

LA JUSTICIA PARA ERIZOS A DEBATE*

RONALD DWORKIN**

I. CARLOS NINO

Me gustaría agregarle, a mis quince minutos, algunos minutos para hablar sobre Carlos Nino porque, según tengo entendido, este es un evento en su honor.

Lo conocí cuando vine a la Argentina junto con otros filósofos, creo yo por una invitación organizada por Carlos, y me pareció la persona más extraordinaria, tan talentoso, prolífico y original, en filosofía legal y en filosofía moral; verdaderamente prolífico y extremadamente interesante, y al mismo tiempo tan comprometido con el logro de la democracia en este país, [de una] infatigable dedicación; y no tengo nada más que admiración hacia él. Cuando me enteré de su triste, y ridículamente temprana muerte, estuve muy afligido, y cuando llegué aquí, hace tres días, me volví a entristecer porque él no se encontraba.

Pero el recuerdo que me gustaría compartir con ustedes es de un valor diferente, es sobre el coraje. Cuando yo estuve aquí, hace tantos años, Carlos me invitó a su casa por un trago y una cena. Manejamos hasta su casa y, cuando nos bajamos del auto, señaló hacia el otro lado de la calle en donde

* La presente conferencia fue dictada el 22 de noviembre de 2011 en el Salón Rojo de la Facultad de Derecho (UBA) luego de que Ronald Dworkin fuese investido con la máxima distinción que otorga la Universidad de Buenos Aires: el doctorado *Honoris Causa*. Traducción: Alejandro Fernández, Camila Petrone y Federico Maximiliano Mantiñan.

** Ronald Dworkin, experto en filosofía del derecho, estudió en Harvard, Yale y Oxford. Fue profesor de derecho en prestigiosas universidades como en la Escuela de Derecho de Yale, y profesor de filosofía en Oxford y en la University College de Londres. Desde 1975 fue profesor en la Universidad de Nueva York y profesor Frank Henry Sommer en esta institución desde 1994. Entre sus principales obras se encuentran *Los derechos en serio* (1977), *Una cuestión de principios* (1985), *El imperio del derecho* (1986) y *Justicia para erizos* (2011).

había un temeroso Ford Falcon. Yo no sabía ni lo que era un Ford Falcon, pero me lo mostró. Parecía un típico, poco atractivo auto americano, y me dijo "eso tiene una historia detrás de él", y luego, alguien se bajó del auto. Cuando llegamos y estábamos cruzando la calle para ir a su casa, alguien se bajó de ese cauto, abrió el baúl, sacó un rifle y lo sostuvo prácticamente hacia su cara, y luego volvió a poner el rifle dentro del auto. Carlos me dijo "eso está hecho para intimidarme, pero no lo hace". Y yo admiro mucho ese momento.

II. JUSTICIA PARA ERIZOS

Voy a intentar de resumir este libro tan largo. El libro, creo, es una ilustración de un estilo de hacer filosofía, que escribí hará cierto tiempo. Lo llamé un método de filosofía de "adentro hacia afuera", en lugar de "afuera hacia adentro". Es decir, comencé mi carrera después de haber terminado de ser abogado (ello no tomó mucho tiempo); comencé mi carrera con un interés central en derechos humanos y filosofía política, y creí que sería necesario concentrarme, y no lidiar con problemas filosóficos demasiado abstractos. Pero para concentrarme en los problemas prácticos, quería escribir artículos en lo que llamamos "revistas populares" (aunque la Revista de Nueva York puede que no sea una revista popular, todavía mantiene una amplia circulación).

Pero a medida que comenzaba a trabajar en estos temas, académicamente, pronto descubrí que no era posible evitar las cuestiones abstractas por las dificultades que surgían al pensar sobre qué debería hacerse respecto del aborto o sobre una acción afirmativa. Apenas uno comenzaba a reflexionar sobre esto, uno ve la importancia, el fósil crucial de los problemas filosóficos, dejando al descubierto lo que en principio se había entendido como una cuestión práctica. Y eso es lo que sucedió al escribir este libro. Yo quería, finalmente, ir en la otra dirección. Quería finalmente decir "ahora que pensé en todos esos temas, ahora voy a intentar de presentar una postura filosófica y luego, al final, señalar las implicancias políticas de esa postura filosófica". Es verdad que una gran parte de este libro es un intento de sintetizar lo que he estudiado en este camino de "adentro hacia afuera" por largo tiempo. Pero al escribir el libro, encontré que era necesario incluso más reflexión sobre los problemas filosóficos, y entonces una buena parte de este libro es mi primer intento. En este resumen, trataré de enfatizar ese proceso, y enfatizar los problemas filosóficos generales

que podrían no parecer a primera vista conectados con cuestiones políticas prácticas pero que, en mi opinión, resultan ser muy centrales.

III. ESCEPTICISMO

El libro tiene cinco partes y yo solo voy a mencionar lo que considero ser lo más importante, y en algunos casos lo más nuevo, de la tesis que voy a defender. La primera, creo que es extremadamente crucial, está dirigida contra el escepticismo. Quiero rechazar la idea de que en la moralidad, en la política y en la ética, el escepticismo es la posición natural o predeterminada. Muchos filósofos han argumentado en contra de posturas morales, en contra de reclamos morales al decir "los reclamos morales no pueden ser verdaderos o falsos, solo representan nuestros sentimientos, nuestra propia reacción subjetiva, y eso es demostrado por el hecho que la gente difiere sobre los problemas morales; ellos no pueden probar una postura o la otra, la gente que cree una cosa no puede convencer a la otra persona y, por lo tanto, la moralidad no es una cuestión objetiva".

El error, creo yo, o así lo argumento en la primera parte, es no darse cuenta de que el escepticismo es en sí una postura moral. Si yo digo "los empleadores deben cobertura médica a sus empleados" y alguien más me dice "tonterías, eso es solo tu opinión, no puedes probar eso", yo le respondería "bueno, puedo ver que tienes una opinión diferente; tu opinión es que los empleadores no le deben cobertura médica a sus empleados, y eso es tanto una opinión moral como la que dije yo", y si argumentas en contra de mi opinión diciendo "bueno, se puede estar en desacuerdo", yo responderé "sí, y se está en desacuerdo sobre tu postura moral, por ejemplo, yo estoy en desacuerdo con ella".

Es muy importante, creo yo, establecer que no existe tal cosa como un escepticismo moralmente neutral. Existe una disciplina, a los filósofos les gusta decir "nosotros estudiamos la meta-ética y llegamos a nuestras propias conclusiones acerca del subjetivismo y el escepticismo desde una postura independientemente meta-ética filosófica". En la primera parte del libro, yo argumento que esa es una terminología confusa; una confusión tras otra.

IV. INTERPRETACIÓN

En la segunda parte del libro, tomo la pregunta de cómo deberíamos pensar acerca de los problemas morales. Yo afirmo que hay un tipo de actividad intelectual que tendríamos que reconocer como interpretación en general. La interpretación es diferente a la explicación. Intento de ilustrar la diferencia en la parte II al hablar de la interpretación en el arte. Yo considero, por ejemplo: ¿qué haría que una interpretación de un poema muy complejo de, por ejemplo Yeates, mejor, más acertada que otra interpretación? No intentaré de resumir la teoría ahora, es bastante compleja. Pero ofrezco esta consideración general porque quiero introducir otra idea. Primero, que el análisis de conceptos morales (justicia, libertad, derecho) es interpretación. Estos conceptos, los conceptos raíces a través de los cuales conducimos nuestras reflexiones políticas y nuestros debates políticos, son conceptos interpretativos. No es posible analizarlos de alguna manera neutral al distinguir entre lo que este significa simplemente como una cuestión de semántica, y lo que es en verdad; cuál es el concepto de justicia o cuál es el concepto del derecho, en primer lugar, y en segundo lugar, qué instituciones son justas, si nuestros jueces deberían decidir los casos. No existe tal distinción. Una teoría sobre qué significa el concepto es una teoría substancialmente moral.

