

Lecciones y Ensayos, Nro. 94, 2015

MARTYNIUK, Claudio, "Contra la renuncia escéptica a encontrar un sentido al mundo...", pp. 211-253

CONTRA LA RENUNCIA ESCÉPTICA A ENCONTRAR UN SENTIDO AL MUNDO, LA RELIGIÓN DE DWORKIN*

CLAUDIO MARTYNIUK**

I. SOBRE *JUSTICIA PARA ERIZOS*, DE RONALD DWORKIN (BUENOS AIRES, FCE. 2014; *JUSTICE FOR HEDGEHOGS*, CAMBRIDGE, MA, HARVARD UP, 2011)

Justicia, verdad y belleza son hermanas y aliadas. Con tres palabras tan bellas no es necesario buscar otras.

La justicia consiste en velar porque no se haga mal a los hombres. Se le hace mal a un ser humano cuando grita interiormente: "¿Por qué se me hace mal?". Muchas veces se erra al intentar darse cuenta de qué mal se sufre, quién lo inflige, por qué se inflige. Pero el grito es infalible.

El otro grito tan a menudo oído: "¿Por qué el otro tiene más que yo?" es relativo al derecho. Es necesario aprender a distinguir los dos gritos y acallar el segundo lo más que se pueda, con la menor brutalidad posible, con ayuda de un código, los tribunales ordinarios y la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas situados dentro de este dominio basta con la Facultad de Derecho.

Pero el grito: ¿Por qué me hacen mal?" plantea problemas completamente diferentes, para los cuales es indispensable el espíritu de verdad, de justicia y de amor.

Simone Weil, "La persona y lo sagrado" (1942/43).

* Recepción del original: 3/3/2015. Aceptación: 28/5/2015.

** Doctor por la Universidad de Buenos Aires, investigador del Instituto Gino Germani, profesor titular regular de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales y profesor a cargo de los cursos "Estética y Normatividad" y "De Auschwitz a la Esma. La Filosofía ante los exterminios" en la Facultad de Derecho, ambas de la Universidad de Buenos Aires.

I.I.

La unidad e independencia del valor, tal el *saber* del "erizo" RD, que "el valor es una cosa grande". Y en esa esfera RD parece reescribir el pensamiento de Weil:

Las verdades acerca del vivir bien y ser bueno y de lo que es bello no solo son coherentes entre sí sino que se respaldan mutuamente: lo que pensamos de una cualquiera de ellas debe estar, llegado el caso, plenamente a la altura de cualquier argumento que estimemos convincente sobre las restantes (p.15).

Postula la dependencia de valores, credo y teoría, propuesta de modo de vivir y conjugación de una estrategia contra las voces escindidas, contra las técnicas del "zorro". En esa red, reconoce que, en materia de igualdad, "las distribuciones políticamente neutrales no existen" (p. 16); diferencia dos direcciones de la libertad: a) *freedom*: "nuestra aptitud para hacer todo lo que queramos sin limitaciones impuestas por el gobierno", y b) *liberty*: "parte de aquella que el gobierno haría mal en restringir" (p. 18); y sobre el derecho afirma que "es una rama de la moral política, que a su vez es una rama de la moral personal más general, y esta, a su turno, es una rama de una teoría aún más general de lo que es vivir bien" (p. 20). Construye, en base a una aproximación a valores una malla que reviste la esfera cuya existencia predica, buscando que la diversidad que ellos representan encaje *efectivamente*, excluyendo una teoría que se imponga como el lecho de Procusto, pero sosteniendo que "la integración es una concepción necesaria de la verdad" (p. 20). El hilo compartido, lo que hilvana serían conceptos que "funcionan como conceptos *interpretativos*. Los compartimos porque compartimos prácticas y experiencias sociales en los que estos conceptos aparecen" (p. 21). Forma de vida, se podría decir de lo compartido, pero estamos lejos del mundo filosófico de Wittgenstein. Sigue RD: "Damos por hecho que los conceptos describen valores, pero discrepamos, a veces en gran medida, acerca de cuáles son esos valores y cómo deberían expresarse". Admite el interpretar prácticas de modo diferente, el sostener teorías distintas sobre cuáles son los valores que mejor justifican lo que se acepta como rasgos centrales o pragmáticos de esas prácticas. Esta estructura haría que los desacuerdos conceptuales sobre, por ejemplo, la libertad y la igualdad sean genuinos. También hace que sean desacuerdos de *valor* más que desacuerdos de hecho o desacuerdos sobre significados convencionales o de diccionario" (p. 21/22). Para defender el valor de un concepto

político debemos recurrir a otros valores: "los conceptos políticos *deben* integrarse unos con otros" (p. 22). Habría, entonces, un abordaje holista de la "unidad del valor", como lo refleja su propuesta de una teoría general de la interpretación:

Más allá de la política, interpretamos en muchos campos: la conversación, el derecho, la poesía, la religión, la historia, la sociología y la psicodinámica. ¿Podemos proponer una teoría general de la interpretación que sea válida para todos ellos? Si podemos, entenderemos mejor los estándares que deben regir nuestra interpretación de los conceptos distintivamente políticos. [...] Mi sugerencia es una teoría general basada en los valores. Los intérpretes tienen responsabilidades críticas, y la mejor interpretación de una ley, un poema o una época es la que mejor realiza esas responsabilidades en esa oportunidad (p. 22).

I.II.

¿Pero cómo satisfacer genéricamente lo que se considere "mejor", que permitiría cumplir con la "responsabilidad crítica" del intérprete? RD cree en la existencia de verdades objetivas sobre el valor (p. 23), actos "realmente" incorrectos e instituciones "realmente" injustas. El escepticismo valorativo, para RD, es una equivocación para la vida privada y un lujo políticamente inadmisibles.

I.III.

Como si enfatizar la verdad de la creencia subjetiva la hiciera verdadera y objetiva, afirma: "No podemos defender una teoría de la justicia sin defender también, como parte de la misma empresa, una teoría de la objetividad moral. Es irresponsable tratar de hacerlo sin una teoría así" (p. 24). La "independencia metafísica del valor", lo malo en sí, lo incorrecto absoluto y la obligación fundamental: ¿cómo llegar a Lévinas, o a Wittgenstein y Weil, sin arrojar la escalera racional a un abismo místico? Por momentos adopta una estrategia disolvente (así, ante la distinción metafísica entre realismo-antirrealismo se pregunta si acaso difieren, a partir de las dudas y análisis de Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992, y Kit Fine, "The Question of Realism", en *Philosopher's Imprint*, vol. 1, núm. 2, junio de 2001, www.philosophersimprint.org/001001), y sus interrogantes –¿de dónde vienen los

valores?, ¿están "ahí afuera"?— se dejan atrás en la respuesta. En este caso, sobre los valores, la respuesta de RD señala que están en conflicto, que son verdaderos por su "alegación sustantiva", pero sin estar en correspondencia con un afuera. RD, de este modo, por momentos busca esquivar etiquetas y encasillamientos. Pero no teme el uso de las etiquetas más desconcertantes, como "epistemología moral":

Podríamos dar un nombre más imponente a una teoría de la responsabilidad: podríamos llamarla epistemología moral. No podemos estar, por ninguna vía causal, en contacto con la verdad moral. Pero sí podemos, no obstante, pensar bien o mal las cuestiones morales. Saber qué es un bien o un mal pensamiento es en sí mismo, claro está, una cuestión moral: una epistemología moral es una parte de la teoría moral sustantiva (p. 28).

I.IV.

El razonamiento moral, sostiene RD, debe ser interpretativo: "Nuestros juicios morales son interpretaciones de conceptos morales básicos, y examinamos esas interpretaciones situándolas en un marco valorativo más amplio a fin de ver si encajan con las que consideramos las mejores concepciones de otros conceptos y son respaldadas por ellas" (p. 28). Esta empresa interpretativa se carga de paradojas. (Se debe recordar la famosa crítica de Wifrid Sellars.)

I.V.

RD diferencia ética, estudio de cómo vivir bien, de moral, estudio de cómo debemos tratar a otras personas (p. 29). Por su parte, la responsabilidad por las acciones emprendidas gira en torno a una cuestión ética: "¿cuál es la índole de una vida bien vivida?" (p. 29). La responsabilidad de hacer algo de valor de cada vida propia, esta responsabilidad ética "es objetiva": "reconocemos que debemos vivir bien". Así, para RD, "nuestras diversas responsabilidades y obligaciones para con los otros emanan de la responsabilidad que tenemos por nuestra propia vida" (p. 29). Esta afirmación parece situarlo en las antípodas de la tesis ética de Lévinas, mostrando a New York muy lejos de Jerusalem —acaso se disponga aún de Atenas para que funja como mediación—. (Por ejemplo, en "Los derechos humanos y los derechos del otro", 1985, en Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, Lévinas "afirma la responsabilidad del

uno-para-el-otro, a través de la cual, *en lo concreto*, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originariamente como derechos del otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he aquí la fenomenología de los derechos humanos. [...] Su deber respecto al otro que interpela su responsabilidad es una investidura de su propia libertad. En la responsabilidad que, como tal, es irrecusable e intransferible, yo estoy instaurado como no intercambiable: soy elegido como único e incomparable. Mi libertad y mis derechos antes de mostrarse en la contestación de la libertad y de los derechos del otro hombre se mostrarán precisamente en forma de responsabilidad, en la fraternidad humana. Responsabilidad inagotable, porque no podemos quedar en paz con el otro" (p. 140). El sentido del deber es *a priori*, como también lo es en la perspectiva de Simone Weil (ver *Echar raíces*, 1943, Madrid, Trotta, 1996).

I.VI.

RD asienta su ética de la dignidad en el valor adverbial: "Debemos encontrar el valor de vivir –el significado de la vida– en el vivir bien, así como encontramos valor en el hecho de amar, pintar, escribir, cantar o bucear bien" (p. 30). Y traza una conexión entre ética y moral: "Me apoyo sobre todo en la tesis de Immanuel Kant de que no podemos respetar adecuadamente nuestra humanidad a menos que respetemos la humanidad en otros" (p. 31). Desde el uno al otro, toma entonces la dirección opuesta a Lévinas, para quien ética equivale a ética del otro.

I.VII.

Clasifica escepticismos a partir de (a) la distinción general entre cuestiones internas y cuestiones externas –"Cuando preguntamos si por fin se ha demostrado el teorema de Fermat, hacemos una pregunta interna de la matemática; al inquirir si en la actualidad es más alto que antes el porcentaje de estudiantes que estudian cálculo, hacemos una pregunta externa sobre la matemática" (p. 50)–, y (b) la distinción entre cuestiones "sustantivas" o "de primer orden" y "metacuestiones" o cuestiones "de segundo orden" –"La afirmación de que torturar bebés es inmoral es una afirmación sustantiva y de primer orden; la hipótesis de que esta opinión es casi universalmente compartida es una meta afirmación o afirmación de segundo orden"

(p. 50)–. Así como señala que la misma idea de “metaética” es errónea, las distinciones entre escepticismos en las que se apoya resultan cuestionables y parecen destinadas a la disolución. ¿Acaso un observador puede alcanzar un punto de vista “metaexterno”, o absoluto, para observar a las teorías que agrupa en su clasificación? Ese imaginario escepticismo externo, sobre el cual abajo se volverá, acaso atribuible a una divinidad, resulta de un experimento mental del autor que así monta, a medida, una tesis opuesta a la que defiende con el propósito de darle relieve a su punto de vista. Aun el más radical nihilista respira y se alimenta, se expresa y actúa, valora, piensa y decide, y todo sin salir del mundo. Por otra parte, la restante diferenciación replica, sin matices ni fecundaciones cruzadas, su punto de partida: la diferencia ontológica irredimible entre normatividad –donde se alojan las cuestiones “sustantivas” o de primer orden– y las “metacuestiones”, consideraciones históricas, sociológicas, psicológicas o cualquier otra remisión de corte naturalista que involucre valores y normas. Todo ello trae un aire de familia a los debates poco fructíferos entre historia interna y externa de la ciencia en la epistemología de la década de 1960, concentrada en la búsqueda de criterios de demarcación. En cualquier caso, utilizando esas dos navajas, RD afirma:

Alguien puede distanciarse de todo su arsenal de ideas morales y re-flexionar sobre ellas en su conjunto. Puede hacer preguntas externas sobre sus valores morales o los de otras personas, en vez de hacer preguntas internas de valor moral. (...) El escepticismo interno con respecto a la moral es un juicio sustantivo de primer orden. Apela a juicios más abstractos sobre la moral a fin de negar la verdad de ciertos juicios más concretos o aplicados. El escepticismo externo, por el contrario, pretende apoyarse íntegramente en enunciados externos de segundo orden sobre la moral (p. 50).

