

Crítica metafísica al liberalismo hermenéutico de Dworkin*

Metaphysical critique of Dworkin's hermeneutic liberalism

Carlos Daniel Lasa **

Resumen: Este artículo examina cómo la doctrina ético-político-jurídica de Ronald Dworkin se sustenta en una filosofía hermenéutica y antimetafísica, desde la cual se deriva una concepción individualista del ser humano. Esta visión fundamenta su defensa de un liberalismo político-cultural que promueve la expansión de los derechos individuales y la liberalización de las costumbres. Dworkin propone un sistema moral autofundado, aunque finalmente lo ancla en dos principios *a priori*: el autorrespeto y la autenticidad. A partir de ellos, el derecho debe garantizar los derechos subjetivos correspondientes, mediante una interpretación judicial que incorpore principios morales y directrices. Así, el juez asume un rol creativo y constructivo en la aplicación del derecho.

Palabras clave: Ronald Dworkin, Filosofía hermenéutica, Moral, Liberalismo político, Derecho.

Abstract: This article examines how Ronald Dworkin's ethical-political-legal doctrine is grounded in a hermeneutic and anti-metaphysical philosophy, from which an individualistic conception of the human being is derived. This view underpins his defense of a political-cultural liberalism that promotes the expansion of individual rights and the liberalization of social norms. Dworkin proposes a self-founded moral system, though ultimately he anchored it in two *a priori* principles: self-respect and authenticity. Based on these principles, the legal system must guarantee the corresponding rights through judicial interpretation that incorporates moral principles and guidelines. In this way, the judge assumes a creative and constructive role in the application of the law.

Keywords: Ronald Dworkin, Hermeneutic, philosophy, Morality, Political liberalism, Law.

* Recibido: 28/05/2025 Aceptado: 03/11/2025

** Investigador Independiente CONICET. Profesor de las universidades Católica de Salta y de Córdoba, y de la Universidad Nacional de Villa María. Doctor en Filosofía. ORCID: 0000-0002-3720-4141

Uno de los fines principales de la propuesta teórica de Ronald Dworkin es la defensa de un liberalismo radical, progresista y político-cultural. [Por liberalismo político-cultural se hace referencia a aquella posición filosófico-política que promueve el crecimiento ilimitado de los derechos y la liberalización permanente de las costumbres; Michéa, 2020, p. 29)] que, a juicio del profesor estadounidense, se presenta como el modo de vida más apropiado, por lo pronto, en Occidente. Para alcanzar su objetivo, Dworkin, entre otras cosas, “libera” al liberalismo de las garras tanto del positivismo jurídico como de la filosofía utilitarista. Su propuesta está integrada por tres niveles de análisis que se encuentran interconectados: el político, el jurídico y el moral. Este último, cuyas convicciones nutren al mundo político y jurídico, es un dominio completamente independiente de todo otro saber (Dworkin, 2014a, p. 129).

Si bien García Jaramillo refiere que Dworkin concibe a la filosofía como una actividad que responde a los dilemas que plantean la realidad social y la vida cotidiana (García Jaramillo, 2021, p. 17), sin embargo, esto no impide que en su perspectiva existan fundamentos filosóficos de orden puramente teórico asumidos de modo explícito o implícito. Por esta razón, tiene pleno sentido determinar los basamentos de orden metafísico, antropológico y ético que sostienen el pensamiento de Ronald Dworkin. Para identificar estos principios será menester considerar tres aspectos en su pensamiento: su teoría del derecho, su teoría de la política y su teoría ética.

1. La moral sin metafísica: el punto de partida dworkiniano

1.1. El principio de Hume y la verdad como coherencia

Empecemos por el aspecto moral. No existe en su perspectiva una instancia superior desde la cual juzgar la bondad o maldad de los principios morales: toda afirmación remite a otro supuesto moral. Sostiene Dworkin: “El principio de Hume —en sí mismo un principio moral— es sólido: cualquier argumento que respalde o socave una afirmación moral debe incluir o presuponer afirmaciones o supuestos morales adicionales” (2014a, p. 129). De allí que, en el campo moral de Dworkin, no podamos hablar de verdad en cuanto a conformidad con un principio fundado en la realidad, sino de coherencia valorativa entre convicciones morales (Dworkin, 2014a, p. 140).

