cuestión de si se debía aceptar favorablemente rasgos culturales como la 'clirectomía' (en África), el encierro de viudas o 'satí' (en la India) o el 'ushanan jampi' (en Perú). En ese sentido, un universalismo ético (con su máxima expresión en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948) puso un alto a esta noción relativista y reafirmó el respeto universal por la dignidad humana.

Esto también conllevó a replantear el relativismo cultural a través de la idea del multiculturalismo, a fin de no perder aquella verdad obvia de la diversidad de culturas. Por ejemplo, Ernesto Díaz Couder Cabral, criticó el relativismo (cultural), tildándolo de segregacionista; sin embargo, tampoco abogó por un universalismo ético (valores universales asumidos por todos, sin importar su cultura), sino que se apoyó más bien en un multiculturalismo “a medio camino entre universalismo y relativismo, pero que no se confunde con ninguno de ellos” (2004, p. 45). En ese sentido, nos preguntamos ahora qué es en esencia el multiculturalismo.

En primer lugar, el multiculturalismo es una versión más clarificada del relativismo cultural, ya que no es una posición cruda como este último, sino que apuesta por los diálogos culturales (o interculturalidad), a fin de superar la crítica de la inconmensurabilidad. En segundo lugar, el multiculturalismo se sigue apoyando en la diversidad de culturas<sup>33</sup>, esto es, en la constatación de culturas diferentes no solo entre países, sino también al interior mismo de cada uno de ellos. Asimismo, esta diversidad se refiere tanto a variedad étnica, como a grupos minoritarios, movimientos feministas y LGTBI, grupos raciales; vale decir, a cualquier comunidad que históricamente ha alcanzado el estatus de cultura (manteniendo el concepto de Mosterín). En fin, rescatando las palabras de Luis Villoro (2011, pp. 143-144), se ha resumido el multiculturalismo en tres tesis principales: i) Los individuos forjan su identidad dentro de una cultura y esta puede diferir en cada sociedad; ii) toda cultura es valiosa, por ende, no hay superioridad de una sobre otra; y iii) los estados son plurales, por lo que dentro de sí también hay multiplicidad de culturas, no siendo ninguna de ellas, nuevamente, superior a otra.

Ahora bien, el tronco del multiculturalismo no solo nos dice que hay una diversidad de culturas, sino que también propone políticas a favor de estas, sobre todo, si se trata de minorías al interior de un Estado. Esta situación saltó a la vida académica con la defensa de Charles Taylor (2009) por una “política del

---

<sup>33</sup> Se ha distinguido entre ‘multiculturalidad’ (como el hecho de la diversidad) y ‘multiculturalismo’ (como la política a favor de la diversidad) (Grueso, 2003, pp. 16-23).

reconocimiento”: esto es, una política que tenga en cuenta identidades diferentes asumidas por grupos sociales y hacia las que el gobierno debería promover especialmente mediante acciones de política pública (presupuesto público, por ejemplo). Asimismo, esta voz de reclamo fue muy bien recibida en Latinoamérica, tomando, en un inicio, la versión del indigenismo. Así, este fue una demanda de intelectuales y políticos en pro de poblaciones indígenas y aborígenes, manifestada en el derecho a la tierra y la eliminación de los latifundios. Sin embargo, de ahí derivó a un multiculturalismo propiamente dicho, en el sentido de que ahora se busca el reconocimiento de ciertos derechos (administrativos y hasta judiciales) a comunidades autóctonas que han mantenido una tradición evidentemente distinta a la occidental. El ejemplo concreto es que el Código Penal Peruano haya acogido el multiculturalismo, al hablar de un “error de comprensión culturalmente condicionado” (art. 15°): esto es, la exclusión de sanción penal a un indígena, porque, acorde a su cosmovisión, no asimiló su acto dañoso como un delito.

En ese orden de ideas, el multiculturalismo es una asunción teórica que ha planteado dos cosas, a saber: a) la evidencia de la multiplicidad de culturas (que puede darse en un mismo territorio o país); y b) el gobierno debe generar políticas públicas especiales para su promoción y fortalecimiento (una forma de generar esa promoción es, verbigracia, a través de subvenciones económicas a favor de comunidades nativas; o que a los hijos de una minoría étnica se les brinde educación en su lengua originaria).

En conclusión, hasta esta parte, el multiculturalismo deja atrás el relativismo simple que se presentó en la versión, por ejemplo, de Mackie. El multiculturalismo no se sostiene en la relatividad subjetiva (que lo valioso depende de cada sujeto), sino que apela a lo que se ha llamado “horizontes culturales”<sup>34</sup>; esto es, a un trasfondo valorativo común que indica qué cosa es más valiosa que otra. Lo valioso no es lo que la persona elige, sino que lo que el trasfondo cultural determina por ella. Por otra parte, ya no en un nivel individual, sino social, existen intuiciones o razones morales que serían comunes a las

---

<sup>34</sup> En este párrafo sigo a Eleazar Sánchez (2019, pp. 113-124) y su interpretación del multiculturalismo de Charles Taylor.

culturas, de tal modo que se pueda afirmar, a partir de esos parámetros, que ciertas prácticas culturales son injustas (en el caso de la *satí*, esta sería injusta porque “atenta contra las intuiciones básicas de la humanidad como el respeto a la vida” (Sánchez, 2019, p. 124)). Como se ve, pues, en el multiculturalismo, si bien no pierde de vista los rasgos culturales diferenciadores, sigue apelando a una razón o valor con carácter de parangón, en caso se presente las disputas morales por una práctica cultural, lo cual manifiesta una distancia notoria del relativismo simple que hemos desarrollado en el anterior capítulo.

En lo que toca a Ronald Dworkin, este no se ha planteado en sí y a fondo el tema del multiculturalismo, aunque sí la ‘cuestión de la comunidad’, entendida pero como ‘comunidad liberal’. Para él, una comunidad debe concebirse como una asociación integrada, esto es, una en que “el éxito o fracaso de sus propias vidas [de los ciudadanos miembros de esa comunidad] depende éticamente del éxito o fracaso de dicha vida comunal” (1996a, p. 176). En ese sentido, los ciudadanos, fuera de sus convicciones personales, tienen un interés compartido, que es el político, con el cual desean no solo la justicia para sí mismos, sino también para los demás. Dworkin (1996a, p. 164) entiende, en fin, la comunidad como una unidad de agencia o, metafóricamente, una orquesta musical, en la que cada miembro siente la responsabilidad de actuar bien para que la interpretación de conjunto sea exitosa: si la orquesta triunfa –ante el público–, cada miembro hará suyo ese triunfo<sup>35</sup>.

Por otra parte, como vimos anteriormente, Dworkin “construye” su comunidad a partir de principios éticos individuales (como el autorrespeto) y continua así hasta el nivel político (con el principio de igual respeto por parte del gobierno hacia los ciudadanos). En ese sentido, él comprende la diversidad de opiniones existentes entre las personas, pero ello no sería impedimento para construir, a partir de principios éticos básicos, cualquier comunidad política. No piensa en una sociedad homogénea, claro está; pero cree que es posible una uniformización a través de la integración de principios valorativos. Su filosofía moral se dirige más

---

<sup>35</sup> Otro ejemplo que da Dworkin (1996a, p. 164) es el del sentimiento de compensación de los alemanes actuales hacia los judíos por el genocidio pasado.

hacia un universalismo ético: es decir, a la concepción de principios y de derechos que son universales e inherentes a la condición humana (recordemos tan solo su principio de humanidad recogido de Kant), sin importar su circunstancia social o condición cultural. De esa forma, creemos que el multiculturalismo, tal como lo esbozamos arriba, no entra en su horizonte intelectual y Dworkin más se encuentra preocupado en rebatir el relativismo moral (incluido el cultural) y hacer frente también al utilitarismo<sup>36</sup>.

En resumen, Dworkin no se contrapone sistemáticamente a la corriente del multiculturalismo. Su posición busca más dirigirse contra el relativismo moral, y a lo mucho, contra el relativismo cultural. Como fuese, se desprende de su filosofía que la comunidad misma está conformada por personas de opiniones diversas, pero que es posible un ente uniforme de la misma, a través de los principios y derechos comunes. Ahora bien, pensamos que esta postura del autor genera exitosas respuestas a aspectos críticos del multiculturalismo, como por ejemplo: si se debe tolerar la tortura o ciertas prácticas sociales como la clirectomía africana. Siendo su planteamiento de corte universalista, defiende más bien al ser humano sin importar su condición o cultura, frente a cualquier situación agravante o vulneradora. Sin embargo, la objetividad dworkiniana –la idea de verdades morales universales– no genera respuestas en otros aspectos cruciales. Así por ejemplo, la prioridad durante siglos que el estado peruano ha dado al idioma español en sus políticas culturales –basado en la idea de una superioridad o ventaja de este idioma frente a otros– terminó por ser más bien un agravio y desdén hacia comunidades nativas e indígenas en este país<sup>37</sup>. En ese sentido, el universalismo dworkiniano no condice a veces con una realidad social (como la peruana) y no otorga a su vez respuestas más equitativas. Además, siempre está bajo el peligro de ser asumido como una ‘visión superior’ y por ello puede generar profundas desigualdades. Un universalismo, así, puede caer en una arbitrariedad ciega. Por ese lado, en esta etapa de la praxis de esta

---

<sup>36</sup> Dworkin (1984, p. 491) arremete constantemente contra el utilitarismo: es decir, contra aquellas políticas que favorezcan un bienestar colectivo, en desmedro de derechos individuales. Esta viene a ser su defensa de los derechos políticos como cartas de triunfo: derechos individuales que no pueden ser agravados por un presunto fin colectivista.

<sup>37</sup> La situación ha ido cambiando con el tiempo. Ahora el canal oficial del estado, por ejemplo, transmite en idiomas distintos al español.

objetividad, creemos que esta es insuficiente para responder a todos los problemas humanos, sobre todo aquellos en los que está presente la multiplicidad de culturas.

Por otro lado, hay una alternativa teórica sustancial que se perfila frente a Dworkin desde el ángulo del multiculturalismo, y específicamente frente a su principio de la autenticidad. En efecto, en la opinión del filósofo americano (2014, pp. 199-201), la autenticidad se define como un carácter o un estilo propio de la persona, como una manera de identificarse coherente y responsablemente con la vida de uno mismo. Empero, esta sugerente concepción de la autenticidad parece sucumbir a la temida idea de que cualquier vida puede ser auténtica o cualquier vida puede ser valiosa: un hombre puede valorar la vida de un gánster como valiosa y desear imitarla. Dworkin, como sabemos, tratará de evitar esta posibilidad con las ya discutidas tesis de la “responsabilidad de vivir bien” y la “moral como deber frente a los demás”. Sin embargo, vimos también que el profesor Goldberg criticó, sobre todo, el tema de la responsabilidad, al decir que Dworkin no podía sustentar dónde residía su fundamento. Por ese motivo, nos quedamos, de algún modo, con el sin sabor de que, posiblemente, los principios inaugurados por Dworkin podían quedar “flotando en el aire”.

A nuestro parecer, pues, Dworkin soslayó algo que el multiculturalismo sí ha venido mostrando como soporte teórico o moral de las personas. Nos referimos, nuevamente, al “horizonte cultural” (Eleazar, 2019, p. 116). No considerar, pues, a la cultura como elemento integrador y constitutivo de las personas peca de apelar a la autosuficiencia individual (algo que se deduciría del principio de autenticidad)<sup>38</sup>. Una persona es auténtica no solo porque ella misma lo decida, sino porque existen condicionantes culturales que se imponen sobre lo que debería ser valioso para ella. Por lo tanto, el enfoque del multiculturalismo propone otro ángulo de mirar el asunto y busca superar el subjetivismo que, en cierta manera, asoma a la puerta de la autenticidad dworkiniana.

---

<sup>38</sup> Como vimos también en el capítulo I, esta crítica fue ya esbozada brevemente por Simon Blackburn contra Dworkin.