En esta sección del libro, también hago una afirmación la cual es que (sería una minimalización decir "controversial") los conceptos filosóficos predominantes, incluyendo el concepto de la verdad, son también conceptos interpretativos. Una teoría de la verdad es una teoría moral sobre cuando deberíamos reaccionar ante la evidencia en cierta manera. Entonces, la segunda parte del libro hace una muy amplia afirmación. Es una afirmación que encontré necesaria, de nuevo, al empezar con problemas muy prácticos, tan solo al ver cómo el enfoque correcto de estos problemas requería el estudio de las cuestiones filosóficas más abstractas, aquellas que a simple vista parecen las más alejadas de la ética y la moral.

V. ÉTICA

En la siguiente parte del libro, me encargo de la ética. He estado por largo tiempo siguiendo a Bernard Williams, quien introdujo la terminología. He distinguido entre las cuestiones de ética, refiriéndome a cuestiones acerca de cómo llegar una vida exitosa, de las cuestiones de moralidad, las cuales son cuestiones acerca de qué le debemos a otras personas.

Comenzaré con la ética (y Marcelo resumió esto muy elocuentemente ayer) y con la idea de dignidad. Para mí, la dignidad tiene dos aspectos. La primer parte de la dignidad es un sentido de respeto propio. Tu dignidad requiere que creas importante que logres cierto éxito en tu vida, no porque de repente quieres tener éxito sino, al contrario, reconoces que quieres llevar una vida exitosa porque reconoces una responsabilidad cósmica de hacer eso. Yo no puedo probarles eso. Creo que es una buena interpretación de cómo, al menos la mayoría de ustedes, llevan sus vidas, aunque podría sonarles poco familiar. La segunda parte de la dignidad es esta: una persona tiene que asumir responsabilidad por cada vida, y esa es la persona a quien pertenece esa vida. Sugiero en esta parte, y en el resto del libro, que deberíamos acercarnos a la interpretación de los conceptos de moralidad y de moralidad política como si preguntáramos por la solución simultánea a las ecuaciones, para encontrar alguna interpretación de lo que debemos a otros por vía de ayuda, de cuando herimos a otros, de cuando tenemos obligaciones, de lo que son los derechos políticos, de lo que es la libertad, la equidad y el derecho. Deberíamos buscar una interpretación de cada una de esas ideas que respete ambas partes de la dignidad –ambas partes que a simple vista parecieran tirar en direcciones opuestas–. Pareciera como si el primer principio de la dignidad, aquel por el cual la vida de todos tiene importancia intrínseca, nos empuja hacia la igualdad como una idea política. Pero pareciera que el segundo principio de la dignidad, aquel que requiere de las personas tomar responsabilidad por sus propias vidas, resistiendo todo intento del gobierno de retenerlos, de usurpar esa responsabilidad, empujaría hacia la dirección de la libertad. Por lo tanto, la interpretación correcta, en mi opinión, de la libertad e igualdad debe ser aquella que demuestre ambas virtudes no solo compatibles sino cada una extraída de la otra, porque solo de esa manera podemos lograr soluciones del problema, del problema conceptual, que respete enteramente la dignidad individual.

La mayoría de la parte posterior del libro es un intento de producir teorías para todos esos conceptos: justicia, libertad, democracia, derecho; un intento de producir concepciones de estos que pueda solucionar las simultáneas ecuaciones de la dignidad, que respete verdaderamente la dignidad de las personas una por una, y que también sirva como buenas interpretaciones de nuestra práctica política. Cuánto éxito tuve en esto puede ser juzgado afortunadamente solo por ustedes, una vez que hayan leído el libro. Gracias.

VI. DEBATE

VI.A. Integridad y consistencia de la ley

P (Prof. Eugenio Bulygin) — En más de una ocasión, usted ha insistido que el derecho, un derecho integrado probablemente con estos principios morales y sujeto a la mejor interpretación, siempre tiene una respuesta, una respuesta correcta a cada pregunta y a cada problema legal. ¿Quiere esta idea decir que el derecho, con sus principios y demás, es siempre completo y consistente, que no hay situaciones donde el derecho haga silencio, no brinde una respuesta? ¿No hay situaciones donde el derecho brinde más de una respuesta? Esta es mi pregunta.

R — Usted indica mi caso muy bien, y lo tomaré como si su pregunta fuese “¿cómo podría alguien creer eso?” (*Risas*) No creo que yo haya dicho que en cada caso existe una respuesta correcta. Y si usted incluye la posibilidad de que el derecho esté en conflicto en algún problema, entonces tengo que decir que no descarto el caso que se presenta en las matemáticas, por ejemplo, donde en verdad existen respuestas verdaderas. No descarto el caso donde la respuesta correcta sea “hay un conflicto, hay una contradicción”. No creo que esto sea un caso frecuente; en verdad yo nunca me topé con esto. No conozco a nadie que lo haya hecho tampoco. Si usted piensa acerca de la solución a un problema legal como la mejor interpretación del material legal, la mejor consideración de lo que la comunidad política ha hecho a través de la legislación, lo que es hecho a través de precedentes, lo que la Constitución dice, lo que la historia de la Constitución ha sido, si usted entiende que lo que se requiere de usted es la mejor interpretación de todo el material, entonces la idea de que no habría una mejor interpretación se vuelve muy extraña. Lo atractivo de la idea (esta es una idea muy popular) que a veces no hay una respuesta correcta, [que] tenemos que reconocer que el derecho guarda silencio en la cuestión, el atractivo de la idea creo que viene de lo que describo como una falacia, y de lo que intento de identificar como una falacia en la primera parte del libro, y esta es que el escepticismo que dice “no, no existe en verdad una respuesta correcta” es la posición predeterminada, es decir, la posición a la cual uno se remite si ningún otro argumento les pareciera a todos convincente.

Y, por supuesto, la historia de la filosofía legal está repleta de ello. La gente dice “algunos abogados piensan esto, otros abogados piensan aquello, por lo tanto, no existe una respuesta correcta”. Una confusión muy

desconcertante, creo yo. No, no significa que porque exista su visión por la cual el hecho de que en algunos casos no haya una respuesta correcta sea una teoría en sí, que es una interpretación de todo el vasto material legal, y esa interpretación es tan candidata a ser la mejor interpretación como lo es para ser la objeción "bueno, las personas no se ponen de acuerdo", como cualquier teoría más positiva de lo que una respuesta correcta es. Estamos todos en el mismo bote.