La tarea que se nos impone es la de determinar qué entiende Dworkin por “convicción”. Podemos decir, primeramente, aquello que no es: no refiere la adecuación de un juicio pronunciado por el intelecto respecto de una realidad extramental. Por eso, la convicción pertenece al ámbito puramente subjetivo.

En este sentido, la convicción equivaldría a una creencia razonada y comprometida acerca de cómo deben ser entendidos y aplicados los principios jurídicos y morales en una comunidad. El contenido de estas convicciones está dado por principios morales que tanto las personas como los jueces estiman que deben regir la interpretación del derecho positivo. Este último, para Dworkin, es de naturaleza interpretativa. Por esta razón, los jueces, en aquellos casos difíciles (en los que el evento a juzgar no tiene como correlato una norma precisa), deben sentenciar de acuerdo con las convicciones morales que justifiquen del mejor modo la práctica jurídica en su integridad. Cabe consignar que toda convicción, para nuestro autor, tiene pretensiones de objetividad.

Imaginemos que se le presenta a un juez un caso que hace referencia a la libertad de expresión, y este juez carece de una norma específica mediante la cual resolverlo. En este caso, nos diría Dworkin, debería recurrir a sus convicciones sobre aquellos principios morales

que sustentan la constitución y el sistema democrático. Como ya quedó dicho, toda convicción descansa, en última instancia, en una creencia.

Crear es una actitud de la mente humana frente a una proposición que considera que es verdadera. Alineado, en este punto, con la filosofía analítica, Dworkin considera que creer es sostener que una proposición da cuenta o representa lo que las cosas son. Esta proposición puede resultar objetiva cuando se acepta de modo racional por otros. Y esta creencia deviene convicción cuando se integra racionalmente dentro del sistema compuesto por la moral, la política y el derecho. Como queda claro, la cuestión decisiva para afirmar que determinada posición moral, política o jurídica es correcta no es la idea de adecuación, sino la de coherencia.

Para la concepción de la metafísica clásica, la verdad hace su aparición en la segunda operación del espíritu, es decir, en el juicio, precisamente cuando la mente se adecua a aquella realidad extramental a la cual se está refiriendo.

Cuando, en Occidente, la inteligencia pierde el ser a causa de la negación de la intuición intelectual, entonces ya no puede sostener que sus juicios tengan como correlato una realidad que no se deja ver. Desde esta nueva perspectiva, la verdad no se encuentra en la adecuación *ad extra*, sino *ad intra* del sujeto pensante. Es la filosofía crítica de Kant la que propone el nuevo criterio de verdad. Para el filósofo de Königsberg, la verdad es la adecuación de mi intelecto con sus propias leyes universales y necesarias. De este modo, cuando dentro del pensar y del discurso se registra la concordancia de una proposición con el sistema de otras proposiciones, podrá hablarse de verdad. La verdad consiste en la concordancia o coherencia entre proposiciones, más que en su adecuación a una realidad extramental.

Puede apreciarse, dentro de esta concepción de verdad, un supuesto equivocado, el cual consiste en haber reducido el concepto de ser a la dimensión de lo sensible. Si el ser se identifica con la cosa material, entonces el intelecto no puede aprehender nada de la naturaleza inteligible que constituye la esencia; consecuentemente, se pierde la verdad como correspondencia con lo que la cosa es. La posición de Dworkin, pues, se adscribe a la idea de verdad como coherencia. Y esto como consecuencia de haber asumido el principio de Hume como punto de partida indiscutible.