Por último, el debate sigue abierto también respecto a lo que se ha venido a llamar el progreso moral. En opinión de Taylor, citado por Eleazar (2019, p. 119), existe un progreso moral efectivo (una ganancia moral) en la historia; ya que, por ejemplo, en el pasado la esclavitud era visto de manera normal y justificada; en cambio, en la actualidad ella es indignante e inhumana. Sin embargo, para Dworkin (2014, pp. 87-88), no parece darse ese “progreso”, sino que lo que hacemos es mostrar nuestra convicción actual de que la esclavitud es mala. No habría una idea de “progreso moral” en sí; tan solo habría nuestras convicciones de ahora que se “lanzan” hacia el pasado para calificar los eventos de este<sup>39</sup>. No hay forma, pues, de establecer efectivamente si hubo un progreso o no. En mi opinión, esta doble interpretación del “progreso moral” nos señala, a su vez, dos enfoques: el de una perspectiva material, como creo que lo estaría asumiendo Taylor (apela a mirar los cambios sociales en la historia) y el de una perspectiva ideal, como lo creería Dworkin (no importaría los cambios sociales más que la idea: y la idea es que la esclavitud es mala ayer, hoy o mañana). Nos recuerda un poco a la visión aristotélica (más realista) de las cosas frente a la visión platónica de las mismas.

De ningún modo somos jueces que habrán de dirimir este largo debate, que empezó, qué duda cabe, con Sócrates y Protágoras. Pero sí es viable sostener lo siguiente. La argumentación monista y claramente metafísica de Dworkin sirve muy bien para sostener el estatus de la moral (esto es, su estatus de saber independiente); pero no es suficiente para resolver casos prácticos, casos de la realidad concreta, en los que el multiculturalismo se presenta como una tesis teórica más sostenida. La filosofía de Dworkin defiende el valor, pero no parece defender a las personas que construyen sus vidas en base a un determinado valor.

### **3.1.1. El multiculturalismo en una sentencia del Tribunal Constitucional peruano. La corrida de toros y la pelea de gallos**

---

<sup>39</sup> Puede haber casos más complicados. Por ejemplo, los sacrificios humanos que hacían los aztecas. Para Taylor, sigue habiendo aún una incompreensión respecto a la calificación moral de estos actos (Eleazar, 2019, p. 120).



Mediante una resolución, el Tribunal Constitucional peruano (2020) permitió que se continuase con las corridas de toros, la pelea de gallos y de toros, ya que eran rasgos culturales amparados por la Constitución. En ese sentido, no se aceptó finalmente el pedido de los ciudadanos demandantes: esto es, que se declarase inconstitucional la excepción de la Ley N° 30407 – “Ley de Protección y Bienestar Animal”, pues esta protegía a los animales contra la violencia, excepto a los toros y gallos en caso se diesen aquellos espectáculos culturales<sup>40</sup>.

Como es sabido, existe un gran grupo de peruanos que no desean la continuación de tales prácticas, en virtud a varias razones, que van desde la tranquilidad pública, el estatus de los animales, hasta la idea de una civilización avanzada que respeta a todo ser vivo. Sin embargo, también existe personas que viven conforme a tradiciones arraigadas en el Perú, como es el caso de las que practican las corridas de toros y las peleas de gallos, y que por ello merecerían un derecho a la cultura.

Por su parte, el Tribunal Constitucional (2020) aplicó efectivamente la noción del multiculturalismo y ello evidencia, en primer lugar, la fuerza que este ha ganado en países de diversidad cultural como la nuestra. Ahora bien, la discusión planteada en el seno mismo del tribunal es un claro ejemplo de cómo el debate multiculturalismo versus universalismo ético está vigente, pues, por una parte, un juez –el magistrado Ramos Núñez– afirmaba que una sociedad reconoce valores democráticos y culturales compartidos por todos, pero, por otra, se acepta la diversidad de idiosincrasias y valores bajo un mismo estado; en consecuencia, se buscaba una “unidad dentro de la diversidad y el pluralismo” (fundamento 143. del referido juez). De esa forma, el tribunal se enfrentó a dos valores contrapuestos (el deber de proteger a los animales –deber de todos los ciudadanos, pues se deriva de la Constitución misma– y el respeto por una tradición cultural practicada por ciertos ciudadanos), y por eso debió sopesar entre un “universalismo” ético y un multiculturalismo.

---

<sup>40</sup> Tres magistrados declararon infundada la demanda; otros tres la declararon fundada; y uno, fundada en parte (solo por los gallos). De esa manera, no se pudo declarar inconstitucional la excepción en referencia.

En conclusión, los jueces discutieron el tema hasta que la balanza se inclinó por el multiculturalismo: es decir, ganó el respeto por las prácticas culturales de algunos ciudadanos. El tribunal no quiso aplicar algo como la objetividad dworkiniana, entendido esta como universalismo ético (como valores universales que se expresan en la protección de los animales), debido al peso que había, según ellos, de la tradición y la historia configurada en los colectivos que realizaban estas prácticas. A pesar de que afirmaban evidenciar –es el caso del voto del magistrado Ramos Núñez– una violencia contra el animal (que generaría un verdadero reproche universal), pensaban que aquellos dos elementos –la tradición y la historia, tópicos comunes a los que apelaría todo multiculturalismo– decidían para que no se prohibiese tales espectáculos. En fin, había que respetar la cultura de una minoría, en contra de una opinión casi unánime.

Este ejemplo dado por el Tribunal Constitucional muestra cuán decisivo viene a ser hoy el concepto del multiculturalismo. Lo importante es, como dijimos al finalizar el subcapítulo anterior, no solo definir y enfatizar la independencia del valor, sino también atender a los reclamos legítimos de las personas que construyen sus vidas en base al valor (en este caso, en base al valor histórico-cultural de las corridas). En ese sentido, creemos que una posición universalista de principios (como por ejemplo, que no debe haber ningún tipo de violencia, contra persona o animal, en una comunidad civilizada) podría pecar de arbitrario, rasgo que muchas veces se le ha acusado a Ronald Dworkin. No comparto la decisión del Tribunal (pienso que no elaboró bien su argumento histórico y que hay otros argumentos exitosos contra el maltrato animal), pero no dejo de afirmar que cada grupo social merece, por lo menos, ser escuchado o atendido en sus demandas. La política del multiculturalismo ha enfatizado bastante esto último.

### **3.2. El lugar de la religión en la filosofía moral de Ronald Dworkin**

Otro aspecto en que la objetividad dworkiniana es puesta a prueba y entra a debate es en el tópico de la religión. Para Ronald Dworkin, la religión es un asunto que va más allá de la creencia en un dios particular, y llama a esta postura más bien una “actitud religiosa” (2016, pp. 16-21). En ese sentido, sigue la línea del secularismo de Thomas Nagel (2010) y su famoso ensayo “Secular

Philosophy and the Religious Temperament”, en el que se señala que cada persona tiene un “temperamento religioso”. Sin embargo, nuestro autor desplaza el tema de la religión al ámbito del valor, es decir, al reino de la moral (Dworkin, 2016, pp. 26-28). De esa forma, y tal como antes abogó por la independencia de este, Dworkin cree que la religión y sus componentes (dios, mandatos, creencias) no pueden ser datos fácticos o pasibles de análisis arquimédicos. En consecuencia, a la religión también se aplica la guillotina de Hume, por lo que manifestar un argumento religioso implica necesariamente una proposición con contenido religioso-valorativo entre las premisas. Luego, se defiende un ateísmo religioso o ateísmo ético, pues se piensa que los puntos centrales de la religión –como el destino de la vida o el origen del universo– son preocupaciones profundas que todos compartimos, independientemente de la adoración a un dios o no.

Esta posición secular del norteamericano busca rescatar una “religiosidad” para ingentes masas de no creyentes en la actualidad; con ese fin, el propósito parece legitimador y reivindicador. Empero, atisbamos a su vez en dicho pensamiento una pérdida de contenido de la religión, al menos de la religión tradicional. Lo “religioso” dworkiniano ya no se mueve a través de comuniones, sacramentos e iglesias ortodoxas. Trata de ser universal, equiparándose a las religiones tradicionales, en tanto se hace las preguntas fundamentales sobre el cómo vivir, por qué vivimos o hacia dónde vamos. Como fuese, esta pretensión de un “secularismo religioso” de Dworkin choca inevitablemente en la realidad con las grandes comunidades religiosas en el mundo, sobre todo en los Estados donde existen cultos oficiales.

Por otra parte, basándonos en William James (2017, pp. 240-241), no creemos que esté justificada la fundición de la religión con la moral (a lo sumo, en todo caso, podríamos hablar mejor de equiparación y no de fundición). Aquella tiene sus propias categorías y características que pueden diferir de esta última, como por ejemplo: el ascetismo, la pureza e inclusive un abandono de la responsabilidad o recogimiento de uno mismo; mientras que la moral justamente exigiría siempre un deber y una responsabilidad por los actos, es decir, que la gente actúe de manera comprometida con los otros (y, si seguimos a la letra a

Dworkin, que actué conforme a sus dos principios de la dignidad). En suma, pues, creemos que, en lo relativo a esta fundición moral-religión, Dworkin está muy convencido de su “reino del valor moral” que, abusando del argumento del agujero negro (todo lo que cae ahí, ya no sale), todo tiene que reducirse a premisas morales<sup>41</sup>.

Con todo, creemos más bien que, con esta discutible fundición, Ronald Dworkin está pensando en el tópico de la religión en el espacio público, a fin de argumentar según sus ya conocidas premisas aplicadas al terreno moral. En efecto, en el ámbito público, existen comunidades religiosas que reclaman derechos o atención por parte del gobierno; sin embargo, este debería mostrarse neutral, ya que si obedece a tales reclamos, podría vulnerar o desatender los derechos de otros. El norteamericano (2016, p. 79) ve este dilema así: el gobierno no debe restringir una religión, pero tampoco puede establecer una. En ese sentido, existen asociaciones religiosas que solicitan al gobierno políticas a su favor o, en todo caso, el permiso para sus prácticas en la esfera pública; empero, otras personas, que no comparten dichas creencias, podrían verse afectadas o inclusive ofendidas; a lo cual, el gobierno se ve atenazado y en zozobra por este dilema y la pretensión de la neutralidad parece ser una cuestión enojosa. Empero, para Dworkin el problema de las disputas religiosas en el ámbito público puede ser solucionado a través de un principio: el ahora conocido principio político de la independencia ética. Según este, el gobierno:

nunca debe restringir la libertad solo porque asuma que una forma de vivir –una idea sobre qué vidas valen más la pena vivirse por sí mismas– es intrínsecamente mejor que otra, no porque sus consecuencias sean mejores, sino porque las personas que viven de esa manera son mejores. En un Estado que valora la libertad, debe dejarse a los ciudadanos, uno a uno, la decisión sobre ese tipo de preguntas; no es tarea del gobierno imponer una opinión por encima de otra (Dworkin, 2016, p. 82).

---

<sup>41</sup> Sin embargo, resulta interesante una coincidencia: tanto James (2017, pp. 39-40) como Dworkin defienden que una conclusión valorativa (o religiosa) no puede determinarse solo mediante los hechos. Ambos, pues, asumen, aunque no expresamente, la guillotina de Hume.

De ese modo, en vez de un derecho especial a la libertad religiosa (y, por ende, a sus prácticas en los sectores públicos), debería darse un derecho a la independencia ética.

Veamos un ejemplo. Los integrantes de una religión solicitan o exigen al gobierno que se ore a su dios por un momento en las escuelas públicas. Tales integrantes tendrían, pues, el derecho a realizar sus prácticas, sobre todo si se trata de sus propios hijos. El gobierno no puede restringir este derecho de los padres, pero tampoco debería promover un tipo de religión en las escuelas. ¿Cómo solucionamos este dilema? En la versión de Dworkin, si seguimos considerando la pretensión de aquellos integrantes como un derecho especial de libertad religiosa (es decir, como una barrera infranqueable), no se llegaría a ninguna solución. En su cambio, nos debemos preguntar si el caso satisface o no la independencia ética: esto es, si el gobierno estaría asumiendo la idea de una religión superior y estaría actuando en su favorecimiento, dañando con ello a otras personas. Por su parte, Dworkin ve que se ha satisfecho la independencia ética cuando las instituciones de su país asumen un “momento de silencio” en las escuelas públicas, en el que los pequeños pueden optar por rezar, “meditar” o simplemente descansar la vista. Ese “momento de silencio”, nos dice el autor, “es un punto neutral entre los estudiantes que pertenecen a religiones teístas y ateas, y aquellos que consideran que no tienen nada sobre lo cual meditar” (2016, pp. 87-88).