La única razón por la cual mi mirada puede parecer tan paradójica es su fracaso al distinguir entre dos ideas importantes: una es la incertidumbre y la otra es la indeterminación. La indeterminación es aquella mirada por la cual no existe ninguna respuesta correcta. La incertidumbre es aquella por la cual desconozco cuál es la respuesta correcta. Ni siquiera sé si hay una respuesta correcta. La incertidumbre es la verdadera postura predeterminada. Nosotros pensamos, pensamos y pensamos, y usted decide "honestamente, no puedo ver luz al final del camino entre las dos lecturas rivales del derecho". Si yo no puedo ver luz al final del camino, debería anunciar que me mantengo incierto respecto de cuál es la respuesta correcta. Pero si continúo y digo que no hay una respuesta correcta, no estoy descansando sobre la incertidumbre, estoy diciendo que conozco la mejor interpretación del material legal, que resolví el conflicto en mi mente: la mejor interpretación produce conflicto, o produce vacíos legales, o produce silencio en cuestiones particulares. Se necesita un argumento. Se necesita un argumento de por qué esa es la mejor interpretación. Dado el enorme material disponible para la interpretación legal, encuentro muy improbable que la mejor interpretación sea esa. Si se tiene solo una cantidad muy pequeña de información, tal vez; pero si uno tiene un siglo de legislación, precedentes, agencias administrativas, fallos, encuentro extremadamente improbable que uno pueda hacer un caso que diga "la mejor interpretación es algo parecido a un empate". Ahora, yo sé que eso no lo convence, porque usted y yo hemos discutido esta pregunta antes. Pero eso es lo mejor que puedo hacer. (*Risas*)

VI.B. Verdad y escepticismo moral

P (Prof. Martín Farrell) — Prof. Dworkin, usted escribió en su libro y habló hoy de nuevo en contra del escepticismo moral, pero explícitamente en su libro usted acepta los dos principios fundamentales del escepticismo moral: primero, que no hay verdad por correspondencia en la moralidad, y

segundo, que la verdad por coherencia es una condición necesaria pero no una suficiente. Por supuesto, usted emplea la palabra "verdad" en su libro y tiene todo el derecho de hacerlo, pero usted utiliza "verdad" en un sentido muy diferente. Una proposición es verdadera cuando es sostenida por los mejores argumentos o los argumentos más razonables, pero este no es el significado de "verdad" según el sentido del escepticismo. Entonces, yo soy un escéptico moral y no tengo ninguna discusión con su postura. Me parece que usted está empleando el sentido con otro significado y no está refutando el escepticismo moral, sino que su principio es perfectamente compatible con él.

R — Muchas gracias, una sugerencia muy interesante. Como dije en mi resumen, creo que una parte muy central y crucial de mi argumento general es una teoría de la verdad, y tengo un capítulo, una parte de un capítulo en el que argumento que la verdad es un concepto interpretativo. La "teoría de la coherencia de la verdad" que usted mencionó, la "teoría de la correspondencia de la verdad" que usted menciona son dos interpretaciones de la idea que utilizamos muy libremente. Alguien dice "la acción afirmativa es injusta" y otra persona dice "eso no es verdad", y nosotros entendemos exactamente lo que está sucediendo. La pregunta es cómo hemos de entender qué significa la "verdad" en esos casos. En el caso de la ciencia, es una postura muy popular entender a la verdad al decir "una proposición es verdadera si es idéntica a la realidad, si corresponde a la realidad". Nadie pudo nunca (es parte de la popularidad de esta idea) obtener mucho sentido de esto. No es, de ninguna manera, una postura clara de qué significa "verdad" incluso para la ciencia, pero es muy popular y las personas están trabajando para intentar y explicar de qué manera una palabra puede corresponderse a una colección de moléculas, y estos son problemas muy serios.

Cuando vamos a un dominio diferente, nuestras ideas sobre qué hace que una proposición sea verdadera deberían ser sensible a los requerimientos de ese dominio. No podríamos utilizar la "teoría de la correspondencia de la verdad" para la ética o la moral porque no hay nada a lo cual corresponderse. Me he divertido en este libro porque hablo de los "morones"¹, refiriéndome a partículas morales que actúan de la misma manera en que

1. En el original, "morons". Crea un doble sentido entre el significado literal de la palabra en inglés, "imbécil", "tonto", y el sentido que le atribuye Dworkin en su libro, una partícula "moral" que actúa como un protón, es decir, un *morón* (N. del T.)

los electrones y los protones podrían hacerlo, y es algo así como una broma que repito probablemente demasiado a menudo. Pero no se podría dar sentido a una "teoría de la correspondencia de la moralidad" sin cometer el error del que Hume nos advirtió, al decir [que] no existe una descripción de los hechos desde la cual podamos extraer una proposición moral.

Entonces, una vez que aceptemos que la verdad es un concepto interpretativo, necesitamos una interpretación de la verdad que mejor se ajuste a la manera en que concebimos la moralidad. Y creo que la idea de la interpretación nos brinda esa sensación de la verdad. Como dijo Bernard Williams en su libro "*Verdad y Veracidad*", cuando venimos a ofrecer una teoría de la verdad, no deberíamos pensar únicamente sobre la verdad, deberíamos pensar en la familia de virtudes en la que la verdad encaja. Entonces, pensamos sobre la verdad desde estas: sinceridad, exactitud, responsabilidad y el resto del nido de palabras. Intentamos de entender a la verdad como una parte de una familia entera de conceptos de los cuales tenemos que dar sentido, tenemos que interpretar cada uno sobre la luz que echan los demás. Y cuando hacemos eso, sí, tenemos una teoría de la verdad que no se encuentra en la lista de un texto de metafísica o de epistemología. Ahí se ve la correspondencia, la coherencia, se ve otra teoría mucho más popular llamada "minimalista" o "teoría del desprendimiento de la verdad". Estas son todas candidatas para una teoría de la verdad. Pueden o no ajustarse a diferentes iniciativas. Ninguna de ellas encaja en la moralidad. Necesitamos hacer una interpretación fresca. Si tomamos la alternativa y decimos "como ninguna de estas visiones de la verdad que tienen sentido en la ciencia o podrían tener sentido en la ciencia, no se ajustan a la moralidad, no hay una verdad en la moralidad", en mi opinión, esa es una mala filosofía. Tenemos que mirar a las iniciativas de la moralidad, iniciativas en las que la verdad figura como central e intentar de interpretar la idea para ver si podemos. Entonces, acepto su sugerencia de que la visión de la verdad que he desarrollado no es reconocible en la lista de entendimientos familiares de la verdad. Esto no la descarta.

VI.C. Grocio y la naturaleza y contenido del derecho internacional

P (Prof. Andrés Rosler) — Quisiera aprovechar la oportunidad que nos está dando para volver a su charla de ayer, si es posible. Si recuerdo correctamente, dijo que su charla estaba dada en el espíritu de Grocio, que tenía un tono grociano. Pero no estoy seguro de que realmente se refiriera

a eso en el sentido siguiente, quizás mi pregunta sería a qué se refiere con grociano en este sentido, y con el espíritu de Grocio, y me gustaría añadir dos puntos breves. El primero es, en lo que respecta a la naturaleza del derecho internacional, que creo que Grocio es en realidad conocido por defender una lectura positivista de la naturaleza del derecho internacional. Sostiene que la fuente del derecho internacional es, de hecho, convencional y, por otro lado, en lo que hace al contenido del derecho internacional, Grocio es también, creo, conocido por defender un sistema soberano de Estados, donde, por supuesto, se aplican principios del derecho natural y de la moralidad, pero quizás nos equivocamos en leer a Grocio de esta manera. De hecho, es Hobbes quien sostiene que, en lo que respecta a la naturaleza del derecho internacional, no hay nada más que principios de derecho natural. Y con eso, también argumenta que no hay derecho internacional, es lo contrario, pero eso ya es un juego completamente diferente. Entonces, ¿a qué se refiere con el espíritu de Grocio y el tono grociano de su postura sobre la naturaleza y contenido del derecho internacional?