I.VIII.

Dentro del escepticismo externo diferencia entre (a) el escepticismo del error y (b) el escepticismo del estatus: “Los escépticos del error sostienen que todos los juicios morales son falsos. [...] Los escépticos del estatus no están de acuerdo [...]: creen que es un error tratarlos [a los juicios morales] como descripciones, porque no describen nada [...] En consecuencia, no dicen, como sí lo hacen los escépticos del error, que la moral es una empresa mal concebida. Dicen que es una empresa malentendida”

(pp. 50/1). Ante los escépticos del error admite que podrían ser calificados como escépticos internos globales, pero "como los escépticos internos se apoyan en la verdad de las afirmaciones morales sustantivas, solo pueden ser escépticos parciales del error. No hay escepticismo interno del estatus" (p. 53). La incertidumbre ("una posición por defecto", p. 54) es diferente al escepticismo. Y reconoce que hay teorías externas sobre la moralidad, como las darwinianas, que no son escépticas.

I.IX.

Interpreta el principio de Hume con un énfasis implícito en un dualismo que independiza la moral y otras dimensiones del valor de la concepción explicativa-causal que gobierna en las disciplinas físicas, tratando "el razonamiento moral como una forma de razonamiento interpretativo" (p. 59). Entonces, ya en este punto, se interroga: "¿Qué hace que un juicio moral sea verdadero? ¿Cuándo se justifica que consideremos verdadero un juicio moral? Mi respuesta a la primera es que los juicios morales son verdaderos, cuando lo son, por obra de un argumento moral adecuado a favor de su verdad. Esta respuesta, claro está, suscita una nueva pregunta: ¿Qué hace que un argumento moral sea adecuado? La respuesta debe ser: otro argumento moral a favor de su adecuación. Y así sucesivamente" (p. 57). A la deriva entre tautologías y autorreferencias, sostiene que "la coherencia es una condición necesaria pero no suficiente de la verdad" y que "lo que hace que un juicio moral verdadero es una alegación adecuada de su verdad" (p. 58). No lejos de la epistemología luhmanniana, aunque sin el aparato bibliográfico de la tradición sistémico-funcional –y apuntando a metas radicalmente disímiles–, reconoce la "circularidad" de su razonamiento, "pero no más circular que la confianza que depositamos en parte de nuestra ciencia para que elabore una teoría del método científico destinada a verificar nuestra ciencia" (p. 58).

[S]olo podemos alcanzar la responsabilidad moral si apuntamos a la explicación más exhaustiva que podamos lograr de un sistema más amplio de valor en el cual figuren nuestras opiniones morales. Esa meta interpretativa proporciona la estructura del argumento adecuado. Define su responsabilidad moral. No garantiza que los argumentos que construimos de esa manera sean adecuados; no garantiza la verdad moral. Pero cuando consideramos adecuados nuestros argumentos, después de ese tipo de reflexión exhaustiva, nos habremos ganado el derecho a vivir sobre la base

de ellos. ¿Qué nos impide, entonces, afirmar nuestra certeza de que son verdaderos? Solo nuestra sensación, confirmada por una vasta experiencia, de que quizá se encuentren mejores argumentos interpretativos. Debemos tener la precaución de respetar la distancia entre la responsabilidad y la verdad. Pero no podremos explicar esa distancia a menos que apelemos una vez más a la idea del buen y mejor argumento. No podemos escapar a la independencia de la moral, por más denodada que sea nuestra lucha. Cada esfuerzo que hacemos por encontrar una puerta trampa que nos saque de la moral confirma que aún no hemos entendido qué es la moral (p. 59).

I.X.

Si no podemos justificar ningún *deber ser* del mundo partiendo de algún rasgo proposicional sobre el modo en que el mundo *es*, entonces que las afirmaciones morales se reafirmen en proposiciones morales. Sin que la verdad cause convicción moral –“La causa de las convicciones de la gente son sus historias personales, y no algún encuentro con la verdad moral” (p. 69)–, pero historias similares no explican diferendos morales.

I.XI

¿Qué es tener una razón? RD responde: “El concepto referido a tener una razón es un concepto interpretativo” (p. 73). ¿Cómo se vinculan razones y acciones? Se debería, para ello en esta perspectiva, construir una estructura más amplia: “Esa estructura más amplia debe responder, entre otras, a la pregunta de por qué debería importarle a alguien lo que tiene razones para hacer” (p. 73). RD “ata la racionalidad a la ética”. Y la verdad –¿Pero de qué trata esta “verdad moral”? ¿se diferencia de preferencias y creencias?, ¿arrastra toda verdad sosteniendo que “la verdad” siempre descansa en creencias?– ocupa un lugar clave. (Como se verá adelante, aunque disímiles, los análisis de H. Putnam y J. Habermas resultan más exhaustivos.) De hecho, la distancia de RD con el constructivismo de Rawls obedece a ese punto: para RD, Rawls entendía que “la verdad moral no tiene papel alguno que cumplir en la defensa de una teoría atractiva y detallada de la justicia política” (p. 90). Para RD, “sin el telón de fondo de una teoría moral que tomemos como verdadera, no podemos tener idea de qué idealización elegir” (p. 91). Requiere, entonces, denunciar los errores ge-

neralizados en la filosofía contemporánea: "La metaética se basa en error" (p. 92) afirma. También lo sería el "quietismo", que se ha caracterizado a partir de la imposibilidad de brindar respuesta a cuestiones normativas del tipo de si los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, considerando que no hay modo de adoptar una perspectiva externa, salir del pensamiento normativo para explicarlo (cfme. Nadeem Hussain y Nishi Shah, "Misunderstanding Metaethics", en Russ Shafe-Landau (comp.), *Oxford Studies in Meta-Ethics*, vol 1, Nueva York, Oxford U.P., 2006, 268.) Para RD, esta postura "no es sino una evidencia más de que los filósofos no reconocen la plena independencia del valor" (p. 93). Esta generalización olvida, ciertamente, a Wittgenstein (también, más cerca, a Stanley Cavell, tal vez el filósofo contemporáneo que "mejor" ha interpretado la potencia constructiva y expresiva del escepticismo).

El escepticismo externo debería desaparecer del paisaje filosófico. Y no habría que lamentar su desaparición. Ya tenemos bastante de qué preocuparnos sin él. Queremos vivir bien y comportarnos decentemente; queremos que nuestras comunidades sean equitativas y buenas y nuestras leyes, sabias y justas. Estos objetivos son muy arduos, en parte porque los problemas en juego son complejos y desconcertantes y en parte porque con mucha frecuencia se interpone el egoísmo. Cuando se nos dice que las convicciones que nos afanamos en alcanzar, sean cuales fueren, no pueden en ningún caso ser verdaderas o falsas, ni objetivas, ni formar parte de lo que sabemos, o que solo son jugadas en un juego de lenguaje, o mero vapor de las turbinas de nuestras emociones, o solo proyectos experimentales que deberíamos probarnos para ver si damos la talla y cómo la pasamos, o simples invitaciones a pensamientos que acaso encontráramos divertidos, entretenidos o menos aburridos que nuestras maneras habituales de pensar, deberíamos replicar que todas estas observaciones son distracciones inútiles de los desafíos reales a nuestro alcance. No quiero decir que podamos ignorar el escepticismo moral. Al contrario. El genuino escepticismo –el escepticismo interno– es mucho más preocupante que estas confusiones filosóficas (p. 93).

I.XII

La independencia del valor implica: (i) que los hechos, aun de existir los hechos morales, no podrían explicar las convicciones de una persona; (ii) que la verdad moral no tiene impacto causal sobre nuestra mente, no

causa creencias morales (p. 97); y (iii) que la verdad moral, más allá de su eventual dimensión física o mental, puede tener poder causal (p. 98). Implica, entonces, como se volverá a advertir, cierto rasgo sublime que rebasa los intentos de reducción teórica. A la vez que rechaza la existencia de una epistemología arquimedea, no excluye un cierto equilibrio reflexivo: "La epistemología abstracta y la creencia concreta deben ajustarse y apoyarse entre sí, y ninguna debe tener poder de veto sobre la otra" (p. 110). Pero el equilibrio se quiebra en favor de la creencia, principio y fin de la verdad.

En el principio y el final está la convicción. La lucha por la integridad está en el medio (p. 114).

I.XIII.

Sobre el impacto de la *verdad moral* en la sensibilidad, que acerca-ría cierto *progreso moral*, afirma: "nos apoyamos finalmente en nuestra convicción y en la alegación moral que a nuestro entender la respalda" (p. 115/6). Y aquí se muestra una vena existencialista que, además de las referencias a Kierkegaard y Sartre, bien podría haber sumado el pensamiento de Martin Heidegger, un *maestro de Alemania* que ha interpelado a estudiantes y lectores acerca de la responsabilidad de sus decisiones, algunas veces desde su adhesión al nazismo, lo cual explica los reparos al momento de considerarlo. RD considera un abismo:

La tesis de la independencia les deja la libertad de concluir (si eso es lo que les parece correcto) que nadie tiene jamás absolutamente ningún deber o responsabilidad moral. ¿Cómo podría haber una forma más profunda de escepticismo? (p. 129).

I.XIV.

Tras la indicada mención a la inevitabilidad de cierta circularidad – reitera: "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" (p. 130)–, también admite la dificultad de "demostrar" la superioridad de unas razones morales frente a otras, pero espera poder "convencer" al otro acerca de la responsabilidad que ha tenido en sus opiniones y actos; de aquí deriva la distinción entre la exactitud y la responsabilidad. ¿Demostración y persuasión o, por el contrario, creencia y retórica? (No *debería* olvidarse, pero tantos

la omiten, entre ellos RD, la abrasadora tesis de Carlo Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*, de 1910.)

I.XV.

Sobre la virtud de la responsabilidad, y en lo que atañe al individuo, la sociedad y la filosofía, señala: "Nuestra responsabilidad moral nos exige convertir nuestras convicciones reflexivas en un filtro lo más denso y eficaz posible y, así, reivindicar tanta fuerza como podamos para la convicción dentro de la matriz causal más general de nuestra historia personal como un todo" (p. 140). Este rasgo socrático impulsa la búsqueda de "autenticidad en las convicciones que son coherentes entre sí" y "requiere que interpretemos críticamente las convicciones que al principio parecen más atractivas o naturales", aunque con cierta pesadumbre realista reconoce "no tener la esperanza de construir un filtro de convicción denso, detallado, entrelazado y totalmente coherente, envuelto en nuestra voluntad, que sea eficaz sin excepción y nos aporte un resplandor constante de adecuación. Esta hazaña sería digna del hombre kantiano de voluntad perfectamente buena, y nadie es tan inteligente, imaginativo y bueno. Así, pues, debemos tratar la responsabilidad moral como una obra siempre en marcha: es responsable quien acepta la integridad y autenticidad morales como ideales apropiados y despliega un esfuerzo razonable en procura de alcanzarlas. En principio ese esfuerzo debe ser individual [...] Pero [...] la interpretación moral, como tantas otras cosas de gran importancia, es un asunto de formación social y también de división del trabajo" (pp. 140/141). Y sigue: "La filosofía moral puede ser ese modo influir en las personas; puede hacerlas más responsables en cuanto individuos" (p. 142). Esta tarea filosófica, el aprecio por la autenticidad y la responsabilidad, podría pensarse como afín a las filosofías de Heidegger o Sartre, de Adorno y Habermas, Putnam o Lévinas. Concibe el centro de la filosofía moral kantiana, la capacidad de universalizar la máxima de nuestra conducta, como un test de responsabilidad, "porque brinda la coherencia demandada por aquella. También pone a prueba la autenticidad que la responsabilidad demanda: Kant dijo que debemos ser capaces tanto de querer como de imaginar la universalidad de una máxima" (p. 142). A la vez, considera falso que los filósofos tengan un sentido moral más preciso que la gente común, y afirma que "sus juicios concretos no son necesariamente más sensibles" (p. 143). ¿No resulta esta tesis —contraria a la excepcionalidad de la filosofía y expresada tras

extensos rodeos— cercana a la presentada tantas veces por Wittgenstein o a la manifestada, entre otros filósofos contemporáneos, por Richard Rorty o Michel Foucault?