En la visión de Dworkin (2016, pp. 85-86), las guerras de religión en la esfera pública se podrían superar reinterpretando este derecho especial a la libertad religiosa como un derecho a la independencia ética; y con esta nueva perspectiva, los acalorados puntos de debate se desvanecerían, pues el papel crucial está si el ejercicio de la libertad de una persona o un grupo daña o no; no si su religión merece una protección especial y absoluta. Por ello, esta tesis de Dworkin favorece a solucionar grandes dilemas que se generan en el debate público.

En definitiva, la visión religiosa de Dworkin, así como su praxis en la sociedad, generan alternativas interesantes y funcionales en los debates que hay hoy en día sobre la religión y su influencia en el ámbito público. Sin embargo, cabe acotar que su posición secular podría contrariar las tradicionales concepciones. Es muy difícil que las comunidades que han asumido una identidad religiosa a través de la historia pretendan ceder fácilmente por una “postura neutral”. El caso de la oración en las escuelas es solo uno de los tantos y gruesos problemas que se presentan en la esfera estatal. Además, es necesario tener en cuenta también la advertencia de Charles Taylor, esto es, que se esté viendo a la religión siempre como un problema, y con una obsesión heredada del iluminismo francés; así, la religión es tomada como un aspecto inferior de la razón y por ello “el pensamiento religioso es de alguna manera menos ‘racional’ que el puramente ‘secular’” (Mendieta y Vanantwerpen, 2011, p. 54); Taylor advierte de esto y lo califica de ‘distinción epistémica’.

La advertencia de Taylor es significativa y válida contra cualquiera que ha visto a la religión como un asunto inferior. Ronald Dworkin no ha señalado en ningún momento que la religión sea menos que la razón, pero sí ha pretendido otorgar a aquella un estatus moral, a fin de poder comprender, desde su perspectiva, la religión; asimismo, para poder “ubicarla” mejor en el ámbito público, Dworkin tuvo que seguir apelando a las consideraciones e implicancias éticas de la religión. De esa manera, si bien es cierto que no hay un sesgo expresamente discriminador por parte de Dworkin frente a la religión, sí hay un afán de acomodarla dentro de los parámetros que su ética liberal le exige. En ese sentido, muchos de los temas religiosos se pierden en la noción liberal y moralizadora (entiéndase a esta última como fundidora) del norteamericano. De ese modo, por un lado, él rescata un secularismo religioso (por lo que incluye a sociedades no teístas); pero, por otro, se olvida u obvia demasiado a las grandes tradiciones religiosas occidentales y a sus valderas perspectivas.

En una visión personal, puedo agregar lo siguiente. Creo, acorde con Taylor, que las proposiciones religiosas no deben valer menos que las proposiciones, digamos, racionales. Ambos deben tener una equivalencia epistémica. De ese modo, no es posible que, en la escena pública, las personas tengan que

reservarse sus creencias para intentar hablar “neutralmente”. Si un ciudadano aporta (con impuestos, con sus deberes, con su trabajo) al Estado, no es posible que este, cuando aquel quiera participar en la política, le obligue a no mencionar nada sobre sus creencias religiosas. Ese ciudadano tiene pues el derecho a que el Estado considere importante su visión religiosa y, en cualquier momento, le apoye en su promoción y divulgación.

Ciertamente, hay dos aporías en el tema de la religión y la política. La primera es si un Estado debe mostrarse neutral frente a la diversidad de religiones; es decir, si debe ser laico. Como lo señalé anteriormente, un ciudadano no puede esperar que el Estado, al que aporta mucha parte de su vida, se muestre indiferente frente a lo que considera enormemente importante, en este caso, su creencia religiosa. En ese sentido, afirmamos que la laicidad es una impostura mal llevada a cabo; ningún Estado debe mostrarse ajeno a las preocupaciones espirituales de sus ciudadanos.

La siguiente aporía es más difícil. Si el Estado tiene, pues, que preocuparse por la vida espiritual de sus ciudadanos, qué posición debe asumir frente justamente a la diversidad de estos o de comunidades religiosas en un mismo territorio. ¿A quién promover y a quién no? El criterio del “daño” como límite establecido por Dworkin parece muy adecuado: todas las prácticas religiosas son importantes, pero no se debe dañar a una en desmedro de otra.

Sin embargo, a ello, yo agregaría un criterio del binomio latencia/presencia. Pienso que el Estado sí debe ser un ente religioso y no laico, a fin de estar en consonancia con la espiritualidad y creencias íntimas de sus ciudadanos. En ese sentido, debe tener siempre un estado de latencia religiosa, pero no como algo escondido, sino como algo base y que respalda las religiones de sus ciudadanos. Asimismo, como ente religioso, el Estado debe tener presencia en las políticas que favorezcan las prácticas religiosas de las personas; es decir, debe mostrar una participación activa, a fin de promover las religiones dentro de su territorio,

ya que su propia gente así lo reclama. Respecto a esta última, puede entrar la limitante del “daño” que Dworkin establece<sup>42</sup>.

En ese orden de ideas, creo que podemos deshacernos de dos conceptos muy polémicos y hasta dañinos: la neutralidad y la laicidad. El binomio latencia/presencia resulta mejor –en tanto apuesta por un Estado comprometido con sus ciudadanos y sus vidas espirituales–, que una laicidad que muestra a un Estado maquinal y de espaldas a su gente.

### **3.3. El aborto y la eutanasia según la objetividad dworkiniana**

La objetividad dworkiniana ofrecería respuestas a dilemas morales tan delicados como el aborto y la eutanasia. Sobre estos dos puntos, las personas se encuentran en un profundo desacuerdo y los casos son tan dramáticos que implica siempre a sujetos que parecen sufrir por las decisiones que toman en estos casos: ya sea las mujeres que abortan o las personas que aplican o permiten (como los familiares o médicos) la eutanasia.

Ronald Dworkin no ofrece en este campo respuestas decisivas ni maniqueas. Para él, lo importante es primero cómo abordar el problema y clarificarlo de tal modo que se presente un debate genuino y coherente. En ese sentido, debemos partir por los dilemas propiamente dichos y quiénes se encuentran en disputa. A partir de ello se aplicará instrumentos teóricos que ya se había venido explicando: la interpretación, la independencia del valor, los intereses críticos y, por supuesto, los principios éticos.

En ese orden de ideas, Dworkin (1994, p. 97) se pregunta si el aborto debe ser entendido como una cuestión de si un feto tiene derechos o intereses, o si hay que respetar la ‘santidad de la vida’. En seguida, manifestará, pues, que el tema del aborto es sobre cómo la gente discute la sacralidad de la vida; es decir, cualquiera fuese la posición que se asuma al respecto, todos piensan que la vida

---

<sup>42</sup> Con todo, al final, es de tener en cuenta siempre cada caso particular (como el caso de la oración en las escuelas públicas, según vimos).



humana es sagrada, que es intrínsecamente importante, y que la discusión se centra más bien en cómo se debe respetar este valor objetivo. Por lo tanto, tanto abortistas como antiabortistas compartirían el valor de la importancia objetiva de la vida –creen que la vida es importante, sin más, y no hay que vulnerarla–, y que el problema estaría entonces en determinar qué significa ese valor: cuál es la mejor interpretación de este.

En un segundo momento, y habiéndose determinado el punto en debate, Dworkin (1994, p. 38) se plantea el siguiente conflicto: ¿son las mujeres quienes deben decidir sobre la sacralidad de la vida y su mejor interpretación, o es la comunidad política qué debe decidir sobre tal definición e imponérselo a ellas? Así, el debate sobre el aborto y la santidad de la vida se convierte en una cuestión de libertad, mas, específicamente, en una cuestión de libertad religiosa<sup>43</sup>.

Como vimos en el anterior subcapítulo, Dworkin sostiene que el tema de lo religioso no se centra en la práctica religiosa tradicional, sino que es un valor compartido por cualquiera, en tanto sostiene un sistema de creencias que acarrea respuestas a preguntas profundas sobre el destino de la vida y del universo (también se ha llamado a ello “temperamento religioso”). Por ende, tener una opinión acerca de la sacralidad de la vida es tener una creencia sobre un asunto esencialmente religioso, en la concepción religiosa-secular que Dworkin presupone. De ese modo, cualquier parte que pretenda sostener una posición sobre el aborto estaría asumiendo previamente una postura religiosa sobre el tema. Y si este fuera el tipo de conflicto (esto es, uno religioso), Dworkin viene a mantener lo que ya dijo acerca del debate de la religión en la esfera pública (y a la luz de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos): una comunidad no puede imponer a sus integrantes un tipo de vida presuntamente superior, y por supuesto, tampoco un tipo de religión o sistema de creencias.

En ese sentido, el verdadero conflicto que Dworkin viene debatiendo –si la mujer es la que entiende mejor la sacralidad de la vida o la comunidad en vez de ella–

---

<sup>43</sup> En la perspectiva de Isaiah Berlin, diríamos, se convertiría en un conflicto entre libertad negativa y libertad positiva.

se tendría que resolver según lo señalado anteriormente: las personas (en este caso, las mujeres) deben decidir por ellas mismas sobre asuntos profundos que las conciernen (entre ellos, el tema de lo valioso de la vida humana), y no que otros o un estado las compulsen en algún sentido determinado. Por eso, pues, prima su derecho a la autonomía procreativa (Dworkin, 1994, p. 217).

Ahora bien, Dworkin no descuida el otro punto de vista: el que la comunidad tenga un interés legítimo en que la vida humana sea respetada, pues podría haber también mujeres que lleguen a abusar de aquel derecho e, inclusive cuando el feto ya esté plenamente formado, puedan despreciar la sacralidad de la vida y matar (abortar) sin reparo alguno. Con ese fin, Dworkin hace suyo el caso judicial *Roe v. Wade* (1973), en el cual, para solucionar este problema, se optó por otorgar plazos para el aborto: dentro de los primeros tres meses la mujer, en base a su derecho a la autonomía procreativa, puede abortar; en los tres siguientes, el estado puede regular el aborto, basándose en la salud de la madre; mas en los tres últimos, un estado ya puede prohibir el aborto ante la viabilidad del feto y por el peligro a la sacralidad de la vida (se entiende que la mujer ya tuvo el tiempo o la oportunidad de reflexionar sobre la implicancia moral de su decisión de abortar o no).

Como se ve, Dworkin aplica sus principios éticos en la cuestión del aborto. Toda persona tiene la responsabilidad de asumir su propio cuadro de valores, pero solo a ella está abierta esa decisión y otros no pueden coaccionarlo en alguna dirección (principio de autenticidad). Ello, en el nivel político, según vimos, se convierte en el principio de independencia ética: ningún gobierno puede obligar a sus ciudadanos a asumir un tipo de conducta presuntamente superior; ello está sujeto a la libertad y autonomía de elección del propio ciudadano. En ese sentido, la mujer que aborta debe ser respetada en su decisión, ya que ello es reconocer que está tomando una opción dentro de los valores que ha elegido como propios. De ese modo, el aborto es un claro ejemplo de cómo Dworkin busca salidas exitosas a los dilemas morales y prácticos.

No podemos negar que la cuestión del aborto es un dilema no resuelto en nuestro país, por las muchas polarizaciones ideológicas y religiosas que hay al

respecto. Como fuese, la realidad nos conmueve: en un estudio realizado hace pocos años (Ferrando, 2006), se concluyó que en el Perú se estaría produciendo 376 mil abortos clandestinos anualmente y que hubo, para ese tiempo, 1.8 millones de nacimientos no deseados. Cifras altísimas que marcan quizá el fracaso de muchas de nuestras instituciones que deberían participar en la educación sexual, planificación familiar e infraestructuras sanitarias, de nuestro país. A ello, se agrega que nuestra legislación peruana sigue penalizando el aborto, a pesar de que es un hecho común esta práctica; además que se practica conforme al nivel socioeconómico de cada mujer (mientras menos recursos, mayor riesgo de acudir a centros sin niveles mínimos de salubridad). Un método prohibicionista, como se da en el Perú, no parece llegar a ningún lado, condenando a las mujeres a ejecutar abortos en lugares precarios. De ese modo, creemos que, al menos por ese lado, la solución no va a llegar. Un método permisivo (del aborto) podría generar una salida; mínimamente debe estar esa opción en la palestra. Por estas razones, creemos que la defensa del valor objetivo de la vida y la aplicación del principio de autenticidad suponen una alternativa exitosa en la discusión, muchas veces ideologizada, del aborto. La postura desplegada por Dworkin, pues, ayuda a mantener abierto, al menos, el debate sobre la permisibilidad del aborto. En este punto en que estamos debatiendo las consecuencias prácticas de la filosofía dworkiniana, creemos que ella se presente con legítima validez.