R — Muchas gracias. En una famosa película de Humphrey Bogart, olvidé cuál y qué personaje lo dice, pero alguien dice creo que al policía, "pero ha arrestado a las personas equivocadas", y él responde con una sonrisa, "estaba mal informado". Y esa puede ser la explicación de mi parte sobre Grocio. Quizás estaba mal informado. Tengo colegas en la Universidad de Nueva York, abogados internacionalistas que me describen a Grocio en los términos que usé y me dieron varias cosas para leer de aquellos de quienes saqué la perspectiva de que Grocio pensaba que el derecho internacional comienza en los requisitos de Estados, que no es solo una materia a la cual los Estados dan su consentimiento. Pero debo decir, no estoy comprometido con esta interpretación. Apelo a Grocio en un intento de decir que mis teorías no son tan originales después de todo; fueron alguna vez populares. Y quizás me equivoco en eso. No lo creo porque mi memoria de lo que leí sobre Grocio no es lo que usted resumió. Pero si lo es, lo corrijo retirando el nombre Grocio y dejando lo demás igual.

VI.D. El principio y la epistemología moral de Hume

P (Prof. Horacio Spector) — Profesor, tengo una pregunta sobre la Parte I de "*Justicia para Erizos*". En el página 44 usted dice que el principio de Hume es tanto un principio de epistemología moral y que es obviamente cierto para usted. Ahora, pienso que hay una inconsistencia en

su aserción de que el principio de Hume es un principio de epistemología moral porque, después de todo, todo el argumento en la parte I de su libro es que no hay principios de epistemología moral o principios de meta-ética externa, por lo que tengo que concluir que cuando dice que el principio de Hume es un principio de epistemología moral se refiere a la opinión de otras personas. Así que me parece que desde su propio punto de vista, usted debería decir que el principio de Hume es un principio normativo o un principio de moralidad. Ahora, si es un principio de moralidad, y de algún modo proviene de una interpretación de nuestra práctica moral, entonces es obvio para mí que no es obviamente cierto, porque, por ejemplo, no es obvio que no se pueda afirmar el hecho de mirar a un niño muriendo de hambre como un caso autosuficiente de la afirmación moral de que hay algo mal y que se debe hacer algo al respecto. Así que, como un principio normativo, es muy controversial.

Ahora, y termino, si usted realmente abandona la afirmación general de que no hay principios de epistemología moral, y que después de todo hay solo una pregunta externa de segundo orden, que es precisamente el principio de Hume, entonces en ese caso no resulta obvio para mí tampoco que el principio justifica su afirmación sobre la independencia de la moralidad del argumento filosófico en la filosofía moral. Y el caso parece ser muy claro porque incluso si Hume dijo (lo cual es también muy controversial) que no se puede inferir una "declaración de deber ser"² de una "declaración fácil"³, o por lo menos que se debería dar una explicación sobre por qué se está autorizado a arribar a esa conclusión, es obvio y evidente para mí que nunca pensó en permisos, así que parece bastante evidente al mismo tiempo que no se puede obtener una afirmación fáctica como un caso para rechazar una "aseveración de deber ser", lo que constituye un caso para fundamentar un permiso. Ahora, después de todo, esto está ampliamente aceptado en la filosofía moral. Por ejemplo, Kant dijo que el hecho de que alguna acción sea fácticamente imposible, por ejemplo, un doctor no puede por razones fácticas salvar la vida de un paciente, entonces si eso es fácticamente imposible, entonces tiene un caso para rechazar el deber ser, lo que significa que después de todo está –aunque muy tristemente– permitiendo al doctor no salvar al paciente, porque eso es fácticamente imposible.

2. En el original, "ought statement" (N. de T.)

3. En el original, "easy statement" (N. de T.)

Ahora si usted, y con esto termino, si usted toma el principio diferente de que la afirmación fáctica puede rechazar los deber ser y encontrar permisos entonces, después de todo, el escepticismo externo parece ser razonable. Por eso pienso que hay algo que me parece incorrecto, y de cualquier modo me gustaría alguna clarificación sobre el tema. Gracias.

R — Esa fue lo que llamamos una pregunta muy "carnosa": mucho dentro de ella. Comenzaré diciendo que no quise decir "que no hay tal cosa como la epistemología moral". Todo lo contrario, en un capítulo dedicado a la responsabilidad moral, dije —creo— que la responsabilidad moral es una epistemología moral. Esto nos devuelve a la pregunta sobre la verdad, esto es, si se considera a la epistemología como el estudio sobre cuándo se está facultado a sostener el conocimiento o justificar una creencia, entonces digo que la epistemología científica se ajusta solo a la ciencia. Para la moralidad necesitamos una epistemología moral. La epistemología moral es una teoría de responsabilidad moral, una teoría sobre lo que deberías haber hecho por la vía de la reflexión antes de creerte justificado para sostener una postura moral. Creo que esa es una epistemología, simplemente no una epistemología científica. Como queremos tener una concepción diferente de la verdad para dominios distintos, también deberíamos tener una concepción diferente de la epistemología. Así que me declaro culpable al decir que el principio de Hume es una pieza de epistemología moral. También acepto lo que usted dijo luego, que es un principio moral, porque toda teoría de responsabilidad moral en sí misma descansa sobre una teoría moral. Eso es para mucha gente una objeción. No hay forma de salir de la moralidad para examinarla desde afuera. No, no creo que la haya. No hay incidentalmente ningún modo de salir de la matemática para examinarla desde afuera. Y así sucesivamente. Entonces, en lo que hace a la pregunta sobre clasificación, no creo que lo que dije sobre el principio de Hume sea en modo alguno inconsistente con el resto de lo que digo, aunque usted pueda seguir pensando lo contrario.

Ahora, sobre la pregunta de la sustancia del principio de Hume, usted dice que ve a un bebé siendo torturado y dice "eso está obviamente mal, y tengo una obligación moral de tratar de detenerlo". Ahora, la explicación clásica de eso, por supuesto, es un hecho fenomenológico, es simplemente como usted responde. Usted no dice entonces "ahora, déjenme ver si hay una premisa moral sobre la forma 'si alguien está sufriendo y puedo hacer algo al respecto'". Como una vez dijo Bernard Williams en un contexto diferente, "si creíste que debías comprobar la premisa mayor, has pensado

demasiado". La fenomenología es absolutamente como usted dice, pero su reconstrucción debe presuponer una teoría moral más general, innata en todos nosotros, probablemente enquistada en nosotros. Pero aun así, una premisa mayor. Y el modo en que se refuta eso es imaginándose un monstruo real. El mundo ha conocido monstruos reales en el último siglo. Imagine un monstruo real que se confronta con esta situación y le dice "no, no acepto la implicación, hay un bebé gritando, que divertido". Y usted le dice, "eso es intolerable", y él le dice, "¿por qué?", y yo pienso que en este punto usted estaría tentado de proponer una teoría moral más general sobre la naturaleza de la maldad, creo. En cualquier caso, creo que Hume tiene razón, no creo que se pueda hacer una construcción que no asuma eso.