I.XVI.

Admite que el papel causal de la convicción no puede ser exhaustivo y ni siquiera particularmente profundo: "Si nos remontamos lo suficiente en la cadena causal, comprobaremos que la cultura, la educación, los genes y tal vez hasta el autointerés desempeñan, en definitiva, prácticamente el mismo papel en la explicación del comportamiento de las personas sinceras e insinceras" (p. 144). De esto deriva la relevancia de que la ruta causal atraviere un filtro de convicciones, procurando actuar por convicción moral en los tratos con otras personas, "porque eso es lo que exige el respeto por nosotros mismos. Y lo exige porque no podemos ser consistentes y tratar nuestra vida como objetivamente importante si no aceptamos que la vida de todos tiene la misma importancia objetiva. Podemos esperar —y esperamos— que otros acepten este principio fundamental de la humanidad. Este es, pensamos, la base de la civilización" (p. 145). He aquí un principio: el valor objetivo de la vida. De aquí, entre otras derivaciones, halla RD este mandato: "No podemos tratar a quienes discrepan de nosotros como forajidos morales" (p. 145); se debe respetar el desacuerdo, pero sobre bases de respeto y responsabilidad recíprocos.

I.XVII.

La responsabilidad es crucial, ya que de ella depende la alegación de verdad. RD, más allá de sus interpretaciones de los debates filosóficos contemporáneos, parece adoptar una aproximación deflacionaria a la verdad, en la cual la verdad de una proposición equivaldría a la alegación de la verdad de la proposición; el predicado "verdadero" sería así redundante. Así presenta este delicado y opaco atributo que se pliega a la convicción, la creencia de lo que es verdadero, y que deja desgarnecido el carácter objetivo que por momentos alega RD como parte de su "epistemología moral". La verdad, ya aquello que crispera los nervios, ¿acaso no sería antirrealista en el pensamiento filosófico de RD? "La verdad sobre la moral solo es lo que muestra la mejor alegación" (p. 156). Y afirma: "Como los juicios de valor no pueden ser meramente verdaderos, solo pueden ser verdaderos en

virtud de una alegación" (p. 149). Y esa alegación debe contener juicios de valor adicionales; pero "tampoco ninguno de estos juicios de valor adicionales puede ser meramente verdadero" (p. 150), y así se ramifican las alegaciones en una trama de comunicaciones en la que implícitamente RD –que no cita a Luhmann– roza una visión como la de Niklas Luhmann, en la que la autorreferencia desenvuelve una función constructiva. La autorreferencia puede conducir, como en la obra de Luhmann, a cierta austeridad que, ante el muro del valor, calla en vez de predicar. Desde un escritorio neoyorkino, RD ha escrito: "La interpretación es por lo tanto interpretativa, así como la moral es moral, hasta el final" (p. 167). Desde lo alto, ve el *todo* del paisaje del valor, observa y describe el método ideal:

La circularidad, si la hay, es global en todo el dominio del valor. Ese es el método de la filosofía moral y política formal: el método del contrato social o del observador ideal, por ejemplo (p. 204).

I.XVIII.

RD enfatiza esta especie de *autopoiesis* de la esfera de los valores a partir de un gajo de la filosofía de Hume, abonando ese suelo con pensamientos que ponderan qué valorar y qué hacer con la vida propia y de los otros, en la ética, la moral, la política, el derecho y también el arte y hasta el universo en su conjunto (todo lo cual es radicalmente ajeno al amplio universo teórico de Luhmann, parcelado en sistemas autopoiéticos y, por parte de la perspectiva cognitiva, reticente a la imposición de fines o sentidos, absteniéndose la "ciencia de la sociedad" de brindar soluciones o prescribir "la mejor" interpretación ante los problemas sociales o existenciales, salvo cierto minimalismo que, como tantos de sus presupuestos, explicita sus rasgos paradójicos). Tal cápsula, esfera o mundo del deber guarda similitud esencialista con la metafísica kelseniana, pero difiere radicalmente de ella al hacer proliferar la discursividad fundamentalmente en los campos en los cuales Kelsen –como antes lo enseñó Wittgenstein– muestra silencio. Así, el jurista austríaco construyó una teorización *pura* del derecho positivo, depuración racional de hechos y valores (subjetivos), reconociendo la pertenencia del derecho positivo a la "esfera del deber ser" de un mundo escindido en naturaleza y cultura o sociedad; tal construcción que lleva adelante el científico del derecho parte de la categoría a priori de imputación, diferente a la de causalidad que ordena los fenómenos naturales, conforme esta epistemología neokantiana. En el límite del mundo, más allá

de la naturaleza, más acá de la racionalidad, del lado del sujeto quedan los valores, allí –fermento oscuro, desgranar religioso, político, ético y estético, soledad compartida, escepticismo epistemológico, poética existencial–, ahí, entre la quietud y sus reversos, brota el grito de la justicia. Queda el silencio, ausente de propuesta, promesa y postulado proposicional. En la vacilación cortante, en el deshacimiento textual, la convicción puede hallar una morada poética.

Pronto, oh pronto empalidecerás

Dejarás este bello mundo

Y serás olvidado

Por eso, no debes preocuparte

Siempre es hoy, nunca es mañana;

El tiempo es ilusión.

No sueñes con cosas lejanas,

Así puedes tener dichas cercanas

¡Solo lo que tú tomas es tuyo!

Han Kelsen, "Carpe Diem"

I.XIX.

Interconectados e interdependientes, principios, ideas y argumentos conforman para RD una red de convicciones que puede vincular los más diferentes sectores del valor, desde lo correcto y virtuoso hasta lo bello, desde el éxito hasta el trato a los animales: el universo independiente del valor es ilimitado y puede "incluir un juicio estético además de un juicio moral", como "podría una alegación en defensa de la manera correcta de vivir incluir afirmaciones sobre la evolución natural del universo o la herencia biológica de los animales en los seres humanos". RD añade: "No veo razones conceptuales o apriorísticas que se opongan a ello. Lo que consideramos como argumento a favor de una convicción moral es un asunto sustantivo: debemos esperar hasta ver qué conexiones entre diferentes sectores del valor parecen pertinentes y atractivas" (p. 151). Y concluye, quizás provocando desconcierto –al modo que lo haría un maestro zen–, o mostrando en una especie de dialéctica falibilista lo poco que se ha avanzado por este camino, con estas respuestas correctas, con la mejor interpretación: "Reinterpretamos constantemente nuestros conceptos a medida que los utilizamos" (p. 153).

I.XX.

La responsabilidad emerge como la roca última, pero ella intenta pero nunca completa, encamina esfuerzos hacia la unidad, piensa RD, no hacia la fragmentación. ¿Cómo no dudar del "valor" de la proposición que dice: "Decidamos como decidamos, hemos dado un paso hacia una comprensión más integrada de nuestras responsabilidades morales" (p. 153)? No está justificado el ascenso, la escalera que lleve a él. Responsabilidad y convicción, y desde allí a la verdad y la práctica. No parece diferir de Simone Weil, y lo ejemplifica RD invocando fuentes griegas. Aunque su verborragia lleve a las antípodas de Wittgenstein, RD podría compartir las últimas palabras del genial filósofo austríaco: *Dígales que mi vida fue maravillosa*.

I.XXI.

¿No sería propia del erizo la felicidad wittgensteiniana, aquella que brota de coincidencia entre voluntad y totalidad? Ese acoplamiento quizás también se reconozca en el holismo del erizo RD: "Todos los valores verdaderos forman una red interconectada"; y en esa red "cada una de nuestras convicciones sobre lo que es bueno, correcto o bello tiene algún papel a la hora de respaldar cada una de nuestras demás convicciones en cada uno de esos dominios de valor" (pp. 154/155). Tras convicciones en que se crea y que "encajen" con las restantes, sobre esa conjunción de fe y coherencia, RD pretende "describir un método, no una metafísica" (p. 155). Predica: "Cada uno de nosotros debe creer lo que responsablemente cree. Todos estamos en algún limbo, aunque no sea el mismo para todos" (p. 155). Desde RD se puede afirmar que es diferente el mundo de una persona responsable al mundo de una persona irresponsable. Y el peso de la responsabilidad es mayor que el de la felicidad y el de la verdad. Gravita en la órbita kantiana, no en la de Wittgenstein. Predica en el aula, como lo cuestionara Max Weber, pero Weber no consideró el caso del predicador de una ética de los principios cuyo principio básico fuera la responsabilidad.

El valor de la filosofía moral depende más de su contribución a la responsabilidad que a la verdad (pp. 155/156).

I.XXII.

¿No contribuye más a la responsabilidad, como lo pensaron entre otros Richard Rorty y Martha Nussbaum, la literatura que la filosofía? La lectura del relato de RD es la interpretación de su texto, y aquí filosofía y literatura se emparentan. Pero el aire de familia se disuelve en algunos planos, y así como la similitud entre literatura y derecho acaba donde comienza la imposición de la violencia (la sanción sentenciada –Robert Cover–, o la violencia redentora –Walter Benjamin–, que entreteje a través de la estrella de la revolución, la perspectiva mesiánica en la historia y la crítica, lo cual puede servir de introducción al complejo vínculo entre derecho, justicia y religión, que más adelante se considerará), las sensibilidades que se exponen y el trabajo de la distancia y la mimesis difieren en los abordajes teóricos y en las prácticas artísticas. Aún así, RD halla rasgos comunes entre juegos diversos que podrían abarcarse con un título: "comprensión", que remite a otro modo de presentar el mismo dualismo que explora, cultiva e ilumina: tradición explicativa de las ciencias físico-matemáticas y tradición compresiva –o hermenéutica o interpretativa– de las ciencias histórico-culturales, las formas clásicas de razón práctica –teología y derecho– y las producciones artísticas. Pero ahora ya el mundo del valor deviene en perspectiva o actitud, punto de vista o disposición capaz de atravesar los más diversos fenómenos, y aun ese oscilar y vacilar es capaz de rememorar el sentimiento de unidad de lo existente. Lejos de tal inalcanzable sublime, pero rebasando criterios y clases, se interpreta.

A medida que lee este texto, usted me interpreta. Los historiadores interpretan acontecimientos y épocas; los psicoanalistas, sueños; los sociólogos y antropólogos, sociedades y culturas; los abogados, documentos; los críticos, poemas, obras y cuadros; los sacerdotes y rabinos, textos sagrados, y los filósofos, conceptos discutidos. [...] Sostengo que todos estos géneros y tipos de interpretación comparten rasgos importantes que hacen apropiado tratarla como uno de los dos grandes dominios de la actividad intelectual, en un pie de igualdad a la ciencia en lo que es un dualismo abarcador de la comprensión (p. 158).

I.XXIII.