En la eutanasia está en juego también la correcta interpretación del valor de la santidad de la vida humana. En ese sentido, el tema se presenta como una cuestión de libertad religiosa: si los hombres por sí mismos deben decidir sobre cuestiones profundas que atañen a su destino, personalidad y espiritualidad, o si otros (como una comunidad política) tienen el derecho o deber a decidir por ellos. Acorde a un principio de autonomía (que es una forma de la independencia ética), las personas, y solo ellas, una a una, deben ejecutar su decisión acerca no solo de cómo vivir, sino también de cómo y cuándo morir (Dworkin, 1994, p. 248).

¿Pero cómo decidir cuándo morir?; ¿por qué alguien debe pensar sobre ello? Dworkin despliega nuevamente aquí su teoría de la distinción entre intereses

críticos e intereses volitivos (o intereses de experiencia, como las llama aquí). Como dijimos antes, los primeros significan los deseos que deberíamos tener (ya que mejoran nuestra condición vital, valorativamente hablando: nuestra vida es mejor cuando cumplimos con tales intereses, ya que son valiosos de por sí); mientras que los segundos son los deseos que simplemente queremos, según, mayormente, las circunstancias: un automóvil, un viaje, más rentas. En ese sentido, las personas por lo general no rehúyen la cuestión de los intereses críticos, ya que implica ver cómo ejecutamos nuestras vidas y si no ha terminado en una empresa desperdiciada: tomar en cuenta estos intereses evita, en fin, un remordimiento al final de nuestras vidas. Ahora bien, siguiendo esta argumentación, las personas que se encuentran en una situación de grave incapacidad física irreversible, pero todavía con consciencia y expresión de voluntad, pueden adoptar la decisión de que se les prive de la vida, en base a que piensan que la situación en la que se encuentran ahora empeora su vida, considerada como un todo (Dworkin, 1994, pp. 281-282). Las personas, en estos casos de inmovilidad casi absoluta, pero que expresan aún su voluntad, pueden ejercer su derecho a la autonomía y elegir morir, y ello sería un asunto exclusivo de ellas, una a una, y de nadie más; solo de esa forma se respeta, aunque expresivamente parezca paradójico, la santidad de la vida: la libertad de decisión personal está dentro de la esencia de esa sacralidad y no fuera. Una persona, en fin, que se encuentra en esta situación, puede decidir que ya ha cumplido con esta vida y que se encuentra satisfecha con sus intereses críticos realizados, y que su vida más bien, considerada como un todo, perdería valor si la dejaran continuar en dicho estado de incapacidad física<sup>44</sup>.

Ahora bien, los intereses críticos sirven sobre todo en casos en que el paciente ya no puede manifestar su voluntad, o no lo hizo previamente, sobre cómo y cuándo morir. Es el caso, por ejemplo, de las personas en estado vegetal producto de un accidente inesperado. En ese sentido, Dworkin (1994, p. 279) señala que la decisión debería recaer en los parientes o las personas más cercanas, pero que estas siempre deben tener en cuenta los intereses críticos

---

<sup>44</sup> El caso emblemático que cita Dworkin es el de Nancy B.: la chica que sufría del Guillan Barré, por lo que solo tenía movilidad en la cabeza y no hacía más que mirar las paredes y la televisión. Ella pidió que se le aplicase la eutanasia. Ya en la corte, el juez permitió esa decisión.

del paciente: qué fue lo importante, valiosamente hablando, en la vida de este, y si de acuerdo a esa consideración, sería ya aceptable privarle de la vida biológica irreversible que viene llevando.

Por último, esta posición de los intereses críticos también se desarrolla en el caso de las personas que han perdido la razón o cayeron en un estado de demencia irreversible. ¿Cómo debemos velar por ellas?; ¿debemos aceptar alguna decisión tomada por ellas en el pasado?; ¿hay un deber de tratarlas dignamente? Para Dworkin, se debe respetar las decisiones que las personas han tomado para cuando llegasen a este tipo de situaciones, porque es parte de unos intereses críticos que conciernen solo a ellas, una a una (en ese sentido, una persona podría decidir si, en caso de demencia irreversible, se le prive de la vida, y dicha situación debería ser respetada; pero también, si en caso no lo previó, esa decisión de privación puede recaer en otras personas, como sus familiares<sup>45</sup>). Por otro lado, las personas en estado de demencia, y que no pueden servirse por ellas mismas, tienen un derecho a la dignidad: tales individuos no deben ser descuidados, de tal modo que llevasen una vida precaria y abandonada. La dignidad está, pues, del lado de la importancia objetiva de la vida; y los intereses críticos de las personas –a pesar de que estén en un estado que no les permite ni siquiera sospechar de qué se trata tales intereses– se mantienen: sus vidas, entendidas como un todo, no pueden ni deben empeorar, simplemente porque han perdido la razón. De esa forma, deben ser cuidadas de tal forma que no sufran ninguna indignidad por su situación mental actual (Dworkin, 1994, p. 310).

El caso de la eutanasia repercute mucho en nuestros días, a propósito del caso de Ana Estrada (2019), mujer que padece de polimiositis (enfermedad que hace que no puede ya utilizar casi ningún músculo (excepto los del rostro). Ella, en el 2019, ha demandado al Estado ante el Poder Judicial, por intermediación de la Defensoría del Pueblo, la aplicación de la eutanasia, basándose en su derecho a elegir cuándo y cómo morir. Finalmente, el caso fue resuelto en febrero de este año por un juez constitucional y a favor de la ciudadana, por lo que las

---

<sup>45</sup> Este caso extremo Dworkin no lo menciona directamente; solo lo sugiere (1994, pp. 304-305).

instituciones peruanas involucradas (MINSA y ESSALUD) deben aplicar el procedimiento administrativo y técnico correspondiente, en caso ella solicite la muerte asistida.

Resulta pertinente ver cómo este juez, de manera un tanto similar a la posición dworkiniana comentada antes, llegó a su conclusión. Él apela a criterios fundamentales. Toda persona, nos dice en su sentencia (Ramírez, 2021), tiene derecho a la muerte digna, por más que este no se encuentre literalmente establecido en nuestro ordenamiento jurídico. Ahora bien, con “muerte digna”, se refiere a un concepto primordial que nosotros hemos venido explorando desde la óptica dworkiniana: la dignidad. Para este magistrado, ella viene a ser la capacidad de elegir basada en el uso de la razón. Una persona, por ejemplo, tiene esta capacidad cuando demanda una acción de amparo (tal como lo viene haciendo Ana Estrada): es decir, conoce de lo que está optando y se representa las consecuencias. ¿Pero qué pasa si la persona ha perdido esta facultad de la razón, digamos, si se trata de un demente? Por ello, el juez acude a otro valor para seguir dotando de contenido al concepto de dignidad: el respeto por el otro. En ese orden de ideas, la dignidad no se define solamente por la capacidad de elegir y el mero ejercicio de la razón, sino que los trasciende y se devela también como la percepción que se tiene de uno mismo y la que otros tienen frente a este. Es decir, podemos ser dignos por la consideración de respeto –entiéndase, aprecio, estima o admiración– que los otros vinculan a nuestro ser. De ahí que, aunque se pierda la facultad de la razón, jamás pasa lo mismo con la dignidad; ella termina por ser inherente al ser humano. En base, pues, a estos dos ejes que configuran la dignidad (la libertad y el respeto), el juez constitucional creyó justificado reconocer el derecho de Ana Estrada a poner fin a su vida mediante la aplicación de la eutanasia. No permitir ese derecho acarrearía que su persona culminase en una situación indigna, de dolores y de incapacidad, en la que ya no podría decidir, por ella misma, en lo más mínimo sobre el destino de su vida.

Por otro lado, es de destacar también una parte de la sentencia en la que se trata si una persona, con una enfermedad grave, tiene distorsionada la voluntad y, por ende, no sería capaz de elegir genuinamente (al estar Ana Estrada en este caso, tal como opinó un *amicus curiae* del proceso, debería recibir solamente

tratamientos paliativos del dolor, en vez de la aplicación de la eutanasia). Frente a esta posición, el juez destacó algo importante y que se encuentra relacionado con nuestra tesis: la idea de que la mera situación fáctica no determina una conclusión de valor. El juez señaló que todos nosotros siempre estamos condicionados (por una enfermedad, puede ser, pero también por la religión, la ideología, la cultura, etc.), por lo que no se puede presuponer, sin más, que una persona enferma tiene condicionada su capacidad de decidir por ella misma ante una delicada situación física. Presuponer que toda persona enferma es incapaz terminaría por ser más bien un dictamen injusto.

Respecto a este tema de la eutanasia, podemos concluir lo siguiente. Se visualiza con esta sentencia cómo el concepto de dignidad está en el centro de la resolución de dilemas morales. Para Dworkin, como vimos en su momento, es una cuestión de interpretación y, con ese fin, asumió una teoría de dos principios básicos de la dignidad. Para el juez, la dignidad implicaba una conjunción entre libertad y respeto, y de ese modo resolvió a favor de Ana Estrada. Creo que hay una visible coincidencia en ambos: el soporte kantiano. Si yo considero mi vida objetivamente valiosa, dice Dworkin, también debo considerar igual de importante la vida de los demás. Si yo me considero digno, dice este juez, debo percibir esa misma calidad de dignidad en las demás personas.

Ahora bien, respecto al tema de la distorsión de la voluntad y que el juez trató en su sentencia, podemos agregar un argumento más clarificado: la invalidez de los hechos para, por sí solos, determinar una conclusión de valor. La situación física de la enfermedad no determina la posibilidad genuina de decidir por uno mismo; en todo caso, cualquier diagnóstico físico es insuficiente o incierto como fundamentación de la libertad. William James ya lo había adelantado: una disposición fisiológica no condiciona el pensamiento de un autor. En todo caso, siempre está como telón de fondo la guillotina de Hume: la decisión de aceptar la eutanasia es una afirmación moral; si se quiere opinar por qué está bien o por qué está mal, se tiene que recurrir a un argumento moral, no a estadísticas o analogías fácticas o a criterios exclusivamente materiales.

En resumen, en el caso de esta sentencia sí se puede constatar dos cosas: a) el importante uso del concepto de dignidad (con mucha reminiscencia kantiana), para resolver casos concretos, y la cierta idoneidad de los argumentos de Dworkin al respecto (la relevancia de la independencia ética, en este caso); y b) la decisiva presencia de la guillotina de Hume en los argumentos que atañen a las decisiones de las personas.

### **3.4. Balance final y evaluación personal de la filosofía de Ronald Dworkin: ¿una *philosophia perennis*?**

Considerando la objetividad dworkiniana en sus dos fases (negativa y positiva), así como sus encuentros con planteamientos reales y actuales (el multiculturalismo, la religión, el aborto y la eutanasia) cabe preguntarse legítimamente: *Would I better believe it?* (¿es mejor que lo crea?)

Creemos, en primer lugar, que Ronald Dworkin transparenta la discusión académica en el ámbito de la filosofía moral, pues –similar al trabajo de Kant siglos antes– hace frente a pensadores que estaban tratando la moral desde perspectivas exclusivamente extramORALES (puntos arquimédicos), descuidando la vieja guillotina de Hume. Por ese lado, Dworkin puso en jaque a autores contemporáneos (pues colapsaban en el escepticismo) y exigió una demanda justa de inteligibilidad en sus planteamientos teóricos.