He aquí otra manera de abordar este punto. Un bebé está llorando, usted cree que debe responder de inmediato, que es un imperativo moral. Pero encuentra tras reflexionar que no cree [en] ningún principio general que dice que debería responder al mal en frente suyo. Tal vez tenga que corregir su impulso general. Eso es suficiente sobre el principio de Hume.

Ahora, sobre los permisos, Kant dijo "debería implica puede" –y usted dio un buen ejemplo del principio de Kant–. ¿Cuál es el estatus, qué tipo de juicio es el juicio "debería implica puede"? No es una afirmación conceptual, no es analíticamente cierta, es un juicio moral. Y es un juicio moral que mucha gente a lo largo del tiempo ha rechazado. Edipo no podía saber que el hombre que mató en el cruce de caminos era su propio padre. Aun así, se sacó sus propios ojos por un sentido de culpa moral. No le dijo a los tebanos "debería significa puede, así que soy inocente". Aceptamos, la mayoría de nosotros la mayoría del tiempo, una visión kantiana. No sentimos culpa por algo por lo que no creemos que debamos sentir culpa cuando no podíamos hacer nada al respecto. Y esa no es una visión universalmente sostenida, sino ciertamente una visión moral.

El autobús –he aquí otro ejemplo–. Manejando un autobús escolar, sin culpa del conductor se rompen los frenos, y varios niños mueren. Él pasa el resto de su vida cargando un sentido de arrepentimiento mezclado con la culpa, aunque no podría haber hecho nada al respecto. Eso también es parte de la fenomenología.

Así que pienso que "debería implica puede" es un principio moral, un principio general de la moral, ayuda a confirmar la ley de Hume. Porque confiamos en él para validar afirmaciones morales más específicas como "el conductor del autobús no debería sentirse culpable".

VI.E. Los sentimientos como criterio de lo correcto

P (Prof. Ricardo Guibourg) — Me gustaría entender este simple punto: ¿el criterio para distinguir el comportamiento correcto del incorrecto es solo nuestro sentimiento?

R — No, no son solo nuestros sentimientos. Es: si estamos en lo correcto en nuestros sentimientos, es lo correcto de nuestros sentimientos; es la verdad de lo que estos sentimientos reflejan. Porque tenemos que distinguir indeterminación de incertidumbre, porque el escepticismo o subjetivismo no es la opción por *default*, si según mi mejor criterio, torturar prisioneros en la Bahía de Guantánamo está mal, es decir, pienso sobre eso y mi mejor criterio es que está mal hacer lo que hizo el gobierno de los Estados Unidos; si estoy en lo correcto, entonces está mal, entonces estuvo mal. Pero no está mal porque yo emitiera mi criterio. Está mal si mi criterio es correcto. Así que no son solo mis sentimientos los que lo vuelve malo; es el caso, la idoneidad del argumento que tengo lo que lo hace malo.

Creo que quiero repetir que considero una de las principales afirmaciones de la parte I del libro responder la pregunta o la sugerencia que si no podemos probar algo para la satisfacción de todos, entonces deberíamos ser escépticos al respecto y decir "bien, es solo una cuestión de mis sentimientos". No creo que eso sea una posición filosófica simple diferente, es una posición filosófica muy popular, así que espero que la gente lea la parte I de mi libro.

VI.F. Fisicalismo

P (Tamara Tenenbaum) — Me disculpo si mi pregunta es demasiado filosófica o técnica o algo, pero quería saber si tiene alguna idea, si ha pensado un poco sobre qué clase de historia fisicalista se ajusta con su opinión. Porque creo que uno de los muchos problemas de alguien que trata de ser...creo que usted debería elegir alguna variedad de fisicalismo no reductivo (Dworkin: perdón, me cuesta entender). Me gustaría saber qué tipo de historia fisicalista, filosóficamente hablando, usted acoge o cree que se ajusta mejor con su teoría, porque usted rechaza la superveniencia en el libro, ¿cierto? Usted parece rechazarla, la superveniencia davidsoniana. Y no encontré mucho sobre Putnam tampoco, solo en las notas al pie. Creo que usted lo rechaza también. También rechaza el intuitivismo, y recién habló en contra de alguna suerte de emotivismo reductivo o algo, en su

última respuesta. Así que, ¿ha pensado un poco sobre eso? Porque es un problema, si va a defender la independencia de valor o algo así ¿Cómo va a hacer que eso se adapte?

R — Encaja con el fiscalismo como un dominio separado, no es para nada fiscalista. Digamos que abreviamos y suponemos que la física es sobre el mundo físico y la psicología sobre el mundo mental. No creo que podamos reducir el mundo mental al mundo físico. No creo en esa reducción. No creo que podamos reducir el mundo matemático al mundo físico. No creo en el nominalismo en la matemática. Y ahora respecto a tu punto, no creo que podamos reducir el valor a la física. Creo que necesitamos usar otro término técnico, probablemente me meteré en problemas como con la epistemología. Pero si queremos una ontología, una teoría general sobre lo que hay, sobre lo que existe, entonces debemos reconocer diferentes dominios. Y lo que existe incluye átomos, ideas, números y obligaciones morales. Estas son todas las cosas que existen. No existen de la misma manera, no se puede reformular una proposición matemática como una sobre moléculas. Pero todas existen. Nuestra ontología debe ser conducida por nuestra convicción, no al revés. No podemos decir que somos fiscalistas, por lo tanto, debemos ajustar todo dentro de la física. Usted podría –quiero decir, hubo un tiempo, en Alemania en el siglo XIX, cuando funcionaba de otro modo. Las ideas son lo único real, y por ende debemos ajustar el mundo físico al mundo psicológico–. No veo por qué nada de eso es necesario. Creo que primero decidimos qué es verdad, y luego vemos cómo debemos arreglar nuestra ontología para que combine con nuestras convicciones.

VI.G. La independencia ética y el caso del cinturón de seguridad

P (Ezequiel Spector) – Prof. Dworkin, tengo una pregunta sobre lo que usted llama independencia ética. Por un lado, usted afirma que una ley puede violar la independencia ética en virtud del carácter fundacional de las decisiones que esta ley habita. Por otro, usted afirma que si el gobierno obliga a la gente a usar cinturones de seguridad, ese gobierno no viola la independencia ética porque usted dice que las convicciones del cinturón de seguridad no son fundacionales. Sin embargo, como usted afirma en el libro, es empíricamente posible que haya una persona que piense que una

vida que corre peligro es más atractiva. Usted admite eso pero continúa afirmando que las convicciones del cinturón de seguridad no son fundacionales. Así que, me pregunto cuál es la definición de "fundacional". La mayoría de la gente no tiene convicciones del cinturón de seguridad, pero la definición de "fundacional" no puede depender de la opinión de la mayoría. Quizá "fundacional" significa relevante, pero en ese caso, la definición arbitrariamente excluye ciertas convicciones como las convicciones de cinturón de seguridad.