La proliferación de referencias a Sartre en RD es sintomática: estamos condenados a ser responsables, parece decir RD. Y la responsabilidad se

muestra en la interpretación: "El escepticismo interpretativo global debe ser interno: una afirmación dramáticamente ambiciosa que solo puede rescatar una teoría heroicamente ambiciosa. Este sorprendente paralelo entre la ambivalencia en la interpretación y en la convicción moral refuerza lo que sostuve [...]: que el razonamiento moral es interpretativo" (p. 162). Las visiones de la verdad, la epistemología, como en gran medida la filosofía en la mayoría de sus campos, hallan su determinación moral e interpretativa en la responsabilidad. Y la responsabilidad se articula con otros, se hace en el tejido social. Sobre la práctica del acuerdo adopta una perspectiva que, a primera vista, parece no muy distante de la wittgensteiniana, sin embargo lo es a la luz de las lecturas que se han realizado de esa gran cuestión del "seguimiento de una regla", introducida en *Investigaciones filosóficas*. RD señala que "el nivel de convergencia o divergencia que una comunidad interpretativa en particular exhibe en esos varios juicios determina si la interpretación prospera dentro de ella o se disipa en la mera diferencia" (p. 168); y, con un tono que podría considerarse, aquí sí, próximo al escepticismo wittgensteiniano, agrega que "solo descubrimos *ex post* cuánto y qué tipo de desacuerdo puede tolerarse: solo al juzgar si una práctica específica de acuerdo y desacuerdo sigue siendo fructífera o se empantana en un arenal argumentativo" (p. 168). (Detrás de estas consideraciones está la distancia de RD a la tesis hartiana sobre la práctica convergente que mostraría una regla de reconocimiento: el acento del norteamericano, sin asiento en un núcleo o roca en la que se converja –roca de la regla de reconocimiento del filósofo británico–, es interpretativo. Pero no podrá sugerirse sin más que en uno se tienda a la metafísica de Parménides al pensar el derecho que está siendo mediante un concepto, *el concepto de derecho* que es, y en otro se nade en las aguas de Heráclito, sin salida de la mutante corriente de la interpretación, sin aislamiento conceptual o material de un criterio o una molécula que sea derecho, *el concepto interpretativo de derecho*.) RD demanda una "interpretación colaborativa" –eco del presupuesto de "buena voluntad" en el que centra Hans-Georg Gadamer su abordaje de la hermenéutica–, solapada a otra de corte explicativa, en la que incluye los emprendimientos desmitificadores de los críticos del derecho.

I.XXIV.

Ante las objeciones de W. Quine y D. Davidson –este, que cita RD en p. 189, afirma que: "La totalidad de las evidencias al alcance del intérprete

no determina ninguna teoría única de la verdad para un hablante dado [...], porque ninguna evidencia posible puede limitar las teorías aceptables a una sola"—, insiste en que "en la interpretación hay algo más que ajuste". Diferencia incertidumbre e indeterminación, considerando excepcional a la indeterminación ("... tal vez haya entonces poca indeterminación en el sentido en que la veía Quine. Quizás no nos enfrentemos con frecuencia a interpretaciones igualmente buenas que 'no guarden unas con otras ningún tipo posible de equivalencia'", señala RD, p. 189), y afirma: "Solo tendríamos derecho a la muy fuerte conclusión positiva de esta última si descubriéramos alguna razón positiva para suponer que no hay nada que escoger entre traducciones divergentes, dada la vasta gama de propósitos a los que una interpretación debe servir. De hecho, diferentes traductores han llegado a un alto grado de uniformidad al enfrentar desafíos reales en materia de traducción radical; esto podría sugerir que la indeterminación, en cuanto se diferencia de la incertidumbre, es poco habitual. Pensaríamos de otra manera, desde luego, si supusiéramos que en este tipo de interpretación el éxito solo significa ajustarse a los hechos relativos al comportamiento en bruto" (p. 188). Este punto de vista implica un grado de universalismo que se acerca al defendido por Gadamer y también al promovido por Jürgen Habermas contra diferentes estilos de relativismo— principalmente contra algunas lecturas relativistas de Wittgenstein; contra el acento relativista derivado de la inconmensurabilidad de los paradigmas en la primera versión del clásico de Thomas S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (1962); contra la deconstrucción de Jacques Derrida y contra el pluralismo de configuraciones epistémicas de Michel Foucault. Por otra parte, y sin referencia a las importantes elaboraciones sobre la interpretación que realizara Nelson Goodman a partir de *Languages of Arts* (1968), RD prioriza la "explicación del valor", lo que caracteriza como "nuestra convicción de la verdad frente a toda la complejidad, la controversia y la inefabilidad" (p. 191), por sobre otras concepciones de la crítica: "Muchas de ellas subordinan todo presunto genio autoral a algo muy distinto: a la obra de arte juzgada por sí misma, como huérfana u *objet trouvé*; a las oportunidades de sorpresa brindadas a un lector contemporáneo, o a la instrucción moral o la conciencia social o política de una nueva era. La autoridad del autor sube y baja, muere y renace al ritmo de los cambios de la opinión sobre el objetivo de la interpretación" (pp. 190/1). En su perspectiva, si los intérpretes "han llegado a pensar que una interpretación de algo es la mejor, también pueden razonablemente pensar que esa interpretación cumple con el test

de lo que define el éxito en la empresa, aun cuando no puedan enunciar ese test con mucho o ningún detalle. De modo que pueden pensar que hay una verdad objetiva en la interpretación. Pero solo, claro está, si creen que hay una verdad objetiva en el valor" (pp. 191/2). RD no duda de sus creencias. ¿Pero acaso se podría creer en la duda del mismo modo que se cree en la certeza? RD no sigue las reflexiones de Wittgenstein, sutiles sobre el seguimiento de una regla y la interpretación, *sobre la certeza* y la duda. Y RD es claro:

A mi juicio, comprender significa interpretar (p. 192).

I.XXV.

Otro modo de presentación, por parte de RD, del dualismo: ciencia e interpretación, que tendrían propósitos diferentes (p. 193): en la ciencia difieren la verdad –hallar la verdad de algo es una meta intrínseca– y el propósito –puede ser práctico o teórico, asociados al éxito o a la belleza, reconociendo la relevancia de valores epistémicos y estéticos como la simplicidad y la elegancia (remite, junto a otras referencias, a la compilación de Judith Wechsler *On Aesthetics in Science*, Cambridge, MA, MIT Press, 1981; hay versión en castellano: *Sobre la estética en la ciencia*, México, FCE, 1982)–. En la interpretación las metas justificativas e intrínsecas se fusionan: "Los intérpretes hacen o simplemente tienen supuestos sobre estos propósitos y los valores que los respaldan, y estos supuestos, aunque a menudo no articulados ni reconocidos, son determinantes de qué afirmaciones interpretativas aceptar y cuáles rechazar" (p. 194).

I.XXVI.

Debería recordarse la distinción de Karl Popper entre pro y anti naturalistas, formulada en su famoso *Miseria del historicismo* (1957), y la perspectiva dualista de RD tendría allí una clara localización crítica. No es claro si el dualismo que RD defiende se limita a una índole metodológica –como podría derivarse de la mención a la "gran distinción entre dos tipos de investigación: lo que algunos filósofos han llamado explicación y comprensión" (p. 192)– o, como parece sostenerse en una más voluminosa línea de alegaciones, su "versión" de la distinción tiene rasgos sustantivos, presupuestos ontológicos y epistemológicos, lo cual volcaría la distinción a las agitadas aguas del esencialismo. Mientras afirma para "la ciencia" una

noción de verdad enunciativa, en el mundo interpretativo la verdad aparece en "una red", en una estructura "ubicuamente holística": "Al contrario de lo que sucede con las afirmaciones científicas, las afirmaciones interpretativas no pueden ser meramente verdaderas: solo pueden ser verdaderas en virtud de una justificación interpretativa que se base en un complejo de valores, ninguno de los cuales puede tampoco ser meramente verdadero" (p. 194). En esta aproximación enuncia para la esfera de la interpretación una consecuencia afirmada por Paul Feyerabend –claro que tampoco resulta mencionado– para el discurso científico, concebido en términos post empirista y holista: "La red enfrenta el desafío de la convicción en su conjunto; si se cambia una sola brizna, el resultado puede ser sísmico en el plano local" (p. 195). No olvida que Quine (en "Dos dogmas del empirismo") ya sostuvo una postura holista para la ciencia, desde la cual ella se enfrenta al tribunal de la experiencia en su conjunto y no punto a punto, pero a esta tesis le resta papel práctico, la reduce a perspectiva académica y pasiva, excepcional. RD considera acotados los diferendos científicos; en cambio, para él "las cosas son muy distintas en la interpretación: es probable que los críticos literarios o abogados constitucionalistas cuyos valores difieren de manera llamativa en algún aspecto pertinente estén en desacuerdo en una gama muy amplia de convicciones interpretativas. [...] En la interpretación el holismo no es pasivo: es muy activo" (p. 196). Sin terreno firme, "aun cuando nuestras conclusiones interpretativas parecen ineludibles, aun cuando pensemos que realmente no hay nada más que pensar, todavía nos ronda la inefabilidad de esa convicción" (p. 197). Falibilismo, y otro eco, tampoco tematizado por RD, es la teoría de los paradigmas de Kuhn y las discusiones acerca del estatuto de las ciencias sociales (ver, por ejemplo, el artículo de William Sullivan y Paul Rabinow "El giro interpretativo", en Jean Duvignaud, *Sociología del conocimiento*, México DF. FCE, 1982). Ante el desasosiego, el fundamento parece hallarlo en la carencia: "Aquello de que carece la interpretación es exactamente lo que da a la ciencia sensación de solidez" (p. 196). La confianza en que hay una verdad por conquistar y que las metas justificatorias sean irrelevantes para la verdad –ambas consideraciones se las atribuye a la ciencia, concebida con "carácter lineal"– no se presentan en el campo de la interpretación: "Cuando ninguna verdad puede ser mera verdad, esa comodidad desaparece" (p. 196).

I.XXVII.

Nunca desaparece el nihilismo. RD disipa la radicalidad de una perspectiva que parece, desde su mirada, tan externa y absoluta como el punto de vista de dios –la disipa, aunque vuelve a ella en casi todos sus libros de madurez, como si le resultara imprescindible para la arquitectura de sus textos–, y queda –como en la famosa imagen de la nave de Otto Neurath que debemos reparar al navegar– el escepticismo “interno”. Ante la duda de la solidez de toda alegación interpretativa: “No podemos escapar a la sensación de que nuestras convicciones interpretativas son insustanciales y contingentes [...] No hay un experimento que deba conciliar nuestras certezas dispares. Aun así, y pese a todo ello, no nos invade el nihilismo sino la incertidumbre. Si quieren más –si quieren el quietismo de un escepticismo interpretativo–, deben argumentar por ello, y sus argumentos serán tan insustanciales, tan controvertidos, tan inconvincentes para los otros como los argumentos positivos que ustedes encuentran ahora insatisfactorios. Así que –una vez más– todo depende en definitiva de lo que ustedes piensen real y responsablemente. No porque el hecho de pensarlo lo torne correcto, sino porque, al pensar lo correcto, lo piensan *correctamente*” (p. 197).

I.XXVIII.

Hay una *poiesis* en la interpretación valorativa que podría, salvando la omisión, encuadrarse en *La institución imaginaria de la sociedad (Fábula)* (1975), de Cornelius Castoriadis. Así, afirma RD: “Hay una gran variedad de conceptos morales que son el producto de una elaboración colectiva: los conceptos, por ejemplo, de razonabilidad, honestidad, confiabilidad, engaño y brutalidad, así como los conceptos políticos especiales de legitimidad, justicia, libertad, igualdad, democracia y derecho. Desarrollamos nuestra personalidad moral cuando interpretamos qué es ser honesto, razonable o cruel, qué acciones de gobierno son legítimas o cuándo se ha transgredido el Estado de derecho. En la interpretación conceptual, la distinción entre autor e intérprete desaparece: hemos creado juntos lo que juntos y cada uno por su lado interpretamos. Gran parte de la larga historia de la filosofía es una historia de interpretación conceptual. Los filósofos interpretan los conceptos que estudian de manera mucho más autoconsciente y profesional, pero también contribuyen a crear lo que interpretan” (p. 198).

I.XXIX.

Clasifica los conceptos. Unos son los criterios –y “la identidad de nuestros criterios hace que el desacuerdo sea genuino cuando lo es” (p. 200)– pero “si tratamos todos nuestros conceptos como criterios no podemos explicar el modo en que hacen posible el acuerdo y el desacuerdo”. Otros conceptos serían de “clase natural” –“cosas que tienen una identidad fija en la naturaleza, como un compuesto químico o una especie animal” (p. 200)–. Aunque reconoce que “debemos aceptar lo señalado por Wittgenstein: que los conceptos son herramientas y que tenemos diferentes tipos de estas en nuestra caja de herramientas conceptuales” (p. 201), parece abandonarlo al dar cuenta del tercer tipo de conceptos: los interpretativos. En estos no existe acuerdo sobre su carácter preciso, pero sí habría, según RD, coincidencia suficiente sobre “instancias paradigmáticas del concepto y casos paradigmáticos de reacciones apropiadas a ellos” (p. 202), lo cual permitiría que el discurso interpretativo sea asertórico. Y esto a pesar de que “el hecho de compartir un concepto interpretativo es compatible con diferencias muy grandes y completamente irreconciliables de opinión sobre los ejemplos. También es compatible con el hecho de que algunas personas que comparten el ejemplo nieguen rotundamente que este exprese valor alguno” (pp. 202/3). Parece difícil no advertir la inescrutabilidad de la referencia en esta proposición, aunque RD afirme lo opuesto.