Pero ello solo fue la base de la filosofía dworkiniana. En un segundo momento, el estadounidense, sin ya el peso del escepticismo moral, decidió construir una teoría omnicompreNSIVA de la moral y la política basada en la metafísica del valor, el concepto del vivir bien o ética del desafío, y los principios éticos universales. (Esta empresa, de por sí, es ambiciosa, y nosotros solo alcanzamos a ver el nivel ético y cómo este afloraba en los otros dos niveles: el moral y el político). Ello nos ayudó a ver lo que este pensador podía hacer con el concepto de objetividad: edificar una teoría integral que intentase dar respuesta a casi todos los asuntos de la vida humana en relación con sus semejantes.



Como fuese, ya desde el segundo momento de la objetividad –la que se enfrenta al relativismo moral–, esta empieza a presentar varios cuestionamientos, que van desde las valederas acusaciones del profesor Goldberg acerca del fundamento del deber dworkiniano, hasta los que se presentaron en la praxis. Por ejemplo, el multiculturalismo es el gran reto de la objetividad dworkiniana y, como vimos, un tópico que no resiste la tesis de verdades morales universales. Si bien es cierto que esta tesis debilita el relativismo (moral y cultural), pero el multiculturalismo se ha presentado como opción viable en muchos países, ya que condice con sus realidades de diversificación cultural.

Ahora, en esta etapa final de la presente investigación, queremos un poco poner a prueba las tesis dworkinianas, pero desde un punto de vista personal y crítico.

#### **3.4.1. ¿Necesitamos un mundo objetivo?**

Creemos que la filosofía moral de Ronald Dworkin entronca con esa tradición que ha venido a llamarse *philosophia perennis*: una filosofía que plantea verdades y valores universales, válidos para todos los tiempos. No es difícil rastrear el origen de tal pensamiento en la filosofía occidental. Platón fue el primero en ejecutar una teoría exitosa y coherente de la objetividad. En su concepción, había dos mundos: uno sensible, material, en el que actualmente vivimos; y otro formal, inmaterial, en el que existen las Ideas o Formas. La cualidad de verdadero estaba, naturalmente, en el mundo formal. De ese modo, se podía hablar con plena seguridad de verdades objetivas, como, por ejemplo, la Belleza absoluta o la Justicia absoluta. Nos preguntamos siempre: ¿cuál era el fin de Platón al hacer esta división entre física y metafísica?; ¿en qué le servía? Fuera de las influencias del pensamiento mítico y pitagórico, la tesis platónica de la objetividad salió a la luz por dos motivos: a) la popularidad del relativismo y el pluralismo; y b) el franco declive de las ciudades-estado.

En la época en que Platón estudiaba, el movimiento sofista estaba en pleno auge. Los sofistas afirmaban muchas cosas, pero entre ellas estaba la verdad del relativismo de las opiniones y la diversidad ética de los pueblos. Protágoras, como vimos, fue el expositor más claro –dentro de lo poco que la tradición

doxográfica ha conservado de él— del relativismo: no existe una verdad absoluta, objetiva, de ningún tipo, sino que ella es relativa a cada hombre y cada pueblo. Por otra parte, el mundo griego de ese entonces, de ciudades-estados que se guerreaban unos a otros, estaba por terminarse. Esparta pronto derrotaría a Atenas y luego casi toda Grecia estaría bajo el dominio macedónico con Alejandro Magno. Ya no había marcha atrás. El mundo que había conocido Platón en su juventud no iba a durar ni cien años. Él era consciente de eso: de ahí que, teóricamente, fundase una ciudad ideal con ciudadanos y reglas ideales, así como estableciese una tesis de las Formas. Había que aferrarse a algo: si el mundo material se estaba terminando, debía quedar una cosa —ideal— que lo sobreviviese.

Como se ve, para Platón había una necesidad de defender la objetividad. Creía que el relativismo era un peligro que pervertía el conocimiento verdadero; decir que la verdad estaba en cada hombre, era decir que la verdad no estaba en ningún lado. Además de ello, había notado que el mundo griego de su niñez y adolescencia estaba en franco declive, por lo que peligraba inclusive la desaparición de lo heleno. La objetividad surgía así no como una mera tesis contrapuesta a Protágoras y otros sofistas, sino como una necesidad vital. Decir que la idea de la justicia es eterna significa que, por más que se constate actos injustos en este mundo, aquella ha de prevalecer siempre: porque el mundo físico no la alcanza. Por más que sea discutible la teoría platónica de las ideas, nadie puede negar el mérito y el lugar privilegiado de Platón en la historia de la filosofía. Y ello se debe precisamente a su apuesta exclusiva y tenaz por la objetividad. (Al fin y al cabo, la cultura griega antigua decayó materialmente, pero quedó para la humanidad como molde clásico, como idea).

Quise tomar aquel paralelo de Platón para extrapolarlo justamente al mundo contemporáneo y en el que se movió Ronald Dworkin. La principal actividad académica de este se da a partir de la década de los setenta en el ámbito de lengua inglesa. No resulta difícil mencionar los fundamentales cambios que sufrieron las sociedades occidentales luego de la primera mitad del siglo XX. En efecto, las dos guerras mundiales marcaron el curso de la historia. El pensamiento prácticamente se dividió entre la defensa del liberalismo y la

democracia, y el apoyo a un modelo comunista e igualitarista. Muchos liberales (como Karl Popper e Isaiah Berlin) se unieron a la cruzada contemporánea para combatir justamente el modelo comunista, en la creencia de que este representaba al totalitarismo y buscaba destruir la libertad individual. El desplome de la Unión Soviética y el triunfo del modelo capitalista, así como una economía de mercado y de elecciones democráticas, habrían dado la razón a dichos liberales. Pero a la par de la victoria del pensamiento liberal en occidente, se estableció una forma de pensar y dirigir las cosas, y que inundó todos los ámbitos académicos. Se trata de un fenómeno que, aunque nombrado de diversas formas, expresa una idea común: la disparidad de lo que creemos y de nosotros mismos. Es decir, el mundo, la vida, las sociedades, los animales, las idiosincrasias, los códigos éticos, los imaginarios, todo es dispar. A esto también se le conoce como el desplome de los sistemas totales de pensamiento (o, en la versión de MacIntyre, el desplome de la objetividad). De ese modo, surge un relativismo cultural apoyado en la antropología; sale a la luz un escepticismo moral académico; aparece la idea de la posverdad; se pone a la mesa el “todo vale”. En ese sentido, el liberalismo buscó eliminar el totalitarismo ideológico, pero por la puerta dejada abierta se inmiscuyó la ruinosa postura de la libertad total y la verdad relativa.

Es justamente esta situación la que encuentra Ronald Dworkin al entrar a la palestra académica. Ya en “Objectivity and Truth” (1996b) y *La justicia con toga* (2007) se quejaba de que el escepticismo y el relativismo habían inundado las escuelas académicas y los departamentos filosóficos y jurídicos. De ese modo, se percató también de que ya no se podía hablar de alguna verdad objetiva y que el pensamiento judicial y filosófico debía girar sobre el análisis de los conceptos o en el estudio de cómo estos son expresados o emitidos. Creemos que, similar a lo que Platón sintió, Dworkin suponía que “un mundo objetivo” se estaba perdiendo, aunque esta vez en la vida contemporánea: ya no se podía decir que el terrorismo estaba mal de por sí, sino que se tenía que analizar primero el significado de ‘malo’ o saber cuál era la intención o sentimiento del hablante al manifestar tal proposición (una herencia del positivismo lógico). Pero a diferencia del mundo griego del filósofo ateniense, el mundo contemporáneo (y en el que Dworkin vivió) no se ha terminado y no parece terminar su ciclo

nunca. En efecto, el relativismo y la idea de la diversidad de opiniones ha venido acentuándose más y más, imponiendo su sello en los dilemas actuales, y con el apoyo ahora de la globalización, la digitalización, el conocimiento de nuevas formas de expresión (cultural). Creo que Dworkin sentía que el 'mundo de la objetividad' se estaba acabando o, al menos, estaba en un inmenso peligro; y sin la objetividad, todo iría a peor.

En ese orden de ideas, nos preguntamos si es necesaria la objetividad en nuestras vidas –al menos desde el punto de vista planteado por Dworkin–, ya sean estas académicas o no. Definitivamente, el concepto de objetividad, como otros conceptos (el de dignidad, por ejemplo), ha caído en un mal uso o en un uso excesivo, y hasta genera un estado de desconfianza e, inclusive, de extrañeza. Así, verbigracia, con el fin de aparentar credibilidad o imparcialidad, muchos periodistas y medios de comunicación se representan como objetivos y no descansan en lanzar campañas para identificarse como tales. Por otra parte, en la opinión común de la gente de a pie, muy pocos son los que creen que pueda haber una sola verdad en algún dilema moral o político o religioso; por ello, cuando se habla de objetividad, la mayoría ve a este concepto como algo lejano o extraño, propio más bien de un lenguaje suprahumano. Por lo tanto, nos volvemos a preguntar: ¿es valioso y factible lo manifestado por Dworkin sobre la objetividad?

La objetividad planteada por el filósofo norteamericano tiene, a mi parecer, una carta de presentación destacable. En primer lugar, no se trata de una metafísica platónica, en la que la persona tiene que “ver” las Formas para conocer los conceptos éticos. En todo caso, lo de Dworkin es platonismo aplicado a la moral; pero aplicado a un aspecto –el más central, entendemos– de la moral: los valores morales son independientes de los hechos. Es en este rasgo que la metafísica dworkiniana coincide con la metafísica platónica.

En segundo lugar, Dworkin nos señala que no hay que tomar a la ligera los asuntos dificultosos de la ética y de la moral. Creo que ahí radica la trascendencia del pensamiento dworkiniano y que supera, con creces, cualquier opción de relativismo simplista. Por ejemplo, veamos el caso del aborto. Muchos

pueden decir que sobre este tema no hay nada cierto establecido y que su penalización o no debe dejarse en manos del Congreso. Pero para Dworkin, el ciudadano no debe plantearse de esta manera aquel problema, pues su escepticismo termina por ser solo una vía de escape, si no una cobardía intelectual. Más bien debería asumir el dilema de otra forma, por ejemplo, con una decisiva pregunta: ¿mi creencia en la importancia de la vida humana en qué se basa? Como se ve, Dworkin no busca asentar un concepto de objetividad y, de forma arbitraria, imponerlo sobre cualquier opinión contraria; sino que nos empuja a tomar una posición al respecto; y más aún: nos advierte de que debemos considerar a estas aporías como inevitables e importantes. Hay que tomarse en serio la ética y la moral; esa es la consigna dworkiniana.

Tomando como base nuestra realidad nacional, hay dos aspectos de la objetividad dworkiniana que nos han de servir. El primero se trata del ámbito jurídico (recordemos que Dworkin también es jurista). Así, nuestro sistema jurídico se ha caracterizado por: i) dar prioridad a la ley (y no al juez); y ii) se ha establecido la separación tajante entre el derecho y otras esferas sociales, como la moral o la política. Respecto a i), ello ha sido heredado del sistema jurídico romano-germánico, dándose relevancia al principio de legalidad: ningún estado de cosas puede ser cambiado sin una ley previa. El juez es, así, tan solo un mero aplicador de lo que la norma establece. En ese sentido, solo la ley cambiaría el derecho y la realidad, no un juez (este solo aplica lo que dice la norma). Pues bien, aunque este procedimiento parezca ilusorio por muy mecánico, representa en sí la esencia del derecho peruano: abogados, jueces, litigantes, parlamentarios, se rigen por tal concepción legalista. Entonces la pregunta es la siguiente: ¿el juez está solo para leer la ley y aplicarla en el caso concreto?; ¿sus decisiones no pueden cambiar algún aspecto del derecho y de la vida misma? Como se sabe, este poder de cambiar un estado de cosas fue reservado para un órgano colegiado: el Tribunal Constitucional, máximo intérprete de la Constitución. Pero los jueces civiles, penales, etc., de rango inferior, siguen encasillados con el pensamiento legalista de que no pueden cambiar el derecho. Justamente, en la perspectiva de Dworkin esto debe reconfigurarse. En lo poco que vimos de su filosofía jurídica, recordamos que, para él, un juez tiene la obligación de interpretar una norma, y si esta no condice con algún valor moral,

puede no aplicarla y, en vez de ella, ejecutar el dictamen de un principio. (Eso pasó precisamente en el famoso caso Élmer que describimos en su momento). Creo que, desde esta perspectiva, los jueces de este país pueden afrontar de una manera más abierta y sincera los casos que llegan a sus manos; a atreverse a resolver, con convicción y sin cadenas mentales, las situaciones de los justiciables. No esperar que la ley lo diga todo. Quizá así la enorme carga procesal (y, por ende, la existencia de ciudadanos exigiendo justicia) sea cada vez menos en el país.

