

R. DWORKIN, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, London, Harvard University Press, 2000.

Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality es una recopilación de artículos publicados por Ronald Dworkin entre los años 1981 y 1998. El criterio de selección de los trabajos ahora reunidos en un solo volumen es el mismo que le da el título a la obra: todos ellos se relacionan de un modo u otro con lo que Dworkin denomina “la virtud soberana” de cualquier gobierno o sistema de gobierno que pretenda legitimidad, a saber, la capacidad de tratar con igual consideración y respeto a todos los ciudadanos. Claro que, como el mismo autor advierte en la introducción, hay distintos modos posibles de interpretar este principio de igualdad, y otros tantos modos posibles de comprender sus exigencias deónticas. El propósito más específico de la obra es defender la opción interpretativa del principio de igualdad más ajustada a lo que Dworkin denomina “una teoría liberal comprensiva”, particularmente en el campo de la igualdad material, pero también en otras dimensiones o aplicaciones del principio.

Comenzando por la igualdad material, Dworkin defiende en los tres primeros capítulos del libro –siempre desde el punto de vista del liberalismo comprensivo–, lo que denomina “la igualdad de recursos”. En pocas palabras, la igualdad de recursos constituye una defensa de la libertad de mercado, matizada con algunas concesiones a una política intervencionista del Estado tendientes a superar las desventajas originadas, ya en incapacidades o deficiencias físicas, ya en los prejuicios sociales típicos que nuclean a las denominadas “minorías”. La descripción y justificación de esta concepción de igualdad se emprende desde dos estrategias complementarias: de una parte, señalando las deficiencias de fundamentación de lo que, a juicio de Dworkin, constituye la alternativa más seria frente a la “igualdad de recursos”, a saber, la “igualdad de bienestar”. De otra parte, en la línea del principal propósito de la obra, demostrando cómo la “igualdad de recursos” –y no así la “igualdad de bienestar”– es capaz de articular coherente y acabadamente los dos valores esenciales del liberalismo comprensivo: la libertad y la igualdad. La protección de la libertad individual frente a ilegítimas restricciones paternalistas o perfeccionistas –preocupación clásica del liberalismo político–, concluirá Dworkin, no solamente no entra en conflicto con la igualdad de recursos sino que, más aún, representa una condición de posibilidad de su vigencia institucional.

En los cuatro capítulos siguientes el autor aborda otras aplicaciones de la igualdad de consideración y respeto, señalando en cada caso cuál es la mejor

interpretación de este principio a la luz del liberalismo comprensivo, y mostrando cómo la misma es compatible con la igualdad de recursos. Así, en el capítulo cuarto se precisan cuáles son las exigencias de la igualdad en el terreno de la participación política; en el quinto la mirada se sitúa sobre la forma adecuada de comprender la integración del individuo en la comunidad política y, por extensión, de distinguir el ámbito público del privado; y en el sexto se precisa el alcance de la neutralidad ética de la acción política, que el liberalismo siempre habría interpretado como una exigencia de la igualdad.

Con el capítulo séptimo, que gira en torno al modo de hacer compatible las exigencias de la igualdad con la desigualdad fáctica de capacidades naturales —o recursos personales—, se cierra la primera parte del libro que, en conjunto, utiliza una metodología predominantemente deductiva. En palabras de Dworkin, en esta parte el autor va “de adentro hacia afuera”, desde la teoría abstractamente definida hacia casos imaginarios que sirven para ilustrarla. A partir del capítulo octavo se invierte la metodología, y el análisis gira de “afuera hacia adentro”: se parte de controversias actuales sobre problemas concretos y se llega a soluciones igualmente concretas que permiten terminar de perfilar los alcances de la teoría abstracta. Se incluyen en esta parte opiniones del autor sobre temas variados, que van desde la homosexualidad, la eutanasia y el aborto, hasta problemáticas más estrechamente vinculadas a la realidad socioeconómica norteamericana, como la distribución de los recursos en materia de salud pública.