I.XXX.

Realiza otra vuelta de tuerca sobre la verdad. Si los conceptos morales son de tipo interpretativo, RD considera erróneo que se pueda proveer un “análisis” de la justicia, la libertad, la moral, el coraje o el derecho que sea neutral en cuanto al valor; y afirma que la “metaética” es un proyecto mal concebido. Para RD, en el campo del valor “los juicios interpretativos pueden ser verdaderos” (p. 216), aunque sus condiciones de verdad difieren de las propias de las afirmaciones científicas. Ante visiones deflacionarias para las cuales “la verdad es una idea que no puede definirse” –remite a Donald Davidson, “The Structure and Content of Truth”, The Dewey Lectures, 1989, en *Journal of Philosophy*, vol. 87, n. 6, 1990 (en castellano: “Estructura y contenido de la verdad”, en María José Frápolli y Juan Antonio Nicolás Martín, compiladores, *Teorías de la verdad en el siglo xx*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 145-206) –, ante la ausencia de “procedimientos

decisorios para responder a las preguntas", y aunque "cabría pensar que la verdad misma sigue siendo criterial", impulsa "reformular las diferentes teorías de la verdad propuestas por los filósofos y tratarlas como afirmaciones interpretativas" (p. 217). Siguiendo a Bernard Williams (*Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006), entrelaza el valor de verdad con valores de la veracidad: exactitud, responsabilidad, sinceridad, autenticidad; también lo entrelaza con conceptos como el de realidad, los de creencia, investigación, indagación, aserción, argumento, cognición, proposición, enunciado, oración: esa red de conceptos y prácticas muestra "la totalidad de la familia de conceptos de verdad" (p. 218). Esto implica descartar una teoría de la verdad "monolítica" que "parece ajustarse bien a la ciencia, y declarando luego que la moral, por ejemplo, no es apta para la verdad porque de acuerdo con dicha teoría no lo es" (p. 220). En el ámbito del valor, "para estudiar la verdad como un concepto interpretativo de vasto alcance quizá bastara con prestar atención a sus diversos paradigmas en diferentes dominios, sin ninguna formulación abstracta general" (p. 221), pero requiere "una concepción sustantiva de la indagación" (p. 542). Esta proposición acaso despierte un aire de familia a la genealogía nietzscheana-foucaultiana; pero parece irreconciliable con el nominalismo y el escepticismo ante las ideas generales, las verdades venidas del cielo y la creencia en alguna buena voluntad —o su reverso, u otra esencia— predicada como *Ser* del ser humano, nominalismo y escepticismo tampoco sustituyen tal *Ser* por la *Nada*, lo cual haría ciertamente previsible el etiquetamiento clasificatorio que le depararía su eventual consideración desde la perspectiva desarrollada por RD.

I.XXXI.

Ante los *conceptos interpretativos*, "para explicar el acuerdo y el desacuerdo en los distintos casos, no buscamos los criterios compartidos de aplicación, sino que suponemos prácticas compartidas en las que figuran esos conceptos" (p. 226), desde esta perspectiva wittgensteiniana nuevamente recurre a Sir Bernard Williams y diferencia dos familias de conceptos morales, una diferencia no polar sino de grado: conceptos ligeros, como las ideas de corrección e incorrección moral y de lo que se debe o no se debe hacer, "vehículos muy abstractos de encomio o desdoro que pueden asociarse a una gama casi ilimitada de acciones o estados de cosas. De casi todas las acciones humanas podemos inteligiblemente decir que,

desde el punto de vista moral, son obligatorias o incorrectas. Los conceptos morales densos, por su parte, mezclan el elogio o el desdoro que proponen con descripciones fácticas más concretas. 'Valiente', 'generosos', 'cruel' y 'confiable son conceptos densos: cada uno de ellos elogia o condena un tipo particular de comportamiento, al tiempo que lo describe" (pp. 226/7).

I.XXXII.

Unidad del valor, desde el dualismo de Hume y aprehendiendo el gajo –el mismo que queda en susurros o bajo el silencio en la epistemología neopositivista– con la poética hermenéutica, los enlaces interpretativos de RD también anudan tradiciones filosóficas desencontradas, un rasgo que ha echado raíces en la filosofía pragmatista norteamericana. Se integra, a través de su peculiar aproximación, a un extenso debate sobre la proposición de David Hume.

I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions is and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought or ought not expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.

David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), Oxford, Oxford UP, 2005, p. 302.

(No puedo pasar por alto [...] una observación que puede quizá ser de alguna importancia.

En todo sistema de moral que hasta ahora he encontrado he advertido

siempre que el autor procede durante un lapso de tiempo según la manera ordinaria de razonar; y establece el ser de Dios o hace observaciones sobre asuntos humanos; cuando de repente me sorprende hallar que en vez de las cópulas ordinarias de las proposiciones es y no es me encuentro que ninguna proposición está conectada más que con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible; pero es de suma importancia hasta el final. Al expresar este debe o no debe alguna nueva relación o afirmación, es necesario que se observe y explique; y a la par que se dé alguna razón por lo que parece del todo inconcebible, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella. Pero como de ordinario los autores no hacen uso de esta precaución, me permito advertírselo a los lectores; y estoy seguro que esta pequeña llamada de atención subvertiría todos los sistemas de moral corrientes, y veríamos que la distinción entre vicio y virtud no está fundada meramente en relaciones de objetos ni es percibida por la razón.

David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Orbis, 1981)

I.XXXIII.

Enrique Dussel, en "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)", en *Diánoia*, Año XLVI, Núm. 46, mayo 2001, responsabiliza a los partidarios del positivismo lógico el haber localizado la falacia naturalista en el pasaje de Hume, lo que causó la confusión de dos problemas distintos. Dussel afirma que lo que Hume encuentra inconcebible "no es que no pueda ser válido ese 'pasaje' de un nivel a otro, sino que no se haya 'de hecho e históricamente' tomado conciencia explícita del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento)" (p. 67). Para A. MacIntyre ("Hume on 'Is' and 'Ought'", *The Philosophical Review*, 68, No. 4, 1959, Duke University Press, p. 451-468 <http://www.jstor.org/stable/2182491>), si Hume afirmara la imposibilidad de derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, entonces se estaría contradiciendo, pues él mismo estaría realizando lo que considera imposible, pasando de hacer "observaciones sobre asuntos humanos" a concluir proposiciones de deber. ¿Acaso la calificación del pasaje del ser al deber ser como inconcebible haya sido una ironía de Hume?

I.XXXIV.

Entre paréntesis, la falacia naturalista tendría un aire de familia con dos falacias estéticas: (i) la falacia mimética, que concibe al arte como imitación de la naturaleza o de la realidad; y (ii) la falacia romántica, que le asigna al arte la potencia de sanar las heridas del mundo. Roland Barthes, reflexionando sobre la literatura, se acerca a esa independencia del valor remarcada por RD con una variante de aliento wittgensteiniano y adorniano, al señalar que la literatura, "el esplendor permanente del lenguaje", "permite escuchar a la lengua fuera del poder" ("Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France, pronunciada el 7 de enero de 1977"). Literatura, acaso también filosofía; algunas filosofías atentas a lo sublime. Lejos de autonomía del valor, el naturalismo de Spinoza, Nietzsche y Foucault —expresado, por ejemplo, en la aproximación al castigo como sujeción de los cuerpos a la malla de relaciones de poder que configura al orden social—. De retorno a las antípodas del naturalismo, otra perspectiva que advierte la imposibilidad de reducir lo mítico a la facticidad, lo sagrado a la fuerza física, la ley a la naturaleza, se pueda hallar en la obra de George Bataille —acaso los laberínticos pensamientos de Lacan y Derrida, con sus diferendos, puedan presentarse también como pertenecientes a este linaje—. Por otra parte, no dejaría de ser una formulación foucaultiana del "principio de Hume" la siguiente:

No utilicéis el pensamiento para atribuirle a una práctica política un valor de verdad.

Michel Foucault, *Dichos y escritos*.

I.XXXV.

Desde un juego de lenguaje que se autonomiza y esencializa, desde una actitud reflexiva y también afectiva, existencial, RD no halla razones para cuestionar el "principio de Hume" ya que interpreta que se puede extender y cultivar intensamente la racionalidad en la esfera de lo debido. Y no sigue el camino que basa la ética en el mero seguir deseos o intereses, "otra aplicación del principio de Hume" (p. 241), sino otro de rasgos kantianos —y parecería, en matices, disentir de los presupuestos más político-filosóficos de lectura de Kant que realizara J. Rawls, hallando RD una perspectiva sobre la interpretación que bien puede pensarse sostenida en un entramado forjado por la *Crítica de la razón práctica* y la cada vez más

fundamental *Crítica del juicio*, cuyo valor para la filosofía política señalara Hannah Arendt y que para la epistemología depara lecciones singulares en el campo arado por trabajos comprensivos, para enunciar lo que *deberíamos* tomar como meta: el valor independiente de la bondad de una vida.

La importancia objetiva es independiente del gusto, la creencia o el deseo y, en consecuencia, de cualquier relación emocional específica, incluida la que se base en la identidad. Como no hay partículas de valor metafísicas, el valor objetivo no puede ser un hecho desnudo: debe haber alguna alegación que plantear en su defensa (p. 316).

I.XXXVI.

Este kantismo lo acerca al pensamiento de Jürgen Habermas, aunque RD no lo cite. Tampoco hay referencias a Hans Kelsen, quien articuló su teoría en un entramado de las filosofías de Hume y Kant, el neokantismo y el positivismo. Pero mientras en Habermas su programa rebasa la "falacia naturalista", en la obra kelseniana de entreguerras el dualismo ser-deber ser configura el espacio de una epistemología en la que "el valor objetivo" se limita a lo impuesto por las normas positivas y nada más se puede alegar desde la filosofía y la ciencia sobre los valores, ajenos a "la pureza". La razón, en esta esfera infinita de los valores trazada por RD cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguno, palpita por su corazón ético.

El significado y el valor de una obra de arte dependen, en efecto, de las razones apropiadas para evaluarla e interpretarla. Creo que el arte, como la moral, se conecta con el núcleo ético (p. 253).

I.XXXVII.

La "pauta que conecta "(Bateson), la "palanca interpretativa" la encuentra RD, con eco a Simone Weil, "en las ideas hermanas y conectadas del autorrespeto y la autenticidad" (p. 254). La dignidad requiere de ambas dimensiones. Tomar en serio la propia vida, para que no sea una oportunidad desperdiciada; identificar lo que representa un éxito, teniendo "la responsabilidad personal de crear esa vida por medio de un relato o un estilo coherentes que él mismo avale" (p. 254). La autenticidad "exige que reconozcamos que algunos actos representan una traición a nosotros mismos". (A. Badiou, en su *Ética*, 1993, hace de la fidelidad un pilar, por

cierto muy cuestionado. Paul Ricoeur, que ha remarcado la desproporción entre la justicia y el amor, aunque también ha lanzado "un puente entre la poética del amor y la regla de la justicia, entre el himno y la regla formal" –en *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 26–, y que si bien es citado en varias oportunidades por RD, queda opacado al abordarse los conceptos de persona e identidad narrativa, omitiéndose distinciones como mismidad e ipseidad, estima de sí, solicitud del otro e identidad narrativa de las instituciones; RD también omite de sus extensas tematizaciones al amor y al erotismo. Aunque con cierto apresuramiento, Kierkegaard y Nietzsche aparecen en esta obra de RD, quizás sorpresivamente, para indagar el sentido personal del carácter y la autenticidad; y también RD apela a J.P. Sartre.) Y así identifica "el contenido de la moral: "los actos son incorrectos si insultan la dignidad de otros" (p. 255), para lo cual diferencia el "respeto de reconocimiento" del "respeto de apreciación", siguiendo a Stephen Darwall.