R – Gracias, una pregunta muy interesante. Probablemente no tuve suficiente cuidado para definir "fundacional", pero la idea que tengo en mente es que la gente que tiene un sentido autoconsciente de la personalidad, un sentido de cómo quieren que vayan sus vidas, qué es importante en esas vidas, cuando reconsideramos las convicciones de la gente sobre cómo viven de ese modo, entonces podemos decir que algunas cosas son más importantes que otras en ese proyecto. Hay convicciones sobre religión, por ejemplo. Realmente son fundamentales; uno no puede imaginarse no vivir de acuerdo con ellas. Ahora, otras cuestiones son periféricas, son efímeras, son solo algo del momento. Pero no se ajustan a un esquema más general. Estoy de acuerdo con usted y creo que sí dije en el libro que para algunas personas una vida temeraria es la única vida satisfactoria. Saltan de aviones con paracaídas, escalan montañas muy peligrosas donde deben pegar las uñas a la montaña para subir o bajar. Hay personas que quizás consideran que ponerse un cinturón de seguridad es traicionarse a uno mismo. Así que la pregunta es: ¿cuál debería ser la respuesta a estas personas? Hay dos puntos que, creo, podrían abordarse. El primero es que estas personas son tan pocas que una preocupación igual por ellos no requiere el costo que implicaría tener una ley general de cinturón de seguridad exceptuándolos a ellos. Y usted se imagina un juicio en el que serían invitados a testificar sobre su cualidad temeraria. Simplemente sería irrazonable esperar que un gobierno trate de administrar un programa como éste. El segundo punto que creo que es necesario tratar es que las personas que resultan heridas en accidentes automovilísticos hieren a todos en la comunidad. El costo externo tanto para la economía, en la ausencia de su trabajo, y peor, en los gastos médicos en que se incurre en su tratamiento, particularmente en un país como este en el que la asistencia médica es solventada con impuestos, sería incorrecto decir "el gobierno no tiene que confiar en qué tomo yo como una justificación prohibida", no tiene que decir "tu concepción de una buena vida es incorrecta", solo tiene que decir "sería injusto para la

comunidad pretender que la comunidad cargue el costo de esta particular [y] muy inusual preferencia tuya". Así que pienso que pasa la prueba de la independencia ética.

VI.H. Responsabilidad de proteger (R2P)

P – Si no le molesta, me gustaría volver a la conferencia de ayer y asegurarme si lo entendí correctamente en un punto. Usted habló del deber del Estado de proteger su propia legitimidad y también habló del deber de litigar. Me pregunta es: ¿qué, en su opinión, funda este deber? Y mi segunda pregunta es: ¿ve una conexión o un nexo con el así llamado "deber o responsabilidad del Estado de proteger"?

R – Sí, gracias. Lo que traté de sugerir ayer comienza en la idea de que es una preocupación central, debería ser una preocupación central, de las personas que ejercen poder coactivo, policía, armas, ejércitos sobre la gente, para proteger su título moral para hacerlo. Por supuesto, los anarquistas creen que el gobierno es siempre inmoral porque nada justifica el uso de la fuerza, particularmente fuerza colectiva, contra un individuo, así que rechazan mayormente al gobierno. Pero si no se acepta esa visión y el gobierno, generalmente, obviamente, no la acepta, entonces un gobierno siempre debería tratar de mejorar su título moral para gobernar. Si cree que le es mostrado al gobierno que está violando derechos humanos, por ejemplo, discriminando una raza o grupo, entonces tiene el deber, derivado del hecho de que ejerce poder colectivo, de mejorar su derecho de remover una mancha de su legitimidad. Así que esa es una suposición de fondo que hago, es una suposición general de moralidad política. Ahora, el punto clave en el argumento que ofrezco es que la legitimidad de cada Estado particular depende en parte del acuerdo internacional que confiere derechos para gobernar en un territorio particular y limita el poder de gobierno para abordar asuntos en otros territorios. Nosotros tenemos ese acuerdo. La única forma en que podríamos resignar ese acuerdo internacional sería mudando a un mundo con un solo gobierno, lo que no va a pasar... no puede pasar. Por lo tanto, si identificamos un problema tocante a la legitimidad, una mancha en la legitimidad, inherente al acuerdo internacional, entonces nosotros, cada nación, tenemos el deber de mitigar eso tanto como podamos, tomar medidas, tal como tenemos un deber de hacerlo domésticamente deteniendo la discriminación, así que tenemos un deber internacionalmente de mejorar el sistema internacional, de remover la dificultad que supone para nuestra

propia legitimidad doméstica. Y eso me parece solo el comienzo de una explicación de la necesidad para, y el carácter de, el derecho internacional. El derecho internacional es lo que se crea cuando los Estados reconocen su deber de mitigar el daño que el acuerdo internacional, el sistema de Westfalia, representa para la gente. Ahora, una de las amenazas (mencioné esto pero su pregunta me invita para decir más) a la legitimidad creada por el sistema internacional es esta: la gente en todo el mundo siente una responsabilidad moral de rescate. Si vemos [que las] personas en Sudán o en Libia o en cien otro lugares, son víctimas de negaciones muy serias de derechos humanos, y sufren sus enfermedades, su hambre, donde hubo un tsunami y las personas mueren en masa y su propio gobierno es incapaz de alimentarlas, [de] llevarles comida, como en Asia; sentimos que tenemos una responsabilidad moral de ayudar, pero no podemos, porque el acuerdo internacional permite al gobierno de Burma decir "nos negamos a aceptar alimentos enviados desde el extranjero, no los distribuiremos, somos inmunes a su ayuda". Ahora, considero eso un problema, y el derecho internacional debería responder. La doctrina que usted mencionó, a veces llamada R2P –responsabilidad de proteger– fue respaldada por una convención en Canadá hace algunos años, y luego respaldada en principio en todo el mundo, incluyendo una reunión del Comité de Naciones Unidas. Eso es un ejemplo de a qué me refería por el impacto sobresaliente. Una vez que eso haya sucedido, entonces se enfoca en el deber general amorfo de mitigar en una particular dirección. Por lo que debemos responder en el espíritu de la convención llamado R2P y el modo correcto de responder es aceptar que la Asamblea General de Naciones Unidas por la mayoría de votos, puede autorizar protección de personas en otros países. Perdón, es algo largo para responder, pero esa es la suposición.

VI.I. ¿Qué es la ley y qué debería ser?

P – Usted quiere hacer dos preguntas diferentes: qué es la ley y qué debería ser la ley, y también dice que estas preguntas distintas pueden recibir preguntas diferentes. Sin embargo, no lo comprendo muy bien porque, de acuerdo con su concepción de la ley, una respuesta a la pregunta "qué es la ley" presupone una respuesta a la pregunta sobre "qué debería ser la ley".

R – Gracias. Intentaré responderte de esta forma: Lo que la ley es y lo que la ley debería ser son ambas preguntas morales, pero son tipos distintos de preguntas morales. Pienso en la ley como basada en la interpretación

de las prácticas políticas y decisiones pasadas de una nación. Bien puede ser que resulte imposible interpretar esta tradición de acuerdo con lo que usted y yo creeríamos es la mejor luz moral. Pensamos –le doy quizás un ejemplo algo complejo. Creo que la ley en los Estados Unidos debería establecer que cada niño en edad escolar obtenga como beneficio una misma cantidad de dinero invertida en su educación. Así debería ser la ley desde mi punto de vista. Pero esto es absolutamente sencillo, dadas varias decisiones de la Corte Suprema, que no puedo interpretar, si quiera intentando de hacer la mejor interpretación, no podría interpretar que la ley de los Estados Unidos incluya tal requisito.