Como se dijo al comienzo de este comentario, la obra en su conjunto no es absolutamente novedosa, sino que constituye, como la mayoría de los libros del autor, una recopilación de trabajos previos. Para quienes no conozcan su profusa producción, o bien para quienes estén más habituados a sus trabajos de filosofía jurídica, esta obra constituye quizá una buena oportunidad de adentrarse en la otra de las dos dimensiones en que se mueve normalmente la obra de Dworkin, la moralidad política. Para quienes estén familiarizados con su pensamiento político lo dicho hasta aquí puede sugerir que no encontrarán mucho de nuevo. Esta impresión, aunque acertada en general, debe ser matizada. Ya en la introducción se advierte algo de renovación en el sentido más literal del término: un modo de presentar más atractivamente lo mismo de siempre. Hay un cambio epitelial o estético, si se quiere, con relación a previas exposiciones de la moralidad política que el autor defiende bajo el rótulo de “liberalismo”.

Las ideas de Dworkin acerca del liberalismo como teoría política más ajustable a la práctica jurídica norteamericana en especial, pero también a cualquier tradición constitucional occidental, se encuentran reunidas principalmente en

*Taking Rights Seriously*¹, *A Matter of Principle*², y *Foundations of Liberal Equality*³. En los dos primeros trabajos la defensa de Dworkin parecía situarse en una orientación similar a la de Rawls, en cuanto al modo de definir y fundamentar el liberalismo como tradición política. La independencia respecto de cualquier concepción ética, decía Dworkin en *A Matter of Principle*, sería el rasgo específico de la acción política liberal. Y la justificación de esta independencia se remontaría a la exigencia de igual respeto y consideración que está en la base de cualquier teoría de la justicia que —como la «justicia como equidad» de Rawls—, gire en torno a una lista de derechos fundamentales. La igual consideración y respeto se identificaba, hasta ahora, con la neutralidad ética.

En *Ética privada e igualitarismo político* Dworkin mantiene su concepción del liberalismo, pero pretende dar un giro en lo que concierne a su fundamentación. Así, aunque la neutralidad o independencia ética se sigue presentando como rasgo definitorio de la acción política liberal, se deja de lado en su justificación teórica. Frente a estrategias como la “prioridad de lo justo” de Rawls, donde la teoría política aparece como independiente o discontinua de las convicciones éticas, Dworkin pretende demostrar que la teoría política liberal se sigue sin solución de continuidad de nuestras convicciones éticas más profundas acerca de lo que es una buena vida. Estas convicciones, decía Dworkin, difieren en sus extremos más concretos donde se define en detalle el contenido de una vida buena, pero a medida que se avanza en dirección a los principios éticos más abstractos, la diversidad abre paso a un consenso tanto más extendido cuanto más abstractos sean los principios. Al final del camino estaría lo que Dworkin denomina “el modelo del desafío”, que sería lo suficientemente concreto como para justificar éticamente la teoría política liberal, y lo suficientemente abstracto como para ser objeto de un consenso casi universal.

En la obra que comentamos, Dworkin parece querer profundizar en esta supuesta novedad. Así, en el capítulo sexto, explica que el liberalismo como teoría de moralidad política puede y debe ser neutral respecto de los niveles más concretos de la ética, pero no puede ni debe ser neutral, en cambio, en los niveles más altos de abstracción, donde la ética explica, no cómo vivir, sino cuál es la importancia de vivir una buena vida, de quién es la responsabilidad

1. Gerald Duckworth & Co. Ltd., Londres, 1977.

2. Oxford University Press, Oxford, 1985. Especialmente el capítulo 8, que reproduce un artículo titulado «Liberalism», publicado previamente en HAMPSHIRE, S., ed., *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

3. University of Utah Press, Salt Lake City, 1990.

de hacer buena la vida, y cuál es el criterio de bondad de una vida. Estas tres cuestiones hallarían respuesta en el liberalismo ético, a través de dos principios de "individualismo ético", el principio de igual importancia y el principio de responsabilidad especial, y desde el modelo ético del desafío. El primer principio establece que es objetivamente importante que las vidas humanas sean exitosas y que esto es igualmente importante para toda vida humana. El segundo declara que, aunque todos debemos reconocer la igual importancia del éxito de toda vida humana, la persona de cuya vida se trata tiene una responsabilidad especial y final por este éxito. El modelo del desafío, finalmente, solucionaría la tercera cuestión indicando que una vida es buena no por su contenido, sino por la convicción con la cual se la afronte.