I.XXXVIII.

Con esa "sed de conexión", considera los "temperamento religiosos" con ayuda de Thomas Nagel, quien pone a la vida en relación con el universo desprendiendo tres posibles posturas: una que desestima la cuestión; otra –humanista– que trata cada vida individual como un episodio de la especie humana o de la historia de la vida; y una tercera que sitúa la vida humana como parte de la evolución natural del universo (p. 268). ¿Cómo el reconocimiento especialmente de esta última postura puede cambiar nuestro modo de vivir? Ya están aquí presentes los ecos de Spinoza, que serán más visibles en *Religion without God*, el libro póstumo de RD, y nuevamente la consideración de Nietzsche, quien "en la lectura de Nagel hacía hincapié en una consecuencia aún más dramática: nos exhortaba a reemplazar los valores convencionales por otros, como el poder, que reflejan mejor nuestra herencia animal y, por lo tanto, identifican mejor nuestro lugar en la evolución. Los filósofos morales que especulan sobre la naturaleza humana muestran la misma sed de conexión. Ningún hecho relacionado con nuestra forma de ser –con el fenómeno natural de la compasión humana, por ejemplo– pueden por sí mismo dar origen a ninguna conclusión sobre cómo deberíamos vivir. Pero la ética de la relevancia puede proponer un vínculo. Si la naturaleza humana existe, el vivir deliberadamente de manera tal que se la exprese es entonces otra vía de conexión con nuestra

situación, otra manera de no caer en una vida arbitraria" (p. 269). Más que contra el monismo *cósmico*, contra la determinación física, el dualismo de RD independiza el valor.

¿Por qué debe el valor depender de la física? (p. 270).

I.XXXIX.

Simone Weil, al priorizar la perspectiva impersonal para abordar lo ético-estético-religioso-político-epistemológico, desmiente la opinión de Thomas Nagel que considera que lo impersonal hace desaparecer la convicción en la responsabilidad y la libertad personal y no sería apropiado para considerar cuestiones éticas o referidas al mundo de valor pero sí científicas-explicativas y reflejaría una disposición a "aceptarnos" desde afuera (Nagel, *Una visión de ningún lugar*, Madrid, FCE, 1996). Peter Strawson, en *Libertad y resentimiento y otros ensayos* (Barcelona, Paidós, 1995), considera que el problema de la responsabilidad surge dentro de un relato de motivos y reacciones. Nagel señala que no hay modo de impedir el deslizamiento de la crítica interna a la crítica externa. ¿Acaso se logren conjugar perspectivas tan diferentes como la personal y la impersonal, la débil y la exigente o *santa*? Por parte de RD, en las derivas de su "epistemología moral", los principios causal y el basado en la capacidad "son de carácter ético, no físico, biológico o metafísico" (p. 286).

La responsabilidad es una asunto ético o moral: se asocia a las decisiones finales, sean estas o no causalmente efectivas (p. 287).

I.XL.

Aparece, entonces, la cuestión de la dependencia causal y del ejercicio de cierto control de la causalidad, pero "no podemos ejercer nuestras creencias sobre el mundo mediante un acto de libre albedrío. Al contrario, esperamos que ellas estén determinadas por el modo de ser del mundo. Tampoco podemos elegir sin más nuestros valores: nuestros gustos, preferencias, convicciones, lealtades y el resto de nuestra personalidad normativa" (p. 290). Pero si las convicciones morales no tienen por causa la verdad moral, la hipótesis del impacto causal deviene falsa para RD. De ser verdadera esa hipótesis, las convicciones serían causadas por algo exterior a las personas —el hecho moral—, y no por su voluntad; de ser falsa, la explicación causal de las convicciones debe recurrir a la historia personal:

genes, cultura, familia, y también las leyes de la física y la química y la historia del universo. Y esto más aún ante gustos, deseos y preferencias: "no podemos crearlos de la nada mediante un acto de la voluntad. Sí, hasta cierto punto la gente es capaz de influir en sus preferencias y convicciones [...] Pero solo lo hacemos porque tenemos otras convicciones, preferencias o gustos que no hemos elegido. [...] Estos esfuerzos en pos de la integridad responden a aspiraciones aún más profundas que tampoco creamos por ningún acto de voluntad" (p. 291).

El hecho de que no podamos elegir sin más qué creer o querer hace que el principio de control causal sea ética y moralmente ocioso. Si soy racional, elijo directamente tal como son mis deseos y creencias; en ese sentido, mi decisión tiene como causa factores que están más allá de mi control, aun cuando tenga libre albedrío. ¿Por qué habría de considerárase entonces más responsable si tuve el poder de actuar irresponsablemente, esto es, en contra de mis creencias, convicciones y preferencias? Recuérdese que el principio causal se propone como una interpretación del principio más abstracto de que la gente solo es pasible de censura o elogio cuando está en control de su comportamiento. Quien actúa de manera irracional no tiene ese control y, por lo tanto, parece perverso destacar que una persona no controla nada a menos que tenga la facultad de perder el control. Sería lo mismo que decir que una sociedad no es libre si no permite a sus integrantes venderse como esclavos (p. 291).

I.XLI.

Ser responsable, al menos en aspectos mentales cruciales. Galen Strawson ("The Impossibility of Mental Responsibility", *Philosophical Studies*, 75, 1994, pp. 5-24) afirma que como no podemos ser responsables de nuestro modo de ser en esos aspectos la responsabilidad es una ilusión, sea verdadero o no el determinismo. Comenta RD: "Si la clave de la responsabilidad de juicio es el control causal, no somos responsables, salvo que podamos elegir libremente las creencias y preferencias que son los componentes de nuestras decisiones, así como las decisiones mismas. [...] Deberíamos concluir, antes bien, que el principio del control causal es falso. Somos responsables (si lo somos) porque es el modo en que son las cosas el que fija al menos en gran parte lo que creemos. No podríamos ser responsables si lo que creyéramos dependiera sin más de nosotros mismos; si pudiéramos decidir caprichosamente por nuestra propia cuenta

qué creencias van a arraigarse en nuestra mente. Tampoco seríamos responsables si pudiésemos elegir libremente qué convicciones adoptar o qué preferencias suscribir. En ese caso, ninguna de las elecciones que hiciéramos tendría fundamento. Si adujéramos una razón para nuestra elección, no haríamos más que suscitar un nuevo interrogante sobre la justificación –¿por qué elegimos ese deseo o esa convicción en particular?– y así sucesivamente hacia atrás, hasta el infinito. Para ser capaces de acción racional debemos precisamente *tener* convicciones y gustos últimos, que no podamos abandonar por decreto. El principio de control causal termina una vez más no por definir sino por socavar las condiciones de la responsabilidad” (p. 292). Para RD, “no hay argumentos *a favor* del principio causal”, ya que se trata de “un principio ético o moral, de modo que cualquier argumento en su favor debe ser interpretativo. No se lo deduce de ningún descubrimiento científico o metafísico [...] Solo puede encontrar apoyo en otros principios morales o éticos. Pero ninguno de ellos lo respalda. [...] No podemos encontrar ninguna explicación moral o ética que indique por qué, si algunos actos son causados por circunstancias externas y otros no, un agente debe ser responsable de los segundos pero no de los primeros. Tampoco que indique por qué importa que una decisión final sea incausada por fuerzas externas cuando todos los factores que conforman cualquier decisión racional –las creencias y los valores en los cuales esta se basa– tienen por causa evidente dichas fuerzas. El principio también está en contradicción con las prácticas que nos permiten elogiar o censurar a las personas que son psicológicamente incapaces de actuar de otra manera. Tampoco el sistema corriente de la responsabilidad que hemos identificado presupone, contra lo que presumen muchos filósofos, el principio causal. Al contrario, este no puede explicar los rasgos cardinales de aquel. De modo que no rechazamos el control causal porque, aunque cuente con el respaldo de los mejores argumentos, no podemos creer en él. Lo rechazamos porque ningún argumento lo respalda” (p. 297/8). Para RD, el principio causal es tan solo una ilusión.

I.XLII.

RD explora el principio del control basado en la capacidad, sin supuesto causal último. Aun sin que sepamos que las decisiones tomadas sean inevitables, se puede mejorar o empeorar el dominio de la vida; se puede y trata, para RD, de “de vivir nuestra vida y tratar de vivirla bien”

(p. 300). Más allá del linaje remoto de nuestras decisiones, importa el carácter de lo que hagamos; la integridad no sería menos crucial. (Aquello que Nietzsche llama "estilo", en RD sería "carácter": "somos responsables de nuestro carácter [...] Las discapacidades y los accidentes son diferentes precisamente porque no reflejan el carácter", p. 300.) Partiendo de la capacidad cognitiva de formar creencias verdaderas sobre el mundo físico y los estados mentales de las otras personas, y de la capacidad reguladora que, puede interpretarse, sirve a ciertos deseos y convicciones a la luz de las creencias de una persona, RD se inclina por este principio de capacidad en desmedro del causal.

I.XLIII.

Kantianamente evalúa la responsabilidad de actos cometidos por personas afectadas por situaciones de pobreza: "También es objeto de controversias el interrogante de si una persona nacida en un gueto de pobreza es menos responsable por un comportamiento antisocial que quienes provienen de entornos privilegiados. Esa persona no sufre ninguna incapacidad relevante" (p. 310). Pero RD considera que el argumento en favor de una reducción de la responsabilidad debe fundarse en la justicia y no en la capacidad: "Las personas que viven en guetos de pobreza en naciones ricas han sido despojadas de oportunidades y recursos a los que tienen derecho. Pero quienes viven en una época o un espacio de relativa privación que no es culpa de nadie no pueden alegar una menor responsabilidad de juicio por nada hasta que se llegara a un milenio de riqueza y sofisticación cultural. La pobreza que podría considerarse acaso reductora de la responsabilidad de juicio es solo pobreza injusta. Y por eso, quienes niegan la injusticia también niegan la reducción" (p. 311).

I.XLIII.

La interpretación convoca a la historia, pero la historia no fija la interpretación (p. 426).

La pobreza de las reflexiones históricas, la ausencia de artefactos, procedimientos, funciones y prácticas, la abstracción de la materialidad de los dispositivos jurídicos, incluidas las subjetividades que se conforman en esa malla y las teorizaciones que se articulan, y además la desatención de la excepcionalidad en el derecho y la condición paradigmática del campo de con-

centración en la política contemporánea –fenómenos que también *deberían* atenderse al considerarse la problemática de la indeterminación en el mundo jurídico–, lo llevan a reproducir de manera ampliada aquella división de tareas trazada por Weber y Kelsen entre la sociología y la teoría general del derecho, ya que la epistemología *moral*, o teoría *general* de la interpretación, que impulsa RD pretende abarcar el conjunto de la esfera normativa, incluyendo arte y religión, identidad personal y autenticidad, la justicia, la política y también lo sublime de la naturaleza. Tanto en las obras de arte como en las prácticas sociales, para RD la interpretación se focaliza en el propósito y no en la causa. Y dichos propósitos son fundamentalmente los del intérprete, más que los del autor. (Tal intérprete condensaría aquello que queda del sujeto kantiano del conocimiento: devaluada su facultad de constitución, portando mínimos atributos, su actividad básica es interpretativa. Pero esta acotación, leída en clave nietzscheana, bajo el torbellino de la historia, llevaría la tesis de RD al desierto del nihilismo.) Así, en su visión de la *interpretación constructiva*, se atribuye un propósito a un objeto o a una práctica con el fin de hacer en cualquiera de ellas *el mejor ejemplar posible de la forma o el género al cual se considera que ese objeto o género pertenece*. Dicha interpretación debe cuidar rasgos tales como la identidad, la coherencia y la integridad; además de tales aspectos formales, debe también considerarse la dimensión substantiva de valor artístico. Ajustarse a la práctica y mostrar un punto de valor, estas son las coordenadas del test de ponderación de la interpretación que RD monta para la esfera valorativa, en la cual se diferencian –y también entretejen– valores estéticos, morales y políticos.