La denominada “ley de Hume” deriva de una observación contenida en su obra titulada *Tratado de la naturaleza humana* y retomada por la filosofía analítica contemporánea a partir de G. Moore, quien la definió como “falacia naturalista”. Esta ley afirma que existe una gran división entre el ámbito de los hechos naturales y el de los valores morales. Además, establece que no se puede derivar un “deber ser” (juicio moral o normativo) a partir de un “es” (hecho o descripción factual). Es decir, las afirmaciones sobre cómo son las cosas no implican, por sí solas, cómo deberían ser. En consecuencia, los hechos por sí solos no pueden fundamentar normas morales ni juicios de valor, por lo que es necesario un puente adicional para pasar del “es” al “deber ser”.

Con la palabra hecho se hace referencia a aquellas acciones que realizan las personas de modo absolutamente libre. Estos hechos no son necesarios como aquellos otros que son producto de una acción causal que acontece en la naturaleza y que son puramente contingentes. Por eso, el derecho se concibe como un conjunto de normas (proposiciones legales) que, emitidas por un órgano competente y de modo coercitivo, ordenan las acciones libres de las personas hacia el bienestar general. De este modo, nos dice Dworkin, el positivismo jurídico:

(...) supone que el derecho se crea en virtud de una práctica social explícita o de una decisión institucional, y rechaza la idea, más romántica y más oscura, de que la legislación puede ser producto de una voluntad general o corporativa implícita. (1993, p. 34)

Entre el “ser” (donde ser se identifica con los hechos observables) y el “deber ser”, no sería posible (ni legítimo) el pasaje o la inferencia: no se puede saltar del “ser” al “deber ser”. Ahora bien, el problema reside en el significado que otorguemos a la palabra “ser”. Para Hume, indica “factualidad” cognoscible. Si por “ser” se entiende la mera factualidad empírica, ciertamente que la ley de Hume se encuentra justificada. Veamos: el hecho de que muchas personas roben o maten, no puede concluirse que el robo y el homicidio sean moralmente lícitos. Y si se quiere demostrar que son ilícitos, se debe recurrir a un criterio que no sea la simple indagación acerca de los hechos.

1.2. La circularidad moral y la negación de la metafísica

Claramente, para Hume, la idea de “ser” que subyace en los hechos se entiende de manera puramente empírica. Hume, al igual que Dworkin y todas las posiciones nominalistas, niega que, más allá del orden sensible, exista una trama más profunda de la realidad, constituida por un orden de esencias que, en tanto, son principio de acción, reciben el nombre de naturaleza. Toda visión nominalista, evidentemente, es refractaria a la idea de naturaleza.

Si, en cambio, se parte de una postura metafísica que reconoce la existencia de la naturaleza de las cosas, entonces el “deber ser” halla su fundamento en el “ser”. Para Dworkin, la argumentación más coherente será la más correcta y verdadera. Y esto se verá refrendado, ciertamente, por el consenso que la misma obtenga. Si la persona se forja convicciones que pertenecen al ámbito puramente subjetivo, siempre carecerá de una instancia extramental que pueda certificar su veracidad. La veracidad debe ser encontrada dentro del propio sistema moral. De allí que la moral no se encuentre fundada en una instancia superior (por ejemplo, la metafísica), sino que sea autofundada. Cada convicción remitirá a otra (siempre y cuando sea coherente), y así sucesivamente, sin poder salir jamás de este círculo supuestamente virtuoso.

Dworkin niega, una y otra vez, la dimensión metafísica. Basten las siguientes citas: “(...) lo que en realidad estoy diciendo es que no hay manera de que los juicios morales, o estéticos, o interpretativos puedan describir una realidad objetiva independiente” (2017, p. 225). En otro de sus escritos afirma: “(...) la moral y otros sectores del valor son filosóficamente independientes”. Las respuestas a las grandes preguntas sobre la verdad y el conocimiento morales deben buscarse dentro de esos sectores, no fuera de ellos (2014a, p. 42). Y en este pasaje:

Nuestra epistemología moral —nuestra descripción del buen razonamiento en temas morales— debe ser una epistemología integrada antes que arquimediana (...) 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. (2014a, p. 130).