Sobre la base de estos principios de individualismo ético y del modelo del desafío, y en línea con su estrategia de continuidad, Dworkin formula dos principios estructurales del liberalismo como teoría política. Por el primero, se impera al gobierno que adopte leyes y políticas que aseguren, en la medida en que el gobierno puede lograrlo, que los destinos de los ciudadanos sean indiferentes a su posición económica, su sexo, su raza o una particular clase de cualidades y habilidades. El segundo exige que el gobierno trabaje para hacer que estos destinos sean sensibles a las elecciones que han hecho los ciudadanos. A juicio de Dworkin, tanto estos principios como los anteriores conformarían un liberalismo "comprehensivo", que es objeto de un consenso generalizado en las democracias occidentales. Los desacuerdos sobrevienen, en todo caso, cuando toca definir qué mandan los principios del liberalismo comprehensivo en las distintas problemáticas morales y políticas en que está en juego su aplicación. Como se dijo al comienzo, el libro se propone zanjar estos desacuerdos proponiendo soluciones concretas a cada una de estas problemáticas desde dos principios políticos: el de neutralidad o tolerancia ética en la utilización de la coacción estatal, y el de igualdad de recursos en el campo de la justicia distributiva. Se manifiesta así un segundo propósito en la recopilación que da forma a esta obra: demostrar la coherencia que liga a aquellas soluciones en una única teoría liberal.

No puede negarse que Dworkin es altamente eficaz en defender esta coherencia. Como señala repetidamente a lo largo del libro, la igualdad de recursos y la libertad frente a injerencias gubernamentales paternalistas, en términos de teoría política liberal, no aparecen confrontadas sino como dos caras de una misma moneda. Tan es así que no termina de quedar claro qué cosa es anterior, si la libertad o la igualdad de recursos. Lo que en verdad ocurre, advierte el lector a poco que se introduce en la obra, es que la moneda en su totalidad emana de un origen común a sus dos caras: el principio de la igual consideración y

respeto interpretado, éticamente, en clave liberal. Esto es, desde los dos principios del individualismo ético antes mencionados, y el modelo del desafío. La cuestión estriba entonces en vislumbrar hasta qué punto esta interpretación ética de la igualdad es defendible con la única arma que Dworkin esgrime —y puede esgrimir—: el consenso.

La solución está estrechamente ligada a la delimitación precisa de la extensión del consenso en que Dworkin apoya su propuesta ética. Y lo cierto es que la medición arroja un resultado bastante más exiguo de lo que la terminología utilizada por Dworkin sugiere. Pues aun cuando el autor traiga a colación principios tan consensuados como “la igualdad de toda vida humana” e incluso la “sacralidad” de la vida humana, lo cierto es que el “modelo del desafío” no solamente pone énfasis en que una vida buena sea conducida con convicción, sino que erige a ésta en la única nota definitoria de una buena vida. Sobre esta base, el principio ético de igual importancia debe reinterpretarse al mejor estilo de Orwell en *Animal Farm*: es igualmente importante que toda vida sea exitosa, pero el éxito de algunas vidas es más importante que el de otras. El éxito, claro está, de la vida de quienes conservan sus facultades mentales intactas como para poder definir y redefinir con convicción en qué consiste este éxito.

Con ello Dworkin ha prescindido, a la hora de justificar consensualmente su teoría política, de las concepciones éticas que otorgan a toda vida humana, independientemente de su estado de desarrollo existencial, un valor absoluto, y se encarga de dejar bien claro este punto: la igualdad no se refiere a ninguna cualidad de la gente, sino a la importancia de que sus vidas lleguen a ser algo, en lugar de ser desperdiciadas [“The equality in question attaches not to any property of people but to the importance that their lives come to something rather than being wasted” (p. 5)]. Las vidas de las personas que a raíz de incapacidades congénitas o adquiridas no pueden “llegar a ser algo”, o bien continuar siendo “algo”, tienen un valor menor al de la vida del resto de las personas. La igualdad no es “aritmética”, en terminología aristotélica, sino proporcional: proporcional al potencial y al grado de desarrollo de las facultades intelectuales y físicas que permiten a cualquier persona “llegar a ser algo”.