I.XLV.

Sobre *El concepto de derecho* (1961), de H.L.A. Hart, señala: “Cuando escribió ese libro, en Oxford, la descripción predominante del análisis entre los filósofos oxonienses suponía que este consiste en revelar las ocultas prácticas discursivas convergentes de los usuarios corrientes del lenguaje. Pero no hay prácticas convergentes. El concepto doctrinal del derecho solo puede entenderse como un concepto interpretativo [...] De modo que defender un análisis de ese concepto interpretativo solo puede significar defender una teoría controvertida de la moral política. Un análisis del concepto debe suponer desde el inicio una conexión íntima entre derecho y moral [...] Cualquier teoría del derecho, entendida de esta forma interpretativa, será inevitablemente controvertida” (p. 490).

I.XLVI.

Entre paréntesis, Carlos Nino, en *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho* (Buenos Aires, SXXI, 2014), escrito en 1992, poco antes de su fallecimiento, luego de enumerar conceptos del derecho de tipo (i) descriptivo "realista"; (ii) descriptivo "sistemático"; (iii) descriptivo "institucional"; (iv) normativo; (v) mixto; (vi) normativo hipotético, señala que "no existe un concepto de derecho que sea verdadero, en tanto los demás son falsos" (p. 44). Y sostiene que "el discurso jurídico no es un discurso insular sino que está inmerso en un discurso justificatorio más amplio" (p. 74). Tras insistir en la incompletitud del derecho, traza la conexión entre este y la moral: "Sea como fuese que se resuelva la cuestión de fondo —si la validez de las normas debe apoyarse exclusivamente en la legitimidad democrática o si deben pesar también otros valores, como la seguridad jurídica—. Esta discusión desde la perspectiva interna confirma lo que se observaba desde el punto de vista externo de que la adopción de ciertas normas legitimando autoridades que prescriben normas jurídicas está esencialmente sometida a discusión crítica. Ello muestra la inclusión del discurso jurídico en un discurso justificatorio más amplio" (p. 71). Defiende la posición de que "el discurso moral de la modernidad tiene un carácter *imperialista* que impide la subsistencia de discursos justificatorios insulares" (p. 82). Por razones, entonces, históricas y filosóficas, rechaza programas insulares y considera incumplible la exigencia epistemológica kelseniana de doble pureza, referida a valores y a hechos. Con afinidad a las tesis de RD, afirma: "También la dimensión interpretativa del discurso jurídico forma parte del discurso práctico más amplio. Si hacemos abstracción de tales valoraciones y concebimos al discurso jurídico como insular, los materiales jurídicos se presentan como 'cajas negras', absolutamente compatibles con cualquier acción o decisión" (p. 102). (Como se ha hecho habitual de un tiempo a esta parte, también Nino muestra una semejanza entre el derecho y el arte, en particular entrelaza política y democracia mediante la imagen de la actividad musical: en una obra orquestal, un músico expresa su propia concepción estética, pero limitado por la ejecución en una orquesta, para que ella sea armoniosa, p.138.) Así, y siguiendo a RD, se estaría en el derecho ante una obra colectiva, una obra de constituyentes, legisladores, jueces, etc., en la que cada contribución aparece condicionada por la evolución de las prácticas sociales y por los aportes futuros de nuevos ponentes (p. 140). Desde esta perspectiva, Nino concluye que la teoría

del derecho debería "abandonar toda pretensión de neutralidad valorativa y dejar de lado métodos espurios de ocultamiento de opciones valorativas bajo la apariencia de análisis conceptuales o descriptivos. Pero, por cierto, debería tener en cuenta el valor de las prácticas sociales y de los consensos democráticos, tanto para justificar ciertos materiales, como para interpretarlos" (p. 198). Desde una provincia de la epistemología *moral* de RD, Nino reivindica el valor epistémico de la *democracia* (tesis que podría co-tejarse con las exploraciones intelectuales de Paul Feyerabend en *Science in a Free Society*, de 1978, además de las contenidas en el ya mencionado programa teórico-político de C. Castoriadis).

II. SOBRE RELIGION WITHOUT GOD, DE RONALD DWORKIN (CAMBRIDGE, MA, HARVARD U. P., 2013)

II.I.

Religion Without God es el último libro de RD, publicado tras su muerte, el 14 de febrero de 2013. Desde el rechazo a la distinción entre personas con y sin religión, se aproxima a quienes no creen en un dios personal, pero que sin embargo mantienen creencias sobre el universo y sentimientos ante él que remiten a uno de los conceptos más relevantes de la estética romántica: lo sublime. Halla un hilo entre esta postura, en la que el mundo aparece como uno, y la de Albert Einstein –Einstein y Kelsen, uno en la famosa carta que escribió tras la muerte de un amigo, otro en la poesía ya citada, dicen que *el tiempo es tan solo una ilusión*– y Percy Shelley, quien al *método de conocimiento por los abismos* lo llama poesía. Hay un fondo en estas consideraciones en que se hallan, más allá de las referencias de RD, Spinoza y Wittgenstein –este último expresó: "No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea", *Tractatus*, 6.44–, quizás Wittgenstein sea, aunque una primera mirada pudiera sugerir lo contrario, más afín a RD que el primero, para quien dios y naturaleza se declaran coextensibles (*Deus, sive Natura*). Pero el pulso los aleja. RD quiebra con una cordillera de libros y artículos el silencio de Wittgenstein sobre la dimensión del valor, la cual rebasa el discurso científico. Desde el dualismo se hallaría un punto, cima o sima, que deja la posibilidad de contemplar el cosmos como uno. En Einstein es clave la fe en la unidad del universo para su programa de investigación, el cual no admite el pluralismo, la contingencia y la indeterminación trazadas por la interpretación mayoritaria de la física cuántica para el

mundo subatómico. (Son equivalentes en su rechazo a la indeterminación, Einstein en la física, Dworkin principalmente en el derecho.) Lo sublime y lo bello también operan en el mundo de la ciencia. Simetría, elegancia y simplicidad aparecen como valores de la tradición científica y llegan a Einstein desde los héroes de la revolución científica moderna, aunque se los pueda remitir a los albores la cultura occidental –acaso más allá de la Grecia arcaica, en Egipto se presume que Pitágoras halló la fe en un orden que trasciende las percepciones y que se configura en proporciones matemáticas, elegantes y bellas. Las cualidades estéticas se manifiestan en la ciencia, como ya fuera señalado, pero más aún en la actitud religiosa. Esa sensibilidad hace que la destrucción de vidas humanas y de la diversidad y riqueza de la naturaleza sea entendida como un sacrilegio. Ya Heidegger, cuya religiosidad –aun si se lo tacha de nihilista– ha sido inocultable, en “La pregunta por la técnica” (1953) clamaba contra el poner provocante, contra la imposición que sería la esencia de la técnica moderna, contra ese dispositivo *monstruoso*.

II.II.

Desde la independencia de los valores, la necesidad del universo y, como tercer rasgo, lo sublime de la naturaleza, reverencia: un giro hacia la sensibilidad religiosa, claro, religión sin dios, esa tradición de Spinoza pero sin Spinoza, ya que él, tan admirado por Nietzsche, fue naturalista en ética y concibió al mundo más allá del bien y del mal, y a la moral edificada sin bases objetivas. Pero los atributos que le asigna Spinoza a la naturaleza los extiende RD a la moralidad. Por ejemplo, la crueldad es, de esta manera, *necesariamente* injustificable. Independencia y necesidad de la esfera moral son tesis a contracorriente –contra el naturalismo y el posmodernismo, contra el relativismo cultural y el antiobjetivismo–. Lo mismo ocurre con la predicación de integridad, un principio que remite a un todo, a lo unificado. RD sostiene un monismo moral sobre su intenso pluralismo político propio de la tradición liberal. (De Isaiah Berlin a RD, el nihilismo, sea del romanticismo de J. G. Hamann, el “Mago del Norte”, de los clásicos de la literatura rusa que tanto impactaron a Nietzsche y lo impulsaron a ponderar la relevancia del nihilismo, o de las variedades de realismo jurídico en las escuelas de derecho norteamericanas del siglo XX –¿acaso el nihilismo del difuso Critical Legal Studies no se ha reconocido también por la estética punk de algunos de miembros?–, ha fungido como el mayor de los peli-

gros en el montaje de relatos justificatorios de la filosofía política liberal. Lo que no parece hacer más que dar cuenta del proseguir de la trama de desencantamiento del mundo, con el consiguiente desencantamiento existencial, bajo un *mal-de-ojo* teórico, desde los llamativos anteojos de esta aristocracia académica, aparece encarnando el *mal radical*. La partida de los erizos que acompañan el pensar dejan cierto vacío y pesar, melancolía por las aventuras intelectuales audaces que no se sucederán, incógnita por el porvenir de la nobleza universitaria, nostalgia de las ceremonias y liturgias, de los rituales consagatorios de los grandes maestros, de las cátedras de autor/autoridad democrática, duelo por búsquedas inconclusas y logros erosionados, por pérdidas, siempre por pérdidas que deparan consuelos religiosos y críticas a la religión. Por fin, el escepticismo externo –o nihilismo– podría hallar una morada, un abordaje tal vez más adecuado, siempre dentro del estimulante universo intelectual de RD, y lo sería como actitud religiosa, sublime sí, pero con un contenido opuesto a la sacralidad y beatitud de todo; quizás como teología radicalmente negativa; o tal vez como aquella actitud religiosa que Nietzsche asociaba al nihilismo oriental; o –¿por qué no? – como la práctica que se desenvuelve en aquellos y estos espacios estrechos en los que crecen las limitaciones y en los que, en base a depuraciones ascéticas, se experimenta y explora una hermenéutica disipativa (Michel Foucault y Peter Sloterdijk han hallado huellas de prácticas así concebidas, o por lo menos muy similares, en la historia de la filosofía y de las religiones.)

II.III.

RD analiza la jurisprudencia desarrollada por la Corte Suprema de los Estados Unidos en materia de objeción de conciencia y libre ejercicio de la religión. En ella, el ateísmo y el humanismo secular han sido considerados dentro de la nómina de convicciones religiosas. Y el repudio a la guerra de Vietnam acompañó el reconocimiento de la objeción de conciencia como causal para eximir a los jóvenes del reclutamiento obligatorio.

II.IV.

Esta espiritualidad o sensibilidad, esa fe en cierto valor trascendental y objetivo en el universo, un valor que no es ni un fenómeno natural ni una reacción subjetiva a los fenómenos naturales, sería el núcleo de lo re-

ligioso. Claro, "religión", en este libro de RD, su última palabra, también se concibe como un concepto interpretativo. Rechaza fanatismos y extremismos, de una u otra religión, y de cualquiera de sus oponentes. Desde allí, RD discute las tesis del libro de Richard Dawkins *The God Delusion* (2006) y formula el desafío de separar a dios de la religión: el punto de vista religioso no requiere concebir a una persona sobrenatural. Sí demanda atemperar las batallas religiosas distinguiendo las cuestiones científicas de las cuestiones de valor, haciéndole justicia a la historia de la ciencia, el mejor relato acerca del desenvolvimiento de la especie humana, pero priorizando el significado *objetivo* de la vida humana y su importancia. Esta parte valorativa del mundo no depende de la existencia de dios o de la historia. El intento persigue, desde la filosofía, atemperar odios y violencias, curar heridas. Podría decirse también, saltando de RD a Spinoza y Wittgenstein: *sub specie aeternitatis* se persigue la paz en el pensamiento.

II.V.