Ahora bien, añadirá Dworkin, cuando nuestras interpretaciones de orden moral alcanzan una integridad moral, llegamos a ser responsables (2014a, p. 132). El terreno moral no es susceptible de demostración, sino de deliberación. Ninguna persona puede demostrar a otra que sus principios morales son verdaderos y los de las demás son falsos. Solo se puede mostrar al otro que el modo de razonar ha sido responsable al asumir una interpretación que

ha sido capaz de alcanzar una integridad global entre todas las convicciones morales (2014a, p. 130).

1.3. Crítica iusnaturalista a la moral dworkiniana

Dado que todos los conceptos morales son interpretativos, como también lo es el derecho, ¿se da hablar de interpretaciones verdaderas? En efecto, si el intelecto humano no puede tener una percepción directa de lo que las cosas son, sino que su acceso a la “realidad” se da a través de una mediación histórica constituida por símbolos, textos, prácticas, entonces la interpretación lo pone frente a mediaciones que, en tanto históricas y cambiantes, no le permiten aprehender algo que tenga carácter permanente [Ver al respecto el escrito de Possenti, V. (1996). *Ermenéutica, metafísica e nichilismo in Heidegger*. En *Ermeneutica e Metafisica possibilità di un dialogo*. Città Nuova, pp. 121-143.]. Podemos afirmar que, para Dworkin, la filosofía misma es interpretación e, incluso ella, es el producto de su misma interpretación (Liptak, 2021, p. 94).

La verdad y la convicción son intercambiables. De allí que nuestro autor llegue a afirmar que toda convicción verdadera es un hecho psicológico. Esto sucede toda vez que formulamos un juicio de valor en favor de la verdadera convicción porque la creemos verdadera (Dworkin, 2014b, p. 24). Los conceptos interpretativos del andamiaje conceptual de Dworkin, a través de los cuales pretende fundar una concepción de la moral, la política y el derecho, se consideran como instrumentos mediante los cuales se decide qué valores deben ser protegidos. Son estos valores los que se expresan en la doctrina de los derechos humanos y en las constituciones (Dworkin, loc.cit).

No obstante, el autor sostiene que puede afirmarse la veracidad de una interpretación en tanto: “(...) las razones para aceptarla son mejores que las razones para aceptar cualquier afirmación interpretativa rival” (2014a, p. 195). Toda interpretación, para él, es holística y debe caracterizarse por entrelazar multitudes de valores y supuestos distintos, extraídos de tipos muy diferentes de juicios o experiencias. Obviamente, la superioridad de una interpretación respecto de otra no residirá en su adecuación al orden del ser, sino en haber alcanzado una integración más compacta entre los conocimientos morales, políticos y jurídicos (en el caso de la interpretación jurídica) que la contraria. Refiere Dworkin: “No tengo ningún argumento a favor de la objetividad de los juicios morales, salvo argumentos morales, y ningún argumento a favor de la objetividad de los juicios interpretativos, salvo argumentos interpretativos, y así sucesivamente” (2017, p. 222). Él afirma taxativamente: “Rechazo la idea de una inspección externa, metaética de la verdad moral” (2014a, p. 43).

Ciertamente, la naturaleza puramente interpretativa de los conceptos morales, políticos y jurídicos no podría ser asumida por una visión iusnaturalista del derecho, para la cual el analogado principal del derecho es la res iusta. La visión naturalista se funda en la dimensión metafísica, la cual Dworkin niega de modo deliberado. Permítasenos citar este texto del filósofo estadounidense, en el que expone lo sustancial de lo que él mismo ha denominado teoría “valorativa” de la interpretación. Expresa nuestro autor:

Una interpretación debe ajustarse bien a la información existente —a las prácticas previas y a la historia que afirma interpretar—, pero también debe proporcionar una justificación de dichas prácticas. Debe, como lo planteé algunas veces, mostrar la práctica desde su mejor luz. Cumplir con el primer requisito —de ajuste— no es suficiente por sí mismo, porque más de una interpretación de algún conjunto complejo de información jurídica podría ajustarse lo suficientemente bien como para considerarse acertada. El segundo requisito —de justificación— es, por lo tanto, crucial (...) No podemos identificar el derecho sin asumir alguna justificación, aunque sea débil, desde la moralidad política (2021, p. 54).