Cabe cuestionarse si, en búsqueda de un mayor suelo consensual, Dworkin podría encontrar alguna fórmula para transformar la igualdad proporcional en una igualdad aritmética, continuando con el vocabulario aristotélico, de forma que se hiciese posible sumar al consenso ético liberal concepciones éticas que acogen un principio universal de igualdad. Pues bien, lo cierto es que Dworkin ni quiere ni puede emprender esta transformación. No quiere porque Dworkin tiene una posición tomada en asuntos de ética y política sustantiva que sólo son justificables desde un principio limitado de igualdad. Conviene recordar, en

este sentido, que Dworkin ha defendido reiteradamente y en diversas ocasiones el aborto y la eutanasia y, también, una concepción conflictivista de los derechos fundamentales que se articula sobre la base de la postergación de unos derechos en función de la prevalencia de otros y que no puede sino descansar sobre una previa postergación de algunas personas respecto de otras. Curiosamente Dworkin ha abandonado en este punto cardinal la coherencia que lo acompaña en el resto de la obra. Por una parte, ha advertido que distintas teorías éticas pueden estar de acuerdo en el nivel de los principios más abstractos, y diferir, no obstante, en sus aplicaciones concretas. Esta advertencia es la que, precisamente, lo llevó a buscar la raíz ética del liberalismo en los principios que responden a las cuestiones más etéreas. Sin embargo, al momento de identificar estos principios abstractos que serían objeto del máximo consenso, se ha dejado llevar por soluciones concretas preconcebidas que condicionan fuertemente su extensión.

Pero aunque quisiera, Dworkin no podría anclar su propuesta ética y política en un principio universal y absoluto de igualdad. En efecto, una vez más, parece que concepciones previas proyectan un velo de ignorancia sobre proposiciones éticas como la de la universalidad de la igualdad, que casi se imponen a la inteligencia por su claridad. No se trata esta vez de concepciones éticas sustantivas y concretas, como el aborto o la eutanasia, sino de concepciones epistemológicas. Se trata, en particular, de una epistemología caracterizada por un rechazo acérrimo a cualquier viso de realidad metafísica, sin la cual cualquier pretensión de universalidad y valor absoluto se torna vacua.

No es ocioso revelar en este lugar una vez más la estrategia ya habitual de Dworkin de disfrazar conceptos de una tradición con los términos de otra, convencido de que las diferencias entre unas y otras no son conceptuales sino meramente terminológicas y de que, por ende, pueden salvarse con un intercambio de palabras. Así como se refiere al valor “sagrado” de la vida humana para denotar, en realidad, la fuerza arrolladora de los intereses de algunas personas —y no de todas—, Dworkin habla de la “objetividad” y de la “verdad” para describir un paradigma epistemológico que en rigor solamente descansa sobre una verdad convencional y, por ende, relativamente objetiva. El punto está ampliamente expuesto y argumentado en «Objectivity and Truth, You’d Better Believe it»⁴. Aun cuando no es el objeto de este comentario discutir la solidez de esta teoría epistemológica, conviene, como se dijo, descubrir su verdadero alcance, particularmente en relación a las proposiciones éticas que sí nos conciernen.

4. *Philosophy and Public Affairs* 25, n° 2, 1996, pp. 87-139.

Pues bien, la tesis epistemológica de Dworkin puede enunciarse en dos premisas y una conclusión. La primera premisa establece que no hay forma de escapar del campo de la normatividad ética, pues incluso la negación global del cognitivismo en ética tiene consecuencias directas para la acción. La segunda premisa es la otra cara de la premisa anterior: todo intento de descripción y justificación de la normatividad ética tiene consecuencias para la acción y es, por tanto, parte del mismo campo que se intenta fundamentar. Ambas pueden resumirse en la siguiente expresión: “Morality is a distinct, independent dimension or our experience, and it exercises its own sovereignty (...). We cannot climb outside of morality to judge it from some external archimedean tribunal (...)” (p. 128). No es posible tender un puente entre la ética y otros campos de reflexión: la ética es soberana e independiente, entiéndase, de la metafísica. Y como la metafísica no es otra cosa que la contemplación desinteresada de la realidad, incluida la realidad del propio sujeto, la conclusión cae de maduro: el piso y el techo de la ética es la convicción. La ética empieza y termina en el sujeto que indaga y el único criterio de certeza es la fuerza de la propia convicción.