Respecto a ii), se puede afirmar en la misma línea: el derecho no es una entidad aislada, independiente. Al contrario, depende de otras esferas, como la moral y la política. Que el derecho solo sea un conjunto de normas jurídicas es una tesis del positivismo legal y que el pensador Hans Kelsen hizo tan popular para nosotros. Ronald Dworkin apuesta por lo contrario: el derecho no está desligado de la moral y la política. De esa forma, una consecuencia de esto es que los jueces pueden, dentro de sus sentencias, desarrollar teorías éticas y políticas, y en base a ellas, dictar sentencia. Ello podría resultar escandaloso para los jueces peruanos (quizá no, otra vez, para un juez del Tribunal Constitucional). Sin embargo, visto bien, propone a estos a que tomen un rol más activo y participativo en la creación del derecho. Este tiene que ser un ente dinámico y en el que sus operadores trabajan no aplicando la ley, sino generando justicia, equidad y razonabilidad en los problemas del día a día. Dworkin exige un juez a la altura de los desafíos éticos de la sociedad: no que se cobije bajo cualquier regla o ley que supuestamente ya lo tiene todo resuelto de antemano.

Mas la objetividad dworkiniana puede servir en otro aspecto crucial de nuestra tradición. El Perú se ha caracterizado por tener, desde la Antigüedad, una multiplicidad de culturas. De ese modo, la pregunta fundamental de los peruanos en su historia ha sido: ¿cómo generar consenso entre tanta diversidad? O lo que se puede transformar en una pregunta netamente filosófica: ¿cómo reconciliar unidad y pluralidad? La objetividad dworkiniana ha sido atacada de arbitraria o discriminadora en varios casos, pues supondría que debe haber una sola respuesta o verdad. Se ha creído entonces que habría una 'verdad superior'.

Esta crítica puede dañar la objetividad dworkiniana pero no es contundente. De algún modo, la ventaja de esa objetividad es que busca el consenso.

En efecto, lo que Dworkin quiere hacer es efectivizar un acuerdo común entre las personas, pero respetando sus creencias particulares (esto es, sus éticas). Naturalmente, eso implicó en el filósofo norteamericano valerse de herramientas teóricas ingeniosas como los intereses críticos y el vivir bien. Como fuese, la esencia, el punto decisivo, de la objetividad es el consenso: un acuerdo, general o abstracto, tácito o expreso, desde el que se pueda generar equidad y justicia entre los miembros de una sociedad.

En nuestro caso peruano, el consenso no ha sido una política de turno o un ideal de momento; ha sido una necesidad existencial. Desde los antiguos, la búsqueda de consenso ha implicado la supervivencia misma. Con territorios ocupados por centenares de culturas distintas, el poder político que intentaba ejercerse sobre todas estas debía responder a la pregunta: ¿cómo unifico un espacio tan vasto y variado? Los incas, por ejemplo, apelaron a una lengua común, el *runa simi*, y a la adoración de dioses comunes (verbigracia, el dios Pachacamac). Y el hombre peruano moderno (ya sea uno anclado en la costa; otro en el Ande; u otro como miembro de una comunidad nativa) también se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo nos ponemos de acuerdo ante miríadas de visiones y creencias? En ese sentido, la objetividad dworkiniana contribuye a buscar salidas comunes entre pensamientos dispares. Por ejemplo, la protección del medio ambiente y los recursos naturales. Resulta esencial estar de acuerdo en esto: todos debemos protegerlos porque es fuente primordial de alimento y bienestar, no solo de nosotros, sino de los futuros humanos.

A nuestro parecer, la objetividad dworkiniana es una tesis aceptable y que puede ser practicada por el poder político de turno, a fin de generar mayor justicia entre sus ciudadanos. Al fin y al cabo, otro tipo de teorías han sido aplicadas y sus resultados fueron desastrosos. Esta objetividad de Dworkin ofrece límites primero frente al poder arbitrario de un estado; luego recién propone políticas en mejora de la igualdad. Es garantista primero y luego propositiva. Su ejecución

nos llevaría a cumplir con un consenso razonable, algo que perseguimos los peruanos desde antaño.

Sin embargo, la objetividad dworkiniana, como vimos a lo largo de la tesis, tiene puntos débiles y que ya sus críticos mostraron. La principal crítica que vimos fue la del profesor Goldberg: en qué fundamentaba Ronald Dworkin su teoría de la responsabilidad sin más. En su momento, señalamos que Dworkin necesitaba un argumento-puente para superar dicha crítica y ello pasaba por considerar primero ese argumento como uno de corte moral. Además, no había que recurrir a un punto arquimédico, como quizá pretendía Goldberg: había muchas tesis morales que se podían presentar como exitosos argumentos-puente. Con todo, empero, señalamos que, en este aspecto de fundamentar el deber, la tesis de la objetividad dworkiniana se debilitaba.

Por otra parte, rescatamos para nuestra investigación la postura del multiculturalismo y pensamos que la objetividad dworkiniana, si bien apunta favorablemente a un consenso, descuida los planteamientos legítimos de aquella otra tesis. En mi opinión, Dworkin obvia la importancia de las comunidades en el seno de una sociedad. Para él, existirían o los individuos o una sola gran comunidad armónica que los integra (recordemos la metáfora de la orquesta); no ha pensado en los grupos sociales, es decir, grupos que precisamente no reclaman, por ejemplo, el respeto a la libertad de sus miembros, sino que el Estado atienda sus pedidos relativos a beneficios de conjunto. Dworkin, al hablar de ética, piensa en un individuo y lo que este debe decidir para su futuro. No se le ocurre al filósofo que tal sujeto puede ser miembro de un grupo social, como una comunidad judía o cualquier otra agrupación religiosa. Muchas veces cree que el individuo debe decidir sobre su carrera, su propio éxito, su trayectoria, pero no tiene en cuenta la identidad de grupo que pueda manejar el agente; o que, según las circunstancias, a tal individuo no le interese su vida personal, sino más bien el progreso y el desenvolvimiento de todos sus correligionarios.

En ese orden de ideas, la filosofía dworkiniana no aporta mucho a la que se ha venido a llamar la “política del reconocimiento” y la cuestión de la identidad social. El logro de Dworkin fue reforzar las barreras contra el autoritarismo estatal



y en diseñar una teoría política que favorezca la igualdad económica, respetando siempre la libertad. Pero hizo poco por definir el tratamiento que deben recibir ciertos grupos sociales y si estos, en algún momento, tendrían que recibir incentivos por parte del estado. Esta falencia haría insuficiente su objetividad en realidades como la nuestra –aunque el lado bueno, claro está, es su aporte del consenso–, en la que hay una diversidad de agentes y comunidades. ¿Cómo, por ejemplo, reivindicar social y económicamente a las distintas etnias del Perú, las que fueron objeto de ninguneo, oprobio y explotación en el pasado?; ¿debería haber una especie de compensación económica o un mero acto de desagravio público a favor de ellas? Estos gruesos problemas relativos a las comunidades no pueden ser fácilmente abordados desde una objetividad de principios universales. Por ese motivo, falta una palanca teórica que vincule la objetividad dwordiniana con las cuestiones de las comunidades. Esa tarea implicaría también analizar otro concepto clave: la identidad. Por lo tanto, creemos que esta objetividad tiene que encontrar puntos de coincidencia con el multiculturalismo, a fin de construirse como una teoría más exitosa. Como sabemos, además, ambas tesis coinciden en rechazar el escepticismo y el relativismo moral. En fin, también afirmamos que se debe ver cada caso práctico para poder efectuar un razonamiento que conjugue ambas posiciones que, volvemos a enfatizar, no necesariamente son contradictorias; al contrario, son complementarias<sup>46</sup>.

La objetividad dwordiniana es, pues, una tarea pendiente; un “proyecto en marcha”, como lo habría dicho su autor. Un mundo objetivo es necesario, sí, porque necesitamos ideas convincentes y categóricas que nos salven del desgarramiento social e intelectual producido por el relativismo. Pero a su vez se requiere que una objetividad enlace con la realidad social de cada nación y afronte cada problema en su peculiaridad. Seguridad y maleabilidad no deberían ser términos contraproducentes que definan a la objetividad. Necesitamos certezas y que estas respondan a nuestros problemas sociales inmediatos. La objetividad dwordiniana no es una varita mágica, pero sí es un instrumento decisivo.

---

<sup>46</sup> Vimos, por ejemplo, que, en el caso del aborto y la eutanasia, la objetividad puede jugar un rol preponderante, ya que está en discusión el concepto de libertad y de dignidad. Pero, en casos como la corrida de toros, apreciamos que el multiculturalismo tuvo un peso mayor. Recalcamos, pues, que cada caso concreto ofrecería una oportunidad para conjugar o discutir ambas tesis.

## CONCLUSIONES

1. El escepticismo moral es una concepción antigua y que nace con la escuela escéptica griega: su principal fundamento –sustentado en los “tropos” o argumentos de los escépticos– era que no se podía alcanzar una sola verdad en la moral, y por ello, autores como Sexto Empírico recomendaban suspender el juicio al respecto para alcanzar así una serenidad del espíritu. En los siglos posteriores, y especialmente en el XX, el escepticismo moral se expresó también en la idea de que no podía haber verdades objetivas en la moralidad.

2. La línea trascendental del escepticismo moral contemporáneo la estableció el profesor John Leslie Mackie, para quien no podía haber elementos objetivos en la moral, pues estos serían unas entidades extrañas imposibles de captar o definir; en todo caso, insistió, lo que existía era las experiencias internas o subjetivas. Esta posición Mackie la heredó del positivismo lógico, para quien la moral o el valor, si no se refería a hechos, tenía que reducirse al ámbito subjetivo. Por otra parte, el profesor Bernard Williams asumió un ‘escepticismo singular’: en el sentido de que la filosofía moral no podía otorgar argumentos categóricos que pudiese convencer a un amoralista; y en el hecho de que la reflexión implica una destrucción, más que un fundamento, del pensamiento ético. Creemos que Ronald Dworkin ha asumido el reto de contestar a estos dos autores (a uno expresamente y al otro, sobre todo, implícitamente): frente a Mackie sostendrá la posibilidad de verdades objetivas en la moral; y frente a Williams afirmará que la filosofía moral sí puede dar argumentos categóricos sobre cómo vivir.

3. Ronald Dworkin, para afrontar aquellos retos, concibió el escepticismo moral según un escepticismo externo o un escepticismo interno. El primero se entiende como una posición que asume la moral ‘desde fuera’: es decir, pretende definir la moral o sus componentes colocándose fuera de la misma moral. En cambio, el segundo –el escepticismo interno– no se posiciona fuera de la moral, sino que, dentro de esta y presuponiendo todavía un juicio moral de primer orden, pretende negar alguna tesis de corte moral.

4. Contra el escepticismo externo, Dworkin decidió asumir, en primer lugar, una concepción negativa de la objetividad. Señaló que la moralidad o su objetividad *no* se podía entender como un hecho o un dato fáctico, tal como sus representantes lo habían venido asumiendo (como Mackie). La moralidad no está constituida por partículas morales o 'morones' (*the moral-field thesis*); ella es, más bien, un valor, y por ende, perteneciente a un reino independiente de los hechos. De ese modo, la única forma de sustentar una tesis moral es dando argumentos también de corte moral. A ello se agrega que los conceptos morales son conceptos interpretativos: entonces, para definir un valor moral hay que intentar dar una interpretación (moral) de ellos.