La pregunta moral "qué debería ser la ley" tiene un final abierto, no dice nada sobre qué institución tendrá la responsabilidad de crear a la ley para hacerla de aquella forma. ¿Qué es la ley? Si digo que algo es la ley, entonces digo que esto es un derecho que a la gente le corresponde tener garantizado, en este momento, cuando lo requieran en un contexto de uso del poder de coerción del Estado. La pregunta moral "¿cuál sería la ley en un mundo ideal?" es, para mí, obviamente diferente de la pregunta de a qué tiene la gente el derecho tener garantizado en este momento a través del poder de coerción del gobierno. Esa es la diferencia entre lo que la ley es y lo que debería ser.

VI.J. La responsabilidad en contextos de desigualdad

P (Prof. Roberto Gargarella) – Permítame hacerle una pregunta. Me disculpo porque cambiaré de tema completamente. Quería preguntarle sobre algo que usted esboza brevemente en su libro que es, según considero, muy relevante para países como Argentina o Brasil, y esto tiene que ver con la conexión entre responsabilidad e inequidad. Usted dice algo en algunos párrafos pero me gustaría que pudiese elaborar algo más sobre el tema para ayudarnos a pensar sobre los delitos cometidos por personas que provienen de contextos sociales desfavorecidos. Supongo que usted considera que en algunas ocasiones deberíamos dejar de lado la responsabilidad que se les atribuiría a los autores de estos delitos en vista de las injusticias que sufren. No sé si esto es correcto, pero es un punto muy importante. Esto, entonces, no implica tomar una posición como la que asumió el Juez Blackmun en cierto punto en relación con "la capacidad de esta gente", pero usted quiso decir que tenemos que tener en cuenta la injusticia de la que son víctimas. Entonces, si pudiera elaborar algo más en este sentido y,

además, en lo que respecta a algunas de estas injusticias...Solo para tomar un ejemplo que usted conoció al estar en Brasil, imagine la ocupación de tierra vacía del Estado para un grupo extremadamente desventajado, en términos de interpretación legal, ¿llamaría a eso un violación a la ley en primer lugar?

R – ¡Gracias! Me encantan las preguntas que dicen “me gustaría que usted hable por un rato”, pero el problema es que luego tendrá que frenarme. Lo que quise decir en la discusión que usted tiene en mente estaba en el contexto del tema general de aquel capítulo, y ese capítulo trataba sobre el viejo problema filosófico del libre albedrío. En un principio estaba ansioso por decir que a la gente que proviene de contextos desventajados y es más propensa a ser antisocial, o a robar, no carece de libre albedrío. A veces se discute que sí. Hubo un infame caso en Florida, en el que alguien estaba acusado de...creo que era homicidio, y su defensa fue “no tenía libre albedrío porque mi mente estaba absorbida por mirar programas de televisión en los que se cometen asesinatos regularmente, entonces mi libre albedrío se encontraba absorbido porque me encontraba programado por esos programas de televisión”. Lo primero que quiero decir es que es un argumento extremadamente malo. No perdemos el libre albedrío por crecer o vivir en circunstancias en las que nuestros móviles son diferentes y surgen de la injusticia. La gente que proviene de contextos desfavorecidos creen en aquello a lo que tienen derecho, y tienen necesidades y móviles que la gente de clase media no tiene. Pero eso no es un problema de libre albedrío, son tan libres como nosotros o cualquier otra persona para encarar una situación o actuar en un tribunal.

¿Es este el fin de la historia? Quiero decir que no, no es el final de la historia. Debemos ser conscientes cuando preguntamos qué tan responsables son; no solo de si ejercían su libre albedrío o si eran autómatas dirigidos por terribles móviles. Tenemos que tener en cuenta el hecho de que tenían diferentes necesidades y móviles, y aceptar que, en una sociedad injusta, compartimos parte de la culpa por estas diferencias. Entonces, no son insanos, no carecen de libre albedrío, pero tienen derecho, a veces, al beneficio de sentencias reducidas y, en casos muy raros, a ser absueltos sobre la base de que, al distribuir la culpa por lo que hicieron, esta es en buena parte la culpa del sistema económico, del sistema social que nosotros hemos creado.

No sé si alguno aquí escucho alguna vez sobre un abogado americano, fallecido hace bastante tiempo, llamado Clarence Darrow. Él era el abo-

gado penal más famoso en América, y fue contratado para defender a dos muchachos, muchachos muy ricos, en Chicago, que habían secuestrado a otro muchacho y lo habían asesinado por diversión. Habían leído a Nietzsche, decían, y Nietzsche los había inspirado, y Clarence Darrow formuló el famoso argumento acerca de que, incluso en el caso de estos niños ricos, la sociedad debiera asumir parte de la culpa porque el injusto sistema económico les había permitido vivir en un contexto tan privilegiado como para hacerlos creer que eran Superman, que eran un Superman Nietzscheano. Siempre pensé en ese argumento como la contracara de la moneda de la forma normal de argumentar, y creía que lo que planteaba Darrow estaba mal, pero ese es el tipo de argumento que deberíamos estar creando, alejado del libre albedrío o la insania.

VI.K. Aborto

P (Prof. Marcelo Alegre) – En las últimas semanas comenzó el debate sobre el aborto en el Congreso Argentino. Quisiera preguntarle si podría, por favor, intentar iluminar nuestra discusión, es decir, si usted pudiera brevemente decirnos su posición filosófica sobre el asunto. Pero además y, en especial, le pediré que tenga en cuenta la experiencia de los últimos 40 años de América, cómo puede la experiencia de lo que ha sucedido desde *Roe v. Wade* hasta ahora ayudarnos a lidiar de una mejor manera con este problema controversial.

R – Bien, estoy contento por tener la oportunidad de hablar sobre un asunto político contemporáneo. En mi opinión, el problema del aborto concierne dos fases de pensamiento. En una primera etapa, es una pregunta sobre si un feto temprano es una persona con derechos propios, con intereses y derechos propios. En ocasiones se dice que el gobierno no debería tomar esta decisión en tanto es una decisión religiosa, metafísica, que no concierne al gobierno. En mi opinión, el gobierno *debe* tomar esa decisión. El gobierno puede no tomar la posición de sostener que, en los Estados Unidos, los estados puedan decidir si un feto tiene intereses o derechos propios. La pregunta es si un feto es una persona en términos constitucionales, es decir, alguien a quien la Corte Suprema, las Cortes o la legislatura tienen el deber moral de proteger del homicidio.

No creo en el argumento de que un feto temprano es una persona con derechos, no importa si lo llamamos persona. La pregunta clave es si debemos reconocer que tiene derecho a vivir. Creo que la respuesta a esa