Esta actitud religiosa presupone la realidad independiente de los valores. Y esto, para RD, implica que la vida humana tiene sentido o relevancia objetiva –sostiene esto en sus dos últimos libros, reiterando también la responsabilidad de uno ante sí mismo por la realización de la buena vida, tanto como la responsabilidad hacia los otros, que gozan en sí de la misma importancia–. También considera que la actitud religiosa tiene implicancia en el modo de considerar la naturaleza: la naturaleza es, en sí misma, sublime. Esta afirmación muestra cierto linaje romántico en la perspectiva de RD: lo sublime es una categoría central en la conformación de la estética, a partir del redescubrimiento de la obra de Longino y la tensión que traza Edmund Burke entre lo sublime y lo bello, y luego fundamentalmente por las reflexiones kantianas, en las cuales –por dar un ejemplo de su fecundidad– se apoyó J.F. Lyotard para aproximarse a Auschwitz. Cada ser viviente humano integra la naturaleza, tenemos existencia física y duración, y la naturaleza brinda espacio y nutre la vida física. Con otra dimensión, biográfica, la conciencia sobre uno mismo muestra a la existencia humana como hacedora de su vida. Estas coordenadas –el sentido intrínseco de la vida y la condición sublime de la naturaleza– brindan el paradigma de la actitud religiosa. Sin encantar ni desencantar el misterio, RD explora la "metafísica de los valores". La actitud religiosa rechaza el naturalismo, una metafísica en la que nada sería real, en la reconstrucción de RD, excepto lo

estudiado por las ciencias naturales, incluida la psicología; y algunos naturalistas serían nihilistas para él, aquellos que afirman que los valores son tan solo ilusiones. La actitud religiosa insiste en el fundamental divorcio entre el mundo del valor y la facticidad de la historia natural –que incluye el abordaje naturalista de los fenómenos psicológicos–, reafirmando la total independencia del valor. En esta esfera, RD parecería reconocer una objetividad de los valores sin correlato externo capaz de proporcionar verificaciones, ni tampoco un consenso capaz de asignar lo bueno y lo malo. En el desacuerdo no se desvanecería la objetividad sino que, muy por el contrario, quedaría presente el sesgo interpretativo de los conceptos en la esfera del valor. Más allá de esa interpretación, ¿acaso no se cree en las ciencias naturales y las matemáticas como se cree desde la actitud religiosa?

II.VI.

RD se apoya en las sugerencias de Rudolf Otto (*Lo santo*, 1917) sobre la religión y “lo numinoso”, acerca de la experiencia numinosa, ese profundo sentimiento de misterio y sacralidad de la vida, para tantear el borde de lo místico. Y reafirma la importancia del “principio de Hume”, acaso la piedra sobre la que se asienta la creencia en que todo no es el mundo gobernado por las leyes naturales y que, desde ese atrio no fisicalista, puede afirmarse la objetividad y verdad de la proposición que denuncia la crueldad. Ese encuentro con lo absoluto lo pone cerca de H. Putnam, quien se aproximó al pensamiento de Lévinas, más allá de la omisión de RD a estas afinidades. El aire de familia lo muestran ambos títulos: *Ethics without Ontology* de Hilary Putnam (2004), donde Putnam recepta la tesis de Emmanuel Lévinas de abordar a la ética sin ontología, reconociendo obligaciones fundamentales e incondicionales, y *Religion without God*, libro en el cual Dworkin adopta una perspectiva reductiva de la ontología religiosa, prescindiendo de dios. Desde la moralidad y religiosidad ateístas se confrontan, una vez más en los análisis de RD, los límites de los proyectos reduccionistas del naturalismo, pero al costo de hallar la unidad en lo sublime, rebasando así la escisión facticidad / normatividad, y ello aunque persista la autonomía esencializada de la esfera de los valores en la cual se entretejen kantiana e interpretativamente el polo del yo –ética, para RD– y el polo de los otros –moral, derecho, política–. También de Kant, de su *Crítica del juicio*, parte la consideración más honda de lo sublime:

el concepto de inadecuación entre conceptos y representaciones de fenómenos y construcciones que los rebasan. Quizás, así, desde lo sublime, se entienda que para Dworkin el derecho rebase las normas y la justicia rebase el derecho, tanto como la religión rebase los diversos teísmos y la actitud estética no se limite a las diversas disciplinas artísticas. ¿Pero no sería ya este, quizás ejercicio de falibilismo hermenéutico, una perspectiva cercana a la que concibe la justicia como interpelación, deconstrucción o negación sinfín del derecho, crítica tanto del derecho positivo como del conocimiento jurídico? Apenas una interpretación emergente del perspectivismo de F. Nietzsche, el filósofo que aprendió de Spinoza la naturalización de la dimensión normativa, pero –salvado de las verdades del mundo por el arte– sin el extremo de disolver el discurso normativo en las arenas del desierto que sigue avanzando en nuestro presente –el nihilismo ha fungido de límite para RD, al modo de la intolerancia en la filosofía política popperiana, mostrando incompreensión hacia una actitud estética, filosófica, política, ética y religiosa plural y densa, y también denegando la aniquilación, aquello fáctico que reduce seres y valores a variables, a equis. Pero si el arte “salvó” a Nietzsche, la “integridad” de lo sublime normativo, con la gravedad (responsabilidad) y la gracia (libertad), hizo lo propio en RD. Pero ello no es muy claro ya, cuando RD es el nombre con el cual se reúne un conjunto de textos interpretados. Y hasta pareciera que la teoría general de la interpretación que predicara, reconociendo su integridad, conduce –más que a reducir incertidumbres– a la indeterminación, quedando la “respuesta correcta” y “la mejor interpretación” apenas como interpretaciones de aquellos que las interpretan como “las mejores interpretaciones”, en la circularidad que él concibiera tan virtuosamente. Resuena su interpretación que apela a la responsabilidad: “Sé responsable”, tal respuesta es la correcta para RD; Kant seguramente aprobaría el juicio. Querer e imaginar, conocer y orientar libremente la voluntad, ser con los otros, mejorar en esa red, hallar y tender a “lo mejor”: las lecciones del maestro RD condensadas en libros intensos, en intentos de abrazar lo sublime. El cielo estrellado por encima, la ley moral dentro de sí, en el medio de lo sublime perseguido por RD se hallan sus dos últimos libros, intelectualmente estimulantes, ejemplarmente vastos e intensos, cálidamente abrazadores, íntegros; en ellos también:

En el principio y el final está la convicción. La lucha por la integridad está en el medio.

III. OTRO SÍ. OTRAS VOCES, NO

La hermenéutica se ocupa de las cuestiones del significado. Si vemos la sexualidad de esta manera, veremos que es fundamentalmente social, fundamentalmente relacional, y que no es una cosa, lo que, a propósito, no significa que no sea material en el sentido que el feminismo da a la materialidad. Dado que la sexualidad emerge en las relaciones bajo la dominación masculina, las mujeres no son las principales autoras de sus significados.

Catharine MacKinnon (*Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*, Buenos Aires, SXXI, 2014, p. 82)

III.I.

En los textos de RD podría señalarse que hay olvido, denegación del contexto, de las redes de poder, del dispositivo en el que se inscriben los discursos, las voces, las interpretaciones. Omite los silencios impuestos. Después de todo, como lo afirma Catharine MacKinnon, "cuando alguien carece de poder, no solo habla de manera diferente. En la mayoría de los casos no habla. Su discurso no solo se articula de manera diferente, también es silenciado. Eliminado, borrado. No solo te privan de un lenguaje con el que articular aquello que te distingue de las otras personas; te privan de la vida a la que esa articulación podría dar origen. No ser escuchado no es solo una función de la falta de reconocimiento, no es solamente que nadie sepa cómo escucharla, aunque también es eso; es también el silencio más profundo, el silencio de la persona a quien le impiden tener algo que decir. A veces es permanente" (*Feminismo inmodificado*, p. 70). ¿Acaso la perspectiva interpretativa no sea más que intervención ético política en el campo de la filosofía, apenas levemente diferente a la sostenida por Jürgen Habermas, con un similar registro, destinada a prescribir, a orientar y a trazar metas, a considerar una esfera que, allende su frontera, cosifica, entrega a la naturaleza lo que ha obrado la cultura? Cargada y sostenida de buenos deseos. ¿Pero se espera más de la filosofía? Modelo de vida (Aristóteles o Heidegger) o no (Kierkegaard o Wittgenstein), la indeterminación rebasa las buenas intenciones de los profesores. Después de todo, ¿qué es la buena vida y cómo dar enseñanzas existenciales a los otros sin imposiciones? La visión del mundo de los valores, más allá de presuponer su independencia y una, y solo una, conceptualización adecuada –interpretativista–, acaso

descanse sobre puntos ciegos, violencias, exclusiones, exilios y silencios. Pero no hay descanso; sí exilio del lenguaje, desarraigo—exilio del mundo.

Los vencidos son aquellos a los que, por definición, se les ha retirado la palabra. Y, si decidieran ponerse a hablar, no lo harían en su propia lengua, porque se les ha impuesto una lengua extranjera.

Michel Foucault, *Dichos y escritos*.

III.II.

Críticar la violencia, aun en sus enquistamientos epistemológicos bajo formas de jerarquización y diferenciación, confrontar sus presupuestos, pero sin dictar cátedra de lo debido. Crítica árida, que descose costuras, que ciertamente amarga y asfixia con las pestilencias que desata, ¿pero qué otra cosa o qué más se puede hacer o esperar sin que se trate de sublimaciones, consolaciones o predicaciones? Discursos desesperados, enfrentamientos a la desesperación del fanatismo con el apasionamiento por la moderación (Susan Haack), mientras se incrementa la industrialización de la vida humana, organizada, apilada, montada al interior de la gigantesca maquiladora en que se ha convertido la sociedad mundial. Los voceros de estos galpones parecen coincidir en señalar que cualquier crítica de la estructura del mundo se reduce a una cuestión moral que requiere discutir y evaluar de manera independiente cómo deberían ser las cosas. RD o J. Habermas, entre otros, brindan respuestas correctas o principios para reconocerlas. La sordera, la ceguera, la mudez de tantos seres impide *aún* que se encarnen esas respuestas desinteresadas y neutrales. *Aún*, las interpretaciones bien intencionadas *deben* observar los *efectos* de unas posiciones fácticas privilegiadas. Mientras tanto, en la pequeña esfera que debate acerca de valores y sentidos existenciales fluyen las almas bellas y sensibles, expuestas a la diversidad y unicidad de lo sublime. Aquí, en este punto, podría pensarse que el notable interés que el nihilismo despertó en RD, expresado también en sus lecturas de Nietzsche y la consideración de las películas de Michael Haneke, indica la persistencia de un agujón, el agujón nihilista, que el espanto, la incomprensión y el desprecio no eliminan. ¿Acaso el nihilismo no persiste en el eco de la "Conferencia sobre ética" (1929) de W? *Debe* ser citado, una y otra vez, W. *debe seguir* testificando sobre lo que se *debe* callar. W, se lo oye aún decir, *debe* callar. ¿O acaso los libros de RD han destruido, como una explosión, todos los demás libros del mundo?

Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un

libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo.

III.III.

Mientras tanto, en el aula, no más allá, el profesor dicta la clase justa. Acaso le hace justicia al sentido. Correcto, le dice el Magister Musicae a Josef Knecht, (en *El juego de los abalorios* de Herman Hesse): "Yo, por ejemplo, he confesado abiertamente no haber dicho, a lo largo de toda mi vida, a mis alumnos una sola palabra sobre 'el sentido' de la música. Si este sentido existe, pienso que no tiene necesidad de mí. Por el contrario he atribuido siempre un gran valor a que mis alumnos midan con bella exactitud sus octavas y sus semicorcheas. Si tú llegas a ser maestro investigador o músico, debes venerar 'el sentido', pero guárdate de considerarlo como materia de enseñanza. Con el deseo de enseñar a los demás el sentido han provocado los filósofos de la Historia la corrupción de la mitad de la Historia universal, el comienzo de la época folletinesca y han de compartir la responsabilidad de copiosos derramamientos de sangre. Aunque en muchas ocasiones he introducido a mis alumnos en Homero y en los trágicos griegos, no se me ocurrió intentar presentarles la poesía como una manifestación de lo divino, sino que me esforzaba por hacerles accesible la poesía mediante el exacto conocimiento de sus recursos lingüísticos y métricos. Asunto del maestro y del investigador es el estudio de los medios y el cuidado de la tradición, la conservación de los métodos en su pureza, no la sugerencia o el fomento de aquellas vivencias de carácter inefable reservadas a los elegidos, que muy a menudo se hallan también en la situación de víctimas y derrotados".