5. La principal consecuencia teórica de esta concepción negativa de la objetividad es que la metaética no tiene sentido o resulta ininteligible: si la moral es un valor y si para tratar con ella se requiere por lo menos una proposición de primer orden, entonces podríamos 'despedirnos' de la metaética en tanto que presupone solo juicios filosóficos o de segundo orden. Esta consecuencia ha acarreado críticas. Para Michael Smith, por ejemplo, el análisis filosófico contribuye a entender las proposiciones morales, e inclusive el propio Dworkin estaría ejecutando tal proceder analítico; por lo tanto, no toda valoración analítica implica un juicio moral de primer orden. Por su parte, Franz von Kutschera, en una clara posición intermedia, la cual asumimos, cree que la metaética da claridad y validez a las proposiciones morales, pero a su vez advierte que sería en vano hablar de una metaética sin ética.

6. En esta etapa negativa, rescatamos dos cosas: a) la mala interpretación de la moral y una desviación negativa de la guillotina de Hume –iniciada por la conferencia de Wittgenstein en 1929–. Esto es, fue erróneo entender la moral desde un punto de vista fisicalista; y b) Ronald Dworkin sigue usando la guillotina de Hume (él lo llama 'principio de Hume') como un instrumento teórico. A nuestro parecer, pudo dar un paso más allá y señalar algo fundamental para la ética y para siempre: que esta se defina exclusivamente por la guillotina de Hume. Otros autores la han tomado como una cuestión lógica o un asunto debatible o superable; en nuestra posición, dicha guillotina está en el centro de la ética, la concibe y es el bastión contra todo escepticismo moral.

7. El escepticismo interno (el otro gran reto de Dworkin) se ha venido expresando sobre todo en la idea del relativismo moral. Esta última también es una concepción antigua y que en la filosofía occidental nace propiamente con el sofista Protágoras. Dicha vieja concepción sostenía que ante dos opiniones (morales) distintas sobre la verdad de una cosa, ambas debían ser verdaderas. En el siglo XX, el profesor Mackie desarrolló un argumento de la relatividad para defender su escepticismo moral, lo cual fundió a ambos pensamientos antiguos. El profesor Harman desarrolló un relativismo relacional: las opiniones morales divergían en relación a los acuerdos tomados por los hombres; si los acuerdos eran distintos, las opiniones morales también deberían ser distintos. Por su parte, Bernard Williams asumió un 'relativismo de la distancia': en tanto un hecho nos fuera más cercano (se presentara como opción real), podíamos valorar el mismo, caso contrario, no podíamos ejercer un juicio y deberíamos dar pase al relativismo.

8. El relativismo moral presenta tres tesis esenciales: a) la diversidad: la multiplicidad de valores morales en el mundo; b) la inconmensurabilidad: la imposibilidad de comparar siquiera dos valores morales distintos, pues no habría un valor neutral o tercer valor definitivo que aclare la situación; c) la equivalencia: los valores morales tienen la misma validez de verdad.

9. Contra el escepticismo interno (y, por ende, contra el relativismo moral), Dworkin optó esta vez por desarrollar una concepción positiva de la objetividad moral; esto es, una concepción que defina lo que es ella o de qué está constituida, de tal forma que se presente como una alternativa mejor –la tesis del mejor argumento– frente a la popular visión relativista y sus tres tesis características. Con ese fin, planteó dos estrategias teóricas: a) debilitar el argumento relativista y b) responder a la pregunta “¿cómo uno ha de vivir?”

10. La primera estrategia responde a la distinción entre indeterminación (*indeterminacy*) e incertidumbre (*uncertainty*). Para Dworkin, el relativista no puede decir que, ante un dilema moral, no hay respuesta correcta o ella es indeterminada. Si esa fuese la contestación del relativista, este tendría que

argumentar (moralmente) por qué asume esa posición y no acomodarse en una presunta respuesta por defecto llamada indeterminación. En todo caso, es más coherente u honesto decir que no se sabe la respuesta por el momento; por ende, la única alternativa por defecto es la incertidumbre, no la indeterminación.

11. La segunda estrategia consiste en mostrar al relativismo que puede haber una tesis mejor que ella y se puede responder razonablemente a la pregunta clave de toda filosofía moral: ¿cómo uno ha de vivir? En ese sentido, Ronald Dworkin desarrolla lo que he llamado la “tesis del mejor argumento”, con la cual nos habrá de mostrar cómo las personas deben guiar sus vidas y cómo deben responder a las cuestiones morales difíciles. Ahora bien, dicha tesis del mejor argumento se despliega a través de las nociones del buen vivir, el modelo de vida del desafío y los principios éticos.

12. Las personas deben reflexionar primero sobre su responsabilidad de vivir bien (*living well*). Esta significa ejecutar la vida de forma exitosa y acorde a los intereses críticos (esto es, los intereses que deberíamos tener, como una buena amistad, la relación de padres e hijos, la ayuda a otros, etc.) Dicho vivir bien tiene prioridad frente a la vida buena (*well-being*), que puede ser un mero estado de bienestar (centrado en los intereses volitivos: los intereses que solo deseamos tener, como una casa más grande, viajes, riqueza, etc.) Asimismo, los individuos deben asumir sus vidas como un desafío: esto es, si la vida es importante, sin más, uno debe estar a la altura de ella y asumir el reto de ejecutarla lo mejor posible; de ese modo, el valor de la vida no está en el resultado o impacto que pueda tener en el mundo (modelo del impacto), sino en el proceso de cómo ella se realiza (modelo del desafío).

13. En base a estas nociones, Dworkin propone dos principios que deberían guiar las vidas humanas: a) el autorespeto: considerar la vida de uno como objetivamente importante; y b) la autenticidad: que uno asuma su propio cuadro de valores y se identifique con este. Ambos principios configuran el gran principio de la dignidad.

14. Los principios éticos es la base de la teoría integral de Ronald Dworkin. Así, tales principios no solo están vigentes en la ética, sino también en el nivel moral y en el nivel político. En la moral, los principios casan con el principio de humanidad o principio de Kant: no solo debo considerar mi vida como objetivamente importante, sino también la de los demás; de esa forma, surgen los deberes frente a los otros, expresados en ayudar y no dañar. En la política, el principio de autorespeto se transforma en el principio de igual consideración: el gobierno debe considerar cada vida como objetivamente valiosa; mientras que el principio de autenticidad se convierte en el principio de independencia ética: un gobierno no puede asumir una forma de vida o un cuadro de valores como superior frente a otra y por ello tratar de imponérselo a sus ciudadanos.

15. Se ha efectuado críticas a la concepción de los dos principios dworkinianos. La principal estuvo dirigida por el profesor Goldberg: ¿dónde radica la fuente de nuestra responsabilidad de vivir bien que conlleva a aceptar tales principios? Dworkin no dio mayor respuesta que la que así es como consideramos el relato de nuestras vidas. De nuestra parte, consideramos débil su respuesta y ello debido a que Dworkin busca siempre aferrarse a un mayor nivel de abstracción. Sin embargo, creemos también que Goldberg abusa de su pregunta si es que quiere encontrar una sola respuesta –un punto arquimédico– que dicte la fuente de esa responsabilidad. Puede haber muchas fuentes de la responsabilidad; en todo caso, cada una de ellas debe ser siempre un argumento moral.

16. No se puede negar que la fuente indiscutible de la objetividad dworkiniana se encuentra en la objetividad desarrollada por Immanuel Kant. Para este, la moral también debía ubicarse en un reino de los fines y debía haber una ley moral universal (expresada en su famoso imperativo categórico), la misma que otorgaba dignidad a todos los sometidos a ella. Sin embargo, hay matices que los diferencian: la prédica de Kant se encuentra enmarcada dentro del racionalismo y, de esa forma, la ley moral se desplaza al terreno de la razón a priori. Para Dworkin, la moral se encuentra más bien en un reino independiente, evaluativo; además, los principios morales no son ciertos de por sí, por ser parte de una razón a priori, sino que para su validez se requiere argumentos o interpretaciones de corte valorativo.

17. Ronald Dworkin también se contrapone a una versión del relativismo: el pluralismo moral. Para Isaiah Berlin, quien inició el pluralismo del valor, había valores que necesariamente estaban en oposición y conflicto irresoluble, y que si se daba una salida, necesariamente había que sacrificar uno de ellos. Dio como ejemplo el antagonismo entre libertad e igualdad. Sin embargo, el filósofo norteamericano se opuso a esa visión de sacrificio, y manifestó que cualquier conflicto se podía superar con la correcta interpretación de los valores. En el caso de libertad versus igualdad, por ejemplo, Dworkin criticó que Berlin haya asumido un erróneo concepto de libertad (libertad como irrestricción). Mientras no hubiese un daño efectivo, decía Dworkin, no se podía hablar de una vulneración de la libertad, y era posible entonces efectuar políticas a favor de la igualdad. En fin, el monismo singular o unidad del valor de Dworkin se expresa en la armonía que debe haber entre los valores según la forma correcta de su interpretación. Algunos autores han calificado a esta postura de generar arbitrariedades o de ser presuntuosa, ya que trata de preponderar una sola respuesta correcta.

18. La objetividad de la moral dworkiniana desarrollada a través del mejor argumento tiene grandes retos por delante, sobre todo, en la praxis. El primero de ellos es el tópico del multiculturalismo. Frente a la diversidad cultural evidente en el mundo, ¿es mejor aplicar una objetividad dworkiniana expresada en un universalismo ético (principios éticos válidos para todos), o una ética acorde a las costumbres y tradiciones de cada comunidad? Definitivamente, un universalismo ético resulta adecuado para atacar actos como la clirectomía en África o la satí en la India, o para buscar el consenso; pero no resulta suficiente para casos particulares en que la cultura o la identidad juega un rol preponderante y las personas dirigen su vida según excepcionales códigos morales. Además, existe el peligro de que la objetividad dworkiniana caiga en una arbitrariedad o en la idea de una visión superior. En ese sentido, creemos que la objetividad dworkiniana no supera al multiculturalismo; pero no tiene por qué superarlo: resulta más bien pertinente complementarlos para intentar resolver los dilemas morales de cada caso.

19. Los otros dos retos que enfrenta la objetividad dworkiniana es la religión en el espacio público, y los controversiales temas del aborto y la eutanasia. En estos aspectos, el filósofo aplica a la realidad los principios e ideas que ha venido sustentando teóricamente. Así, para Dworkin, la religión debe ser entendida de forma más amplia, como la actitud religiosa, desplazándose ella al ámbito del valor (moral); posición que no compartimos, pues religión y moral tienen claros rasgos distintivos y excluyentes. Ahora bien, al encarar el conflicto religioso en el espacio público, Dworkin sostiene que tal disputa puede verse disminuida si se adoptase su principio de independencia ética: ninguna práctica religiosa debe dañar mediante su imposición; y por lo tanto, más que un derecho a la libertad religiosa, se debe hablar de un derecho a que cada persona decida asumir, por ella misma, su creencia al respecto. A ello hemos agregado nuestra propia versión: un Estado no puede estar de espaldas a sus ciudadanos, por lo que si estos son religiosos, el propio Estado debe tener también ese rasgo. Por ende, podemos sustituir los controversiales conceptos de neutralidad o laicidad del Estado, por el más legítimo de binomio latencia/presencia como base para la religiosidad estatal.

20. De lo dicho acerca de la religión, Dworkin deriva su posición sobre el aborto y la eutanasia; ambos son también una cuestión de la libertad religiosa: ¿deben ser las personas, una a una, quienes decidan sobre la definición de la sacralidad de la vida, o debe el estado asumir por ellas una concepción e imponérsela a ellas? Bajo la premisa de la independencia ética, una mujer tiene el derecho a la autonomía procreativa, y por ende, a abortar (al menos durante los tres primeros meses); y una persona (u otras por ella) puede solicitar que se finalice con su vida, ya que considera que su situación física la empeora, acorde a los intereses críticos que ha venido asumiendo. En este aspecto, creemos que la objetividad dworkiniana se presenta como una teoría idónea para responder a estos dos dilemas morales; pensamos que su tesis pudo mejorar los argumentos basados en la relevancia de la dignidad y la libertad que utilizó un juez constitucional para resolver el caso de eutanasia de la ciudadana Ana Estrada.