pregunta debe ser "no", porque una criatura no tiene intereses antes de tener sentidos, es decir, antes de poder sentir y sentir dolor. De acuerdo con algunas teorías, una criatura no puede poseer intereses hasta que tenga algún tipo de autoconciencia, la cual aparece más tarde. Esta es una teoría difícil por lo que implica respecto de los animales que nunca tienen –o eso creemos– consciencia de sí mismos. Pero, al menos en el caso de sentidos, es decir la capacidad de sentir dolor, creo que es muy poco plausible –y, también lo cree la Corte Suprema– suponer que "algo" que no puede sentir, que no tiene noción de sí mismo, si quiera en el sentido de sufrir dolor, tenga intereses. Nosotros podremos tener intereses en ello, pero no tiene intereses propios, y, obviamente, se puede dar vueltas al asunto por un tiempo prolongado, pero simplemente expongo mi propia visión sobre el tema. Este es también el punto de vista de la Corte Suprema y también lo es, debo decir, de muchos de los opositores al aborto en los Estados Unidos, en tanto sostienen que sería mejor dejar la pregunta por la prohibición del aborto librada a decisión democrática. Si un feto es una persona con intereses y derechos propios, uno no puede dejar el asunto sujeto a una decisión democrática, así como tampoco se puede dejar la pregunta sobre si los Judíos o Musulmanes tienen derechos e intereses propios, no podríamos crear una situación en la que la mayoría pueda decir que no. Agregó eso último solo para decir que no muchas personas consideran realmente que un feto tenga derechos por sí mismo. Encuestas incluso entre católicos indican que la mayoría de los católicos consideran que un embarazo que es producto de una violación debería poder ser interrumpido y, por supuesto, aquello sería erróneo si un feto fuese persona, una persona "constitucional". Debo decir que hay gente que sí sostiene la idea, son pocos pero mantienen esta concepción, de que incluso una mujer que fue violada o que morirá si el embarazo continúa no tiene derecho a abortar, pero son muy pocos los que piensan así. Entonces, la pregunta que considero interesante es: ¿está terminado el debate? ¿Es esto el final de la historia? Y en el libro "*Life's Dominion*" sostuve que no es el fin de la historia, porque incluso si un feto no es una persona con derechos propios, es algo a lo que debemos considerar como de enorme valor. Es más, me atrevería a decir que la vida humana en cualquier estadio debe ser considerada sagrada. Entonces, puedo comprender bien la idea, yo sostuve la visión de que una mujer que se realiza un aborto por razones frívolas (hay historias de mujeres que abortan porque tienen planteado un viaje a Europa y no quieren arruinarlo con un embarazo), falla en comprender algo muy importante: sus valores son

completamente erróneos, desde mi punto de vista. Considero lo opuesto en el caso de una madre adolescente, una niña de 13 o 14 años viviendo en una situación de pobreza, sin posibilidad de tener capacidad económica para criar a un niño, sin identificar al padre o sin que este sea identificable. Me parece que el respeto por la vida del feto en ese punto se traslada a la preocupación por la vida de la madre. Creo, de todos modos, que hay asuntos de valores que subsisten incluso luego de que digamos que un feto no tiene derechos propios. Hay formas buenas de respetar la vida humana, y las hay malas también.

Ahora, la tercera etapa: ¿quién toma esa decisión? Más temprano en nuestra discusión de hoy alguien mencionó el derecho a la independencia ética. Mi consideración sobre el derecho a la independencia ética se remonta a mi concepción de dignidad. La dignidad requiere que tomemos decisiones que reflejen nuestro punto de vista sobre aquello que es importante en la vida humana, asuntos que no conciernen a los derechos de los otros pero sí a preguntarnos sobre el respeto, sobre si debemos dirigir nuestras vidas, las únicas que tenemos, simplemente orientándonos a adquirir dinero, la cual es una versión distorsionada de aquello para lo que vivimos. Creo que se debe permitir que esas decisiones sean tomadas, incluso cuando sepamos que van a cometer errores, por aquella persona a cuya vida conciernen. Ahora ven la conclusión que delinearé: la decisión sobre el aborto es una decisión fundamental que refleja la concepción de una persona sobre cómo y por qué la vida humana es importante. La gente debe ser libre de tomar malas decisiones. En el caso de la mujer que planeaba su viaje a Europa, son decisiones muy malas, pero que pertenecen al individuo, no le corresponde a un colectivo de personas tomar decisiones individuales.

Ahora, finalmente, la experiencia americana. Hemos tenido desde 1973 mucha experiencia. Esto ha ido por dos caminos. En primer lugar, las preguntas sobre el aborto no han desaparecido. Decidido por una decisión de la Corte Suprema en el 72...perdón, en el 73... muchos creyeron que, una vez que la Corte se había expedido, la gente aceptaría la decisión. No fue así. Existe una presión continua. Esta presión continua pide una legislación estado por estado. Existe ahora una gran tentación en todo el país de los estados donde el sentimiento antiabortista está más latente, de adoptar estatutos que pongan a prueba la decisión de la Corte Suprema, con la esperanza de que esta, que es hoy en día mucho más conservadora –muy, de hecho, de derecha–, finalmente revierta *Roe v. Wade*.

Entonces, les cuento esta historia a fin de sugerir que, sobre este asun-

to, la gente no ha aceptado la decisión de la Corte Suprema como decisión final, y tampoco lo han hecho las justicias locales. Tres de ellas siguen diciendo "esperamos una oportunidad". Espero que solo sean tres.

Hay otro lado de la historia. Los abortos han disminuido de forma sostenida en los Estados Unidos, y esto es debido a que la educación sexual, otra cosa que no les gusta a los conservadores, es ahora mucho más sofisticada y general. La libertad de abortar ha llegado con responsabilidad. [Hay] muchos menos embarazos adolescentes que los que solía haber. Y considero que estos son fenómenos conectados, un cambio generalizado. Si tuviéramos sufragio nacional sobre el aborto, la ley vigente sería confirmada por una amplia mayoría. La opinión general en América, así como la opinión general sobre el matrimonio homosexual y otros varios asuntos, se está transformando demográficamente porque la gente joven tiene una actitud diferente frente a estos asuntos y, a medida que van creciendo, son cada vez más. Pero en el caso de la anticoncepción y el aborto, el cambio ha sido drástico. Entonces, si *Roe v. Wade* fuese rechazado y los estados fueran libres, todos los "estados rojos" prohibirían el aborto y los "estados azules"... no debería hacer esto en términos de colores. Todos los estados que bordean los océanos Atlántico y Pacífico rechazarían cualquier prohibición al aborto y muchos de los estados entre medio la aceptarían. Sin embargo, todas las encuestas indican que la opinión general en el país como un todo, es permisiva respecto del aborto.

Ahora aparece la pregunta que, según creo, ha confundido a muchos politólogos: ¿hubiera sido mejor, entonces, para la Corte Suprema no haber tomado una decisión en 1973 y haber dejado que el factor demográfico y la creciente sofisticación se refleje en las legislaturas estatales a fin de que la democracia produzca la respuesta correcta?

Mucha gente que está en favor del derecho al aborto cree que aquello hubiera sido mejor. Yo no, por dos razones. En primer lugar, o pregunta número uno: me preocupo por todas las mujeres desde 1973 hasta alguna fecha futura que dependerán del Estado, todas las mujeres que no tendrán el dinero suficiente para trasladarse a un Estado costero. He dicho que los abortos han disminuido en número total; lo que han disminuido también, obviamente, son las muertes causadas por abortos ilegales. Aquel era un problema muy serio en los guetos y en los rincones más pobres. Adolescentes que no podían enfrentar el estar embarazadas. Sus amigos sabían a donde ir y algunas de ellas terminaron muertas en una camilla, o dos semanas después por septicemia. Me encuentro siempre confundido por el

discurso de "deberías dejar que las cosas sigan su curso; es mejor que sean definidas de forma democrática a largo plazo". Esta es aún la historia americana, porque, por supuesto, ustedes solo tienen una legislatura. No me gustan esos cuentos porque tratan a los individuos –en este caso, mujeres pobres– como peones, sacrificables por el bien de una forma pura de teoría democrática. A pesar de los horrores de la Corte Suprema actual, aún creo en ella. Hay algunos asuntos que son asuntos legales porque conciernen a los derechos de una minoría en riesgo, por lo que no deben ser confiadas a la mayoría en el poder.