Todo parece encajar pues, una vez más. En Dworkin la coherencia es casi una obsesión: la convicción es el núcleo de la teoría del desafío; es, a su vez, la llave para justificar el antipaternalismo liberal (¿qué sentido tiene imponer una conducta moral si no puedo con ello hacer moral a nadie?) en el nivel político; y es, por último, la piedra angular de una epistemología defendida, aparentemente, en forma independiente de las posiciones éticas y políticas liberales del autor. Hay, sin embargo, una rendija por la cual Dworkin deja escapar un poco de la tan preciada coherencia: la injustificada opción por unas convicciones éticas y epistemológicas sobre otras, como base para la construcción de la teoría política. Es cierto que existe un consenso generalizado acerca de la importancia de la convicción en el terreno del actuar moral, y de que esta convicción es un aspecto fundamental de la verdadera transformación moral de los sujetos. Sin embargo, no parece tan extendida la convicción de que la convicción ética –valga una vez más la redundancia– sea el fundamento último de la verdad moral y política. Contrariamente, parece al menos igualmente extendida la convicción epistemológica de que nuestras certezas y perplejidades acerca del bien tienen más que ver con nuestras certezas y perplejidades acerca del ser que con su arraigo psicológico. De cualquier forma, si la convicción es, como Dworkin explica, el principio y el fin de cualquier intento de justificación de las concepciones morales, políticas y hasta epistemológicas, no queda claro porqué un sector, mayoritario o minoritario, tiene el derecho de determinar, no solamente qué convicciones éticas y epistemológicas sirven para construir una teoría y un

sistema político sino, más inquietante todavía, qué opciones epistemológicas, éticas y políticas se impondrán como único paradigma válido de objetividad y de verdad, una vez que la vía de la contemplación de realidad ha sido invalidada como camino de diálogo razonable.

Pilar Zambrano

U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Editorial Palabra, Madrid 2002, 286 pp.

Este último ensayo de Urbano Ferrer es muy interesante como aproximación al tema de la persona en la filosofía contemporánea. El libro, complejo y novedoso, tiene dos partes diferenciadas; si en la primera el autor se dedica a hacer un recorrido histórico por la filosofía de la persona desde los idealistas del XIX hasta la fenomenología, es en la segunda donde se exponen las principales características del ser personal.

En un primer momento, como punto inicial se va a partir de la consideración del yo o sujeto transcendental de la filosofía idealista, para examinar las aportaciones de filósofos como Husserl, Scheler o Edith Stein que establecen el concepto de persona. A juicio de Urbano Ferrer, la clave de la noción de persona obtenida por estos filósofos está “en la unificación teleológica de los propios actos”. En efecto, si el sujeto transcendental de los idealistas era un mera representación de la razón, un receptáculo vacío, lo peculiar de la persona es que va a “penetrar y transfundir los propios actos, impregnándolos de su dirección cualitativa”. Posteriormente se analiza el concepto de acción social en relación con la persona, sin la cual no es comprensible aquella, y su carácter relacional constitutivo.

La segunda parte tiene, dentro de la profundidad propia de un tema como éste, un carácter más sencillo. Comienza destacando que de la no-trasparencia de la persona, esto es de su opacidad puesta de manifiesto en las páginas iniciales del libro, se deduce que el tratamiento de la persona necesariamente termina por ser ontológico. En una primera aproximación se pueden colegir las notas del ser personal: la corporalidad, entendiendo el cuerpo como una prolongación del yo; la futurización; su posibilidad de tener, tanto en el sentido de habitar como la posesión inmanente; su carácter relacional y su incomuni-