21. El concepto de objetividad tiene un rol fundamental en la filosofía moral de Ronald Dworkin. Este lo usó en un primer momento de forma negativa: para decir



que no se trata de un hecho, sino de un valor. En un segundo momento, positivo, concibió la objetividad según los principios categóricos que la sostienen: el autorespeto y la autenticidad, las mismas que responden a la pregunta fundamental de toda filosofía moral: ¿cómo uno ha de vivir? En definitiva, Dworkin intenta construir una teoría integral que pudiese abarcar la ética, la moral, el derecho y la política, y en la base de este edificio teórico tenía que estar la objetividad del valor.

22. En nuestra opinión, un mundo objetivo resulta necesario, ya que nos permite certezas y pasos seguros frente al huracán del relativismo contemporáneo. De ese modo, la objetividad dworkiniana –a pesar de que presenta varios defectos, entre ellos, el no desarrollar el concepto de identidad social y el reconocimiento de grupos sociales minoritarios– es un instrumento decisivo que nos permite generar consensos razonables dentro de un territorio caracterizado por una multiplicidad de costumbres y de pueblos. Particularmente, se podría aprovechar las tesis dworkinianas, a fin de ejecutar políticas consensuales que promuevan la igualdad, respetando siempre la idea de libertad individual. Con todo, también pensamos que la objetividad dworkiniana debe estar conjugada con los principales postulados del multiculturalismo; ambas posturas, en fin, coinciden en dejar atrás la tesis del relativismo moral.

## BIBLIOGRAFÍA

ALEXY, R. (1997). *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

ARISTÓTELES. (2011). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.

AUDI, R. (Ed.). (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Akal

AYER, A. J. (Ed.). (1965). *El Positivismo Lógico*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BARRIO G., José (Ed.). (1973). *Protágoras. Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.

BERLIN, I. (1953). *The Hedgehog and the Fox. An essay on Tolstoy's view of history*. London: Weidenfeld & Nicolson, London.

BERLIN, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

BLACKBURN, S. (1996). Commentator. En: *Brown Electronic Article Review Service*, 11 de noviembre, <https://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html>

BONORINO, P. R. (2003). *El imperio de la interpretación. Los fundamentos hermenéuticos de la teoría de Dworkin*. Madrid: DYKINSON.

BROCHARD, V. (1887). *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale.

BROWN, A. (2009). *Ronald Dworkin's Theory of Equality. Domestic and Global Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.

BURLEY, J. (Ed.). (2004). *Dworkin and his critics. With replies by Dworkin*. Cornwall: Blackwell Publishing.

CALVENTE, S. (2008). "Una pequeña dosis de duda. El escepticismo según Hume". En: *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, Departamento de Filosofía. <https://www.academica.org/000-077/20>

CALVO MARTÍNEZ, T. (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal.

CHIESA, M. (2003). "Sobre la meta-ética, la ética normativa y el conductismo". En: *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 35, n° 3, pp. 289-297.

CÍRCULO DE VIENA. (2002). *La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena*. En: Asociación Ernst Mach, *Redes* 9(18), pp. 105-149. Disponible online: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/659>

COUDER CABRAL, E. (2004). "Multiculturalismo y educación". En: *Cultura y representaciones sociales*, septiembre de 2004, <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v4n7/v4n7a2.pdf>

COVEL, Ch. (1992). *The Defense of Natural Law. A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshot, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*. New York: St. Martin's Press.

DESCARTES, R. (1994). *Discurso del método*. Barcelona: RBA coleccionables.

DEWEY, J. (2008a). *Teoría de la valoración*. Madrid: Ediciones Siruela.

DEWEY, J. (2008b). *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Introducción de María Aurelia Di Bernardino y Ángel Manuel Faerna. Madrid: Biblioteca Nueva.

DWORKIN, R. (1982). "Law as interpretation". En: *The University of Chicago Press Journal*, Vol. 9, N° 1, setiembre de 1982. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/448194>

DWORKIN, R. (1984). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.

DWORKIN, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.

DWORKIN, R., (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Ariel.

DWORKIN, R. (1996a). *La comunidad liberal*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

DWORKIN, R. (1996b). "Objectivity and Truth: You'd Better Believe it". En: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 25, N° 2, 87-139. [www.jstor.org/stable/2961920](http://www.jstor.org/stable/2961920)

DWORKIN, R. (1997). Reply. En: *Brown Electronic Article Review Service*, 04 de setiembre. <https://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/symp-dworkin.html>

DWORKIN, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós.

DWORKIN, R. (2007). *La justicia con toga*. Madrid: Marcial Pons.

DWORKIN, R. (2008). *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.

DWORKIN, R. (2010) "Response". En: *Boston University Law Review*, V. 90, Number 2 – April, 1059-1087. <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

DWORKIN, R. (2014). *Justicia para erizos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

DWORKIN, R. (2016). *Religión sin dios*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

EMPÍRICO, S. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.

EMPÍRICO S. (1997). *Contra los profesores*. Madrid: Gredos.

EMPÍRICO, S. (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.

ESTRADA, A. (2019). *Anabuscalamuertedigna*.  
<https://anabuscalamuertedigna.wordpress.com/>

FERRANDO, D. (2006). *El aborto clandestino en el Perú. Revisión*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

FERRATER, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

FLÓREZ, D. T. (2007). “¿Es la inconmensurabilidad incomparabilidad?”. En: *Discusiones Filosóficas*. Año 8, N° 11, enero-diciembre, 49-60.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v8n11/v8n11a4.pdf>

GOLDBERG, J. (2010). “Liberal Responsibility: a Comment on *Justice for Hedgehogs*”. En: *Boston University Law Review*, Volume 90, Number 2 – April, 677-689. <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

GONZÁLEZ, D. (2017). *A la sombra de Hume. Un balance crítico del intento de la neuroética de fundamentar la moral*. Madrid: Marcial Pons.

GOWANS, Ch. (2019), "Moral Relativism", En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition),  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism/>

GRUESO, I. “¿Qué es multiculturalismo?”. En: *El Hombre y la Máquina*, núm. 20-21, julio-diciembre, 2003, 16-23,  
<https://www.studocu.com/ec/document/pontificia-universidad-javeriana/introduccion-a-la-ciencia-politica/apuntes/4-que-es-multiculturalismo/977544/view>

HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

HARMAN, G. (1975). "Moral Relativism Defended". En: *Philosophical Review*, 85, 3-22. <http://www.filosoficas.unam.mx/docs/545/files/Harman.pdf>

HILBER, W. (2009). *Lexikon der Philosophie*. Slovakia: Tandem Verlag.

HÖFFE, O. (Ed.). (1994). *Diccionario de ética*. Barcelona: Crítica.

HUDSON, W. D. (Ed.). (1969). *The Is-Ought Question. A collection of papers on the central problem in Moral Philosophy*. London: Macmillan Education.

HUDSON, W. D. (1987). *La filosofía moral contemporánea*. Madrid: Alianza Editorial.

HUME, D. (2011). *The Essential Philosophical Works*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.

JAMES, W. (2017). *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*. Madrid: Trotta.

JOLLS, Ch. "Dworkin's Living Well and the Well-being Revolution". En: *Boston University Law Review*, Volume 90, Number 2 – April 2010, 641-655. <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

JOYCE, R. (2001). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.

JOYCE, R. y Kirchin, S. (Ed.). (2010). *A World Without Values. Essays on John Mackie's Moral Error Theory*. London: Springer.

JUNQUEIRA, P. (2007). "Hume y el escepticismo antiguo". En: *Signos Filosóficos*, Vol. 9, N° 18, pp. 105-106.

KANT, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

KELLENBERGER, J. (2001). *Moral Relativism, Moral Diversity and Human Relationships*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

LAERCIO, D. (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.

LORENZA, M. Ch. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela.

LUJÁN R., Eugenio. (2003). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Barcelona: Gredos.

MACINTYRE, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

MACKIE, J. L. (1977). *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.

MASON, E. (2018). "Value Pluralism". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/value-pluralism/>

MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (Ed.). (2011). *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor y Judith Butler*. Madrid: Trotta.

MINOW, M. y SINGER, J. (2010). "In favor of foxes: Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice". En: *Boston University Law Review*, Volume 90, Number 2 – April 2010, 903-920. <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

MONTAIGNE, M. (2008). *Les Essais*. Paris: Flammarion.

MOSER, P. K. y CARSON, Th. L. (Ed.). (2001). *Moral Relativism. A Reader*. New York: Oxford University Press.

MOSTERÍN, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

MOSTERÍN, J. (2007). *India*. Madrid: Alianza Editorial.

NAGEL, Th. (2000). *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*. Barcelona: Gedisa.

NAGEL, Th. (2010). *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*. New York: Oxford University Press.

PABÓN, J. M. (2012). *Diccionario bilingüe. Manual Griego clásico – Español*. (España): Vox.

PÁNIKER, A. (2001). *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Barcelona: Kairós.

PLATÓN. (2007). *República*. Madrid: Gredos.

POLO, M. A. (2009). *Ética y razón práctica*. Lima: Colección Loto Blanco.

POLO, M. A. (2013). *Ética. Definiciones y teorías*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

POPKIN, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

POPKIN, R. H. y VANDERJAGT, A. (ed.). (1993). *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth centuries*. Leiden: E. J. Brill.

POPKIN, R. H., OLASO, E. y TONELLI, G. (1997). *Escepticismo in the Enlightenment*. Springer-Science Business Media, B. V.

POPKIN, R. H. (1998). "Discurso". En: *Revue de Synthese*, 4°, N° 2-3.

PUTNAM, H. (2004) *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.



QUISPE, H. (1996). "Descartes y el escepticismo". En: *Areté*, vol. VIII, N° 2, 293-307. [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/5204|-  
Texto%20del%20art%C3%ADculo-19991-1-10-20130330%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/5204|-Texto%20del%20art%C3%ADculo-19991-1-10-20130330%20(1).pdf)

RAMÍREZ, J. (2021). Sentencia. Resolución N° 6 (Exp. 00573-2020-0-1801-JR-DC-11). Corte Superior de Justicia de Lima – Décimo Primer Juzgado Constitucional.

RIPSTEIN, A. (Ed.). (2007). *Ronald Dworkin. Contemporary Philosophy in Focus*. New York: Cambridge University Press.

RODRÍGUEZ, N. (2018). "La cruzada de Putnam contra la Dicotomía Hecho/Valor. Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción alternativa". En: *Apuntes Filosóficos*, Vol. 27, N° 53, Universidad Central de Venezuela, pp. 103-129.

ROE v. Wade. (1973). N° 70-18, 410 U.S. 113 (Supreme Court of United States of America). <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep410/usrep410113/usrep410113.pdf>

RYAN, A. (1979). *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press.

SÁNCHEZ, J. E. (2019). *Reconocimiento y modernidad en la filosofía de Charles Taylor* (Tesis para optar por el grado de Magíster en Filosofía). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/11378>

SANZ, J. C. (1972) *La guillotina de Hume*. (Tesis para optar por el grado de Bachiller en Filosofía). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima.

SCHOPENHAUER, A. (2009). *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta.

SEN, A. (2010). "Dworkin on Ethics and Freewill: Comments and Questions". En: *Boston University Law Review*, Volume 90, Number 2 – April, 657-660. <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

SINGER, P. (Ed.). (2004). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. (2019). "Moral Skepticism". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/skepticism-moral/>

SMITH, M. (2010). "Dworkin on External Scepticism". En: *Boston University Law Review*, Volume 90, Number 2 – April 2010, 509-520: <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

STAR, D. (2010). "Moral Skepticism for Foxes". En: *Boston University Law Review*, Volume 90, Number 2 – April 2010, 497-508: <http://www.bu.edu/bulawreview/archives/volume-90-number-2-april-2010/>

TAYLOR, Ch. (2009). *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. (2020). *Exp. N° 00022-2018-PI/TC*. 09 de marzo de 2020. <https://tc.gob.pe/jurisprudencia/2020/00022-2018-AI.pdf>

VELLEMAN, J. D. (2013). *Foundations for Moral Relativism*. (USA): OpenBook Publishers.

VILLORO, L. (2011). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

VON GLASENAPP, H. (1974). *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

VON KUTSCHERA, F. (1989). *Fundamentos de Ética*. Madrid: Cátedra.

WILLIAMS, B. (2016). *La ética y los límites de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

WITTGENSTEIN, L. (1965). "Conferencia sobre ética". En: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponible online en: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).