Consideramos relevante la crítica que Andrés Rosler le dirige a la concepción interpretativista de Dworkin. Rosler refiere que la interpretación que propone Dworkin es creativa y constructiva, ya que “trata de ‘imponer un propósito en un objeto o práctica para hacer de eso el mejor ejemplo posible de la forma o género al cual se considera que pertenece’”. Según Dworkin, el propio autor de la obra estaría de acuerdo en que la interpretación es una empresa colaborativa entre el autor y el lector (en el caso de que se tratara de un libro), ya que ambos quieren hacer de la obra la mejor de su clase (Rosler, 2019, p. 124). Así, la interpretación correcta es “aquella que no solo coincide con lo que él realmente quiso decir (...), sino que además es aquella que muestra su propia obra bajo una mejor luz” (Rosler, 2019, pp. 124-125).

Ahora bien, continúa Rosler, el juez, para dar con la interpretación correcta, debe tener en cuenta tres dimensiones: dimensión de ajuste (la que mejor se adecue al texto o a la práctica); dimensión que juzga cuál de las lecturas elegibles hace que sea mejor la obra en progreso, habiendo considerado todo, o sea, no solo ajustarse a la práctica, sino también justificarla (Rosler, 2019, p. 128). Finalmente, hay una tercera dimensión: los jueces son coautores del derecho, ya que pueden alcanzar una interpretación de la ley más correcta que la del propio legislador. Para Rosler, Dworkin no distingue entre el acto de comprender y el acto de interpretar (2019, p. 132).

Para refrendar su distinción entre comprender e interpretar, Rosler cita un texto de Tomás de Aquino en el que afirma “que ‘la interpretación tiene lugar en caso de que existan dudas’ (...), ya que ‘ante lo que es manifiesto no es necesario interpretar, sino ejecutar’ (*Suma Teológica* II-II, q. CXX, art. 1.2; II-II, q. CXX, art. 1, ad. 3)” (2019, p. 137). Por eso, Rosler afirmará que la “interpretación jurídica, entonces, no tiene lugar siempre, sino solo cuando no comprendemos el significado de la ley” (2019, p. 137). A propósito de la búsqueda de la mejor luz por parte de Dworkin, Rosler señala que detrás de este ideal se encuentra “un discurso típicamente moral, *inmediato*, donde lo que vale es el contenido de nuestras razones, no la autoridad de institución alguna, y por lo tanto dicha búsqueda tiende a confundir el derecho existente con el que debería existir” (2019, p. 150). Y añade más adelante: “Un juez dworkiniano, entonces, con tan solo invocar la intención general e hipotética del legislador de sancionar la mejor ley posible, podría apartarse de la ley, y todo en aras de la intención misma del legislador” (2019, p. 152).

Rosler critica asimismo a Gadamer por cuanto confunde comprender con interpretar (2019, p. 159). Y hace esta referencia porque Dworkin parece inspirarse en la concepción hermenéutica de Gadamer cuando considera que toda interpretación es transformadora. En realidad, Gadamer cultiva una filosofía hermenéutica para la cual todo es interpretación. Veamos a continuación los caracteres esenciales de la misma.

2. Todo es interpretación: la raíz hermenéutica del pensamiento dworkiniano

2.1. La filosofía como interpretación: Gadamer y Vattimo

En el diálogo que Ronald Dworkin mantiene con Adam Liptak, sostiene que la filosofía es interpretación. En este sentido, la perspectiva filosófica que orienta su pensamiento corresponde a la tradición de la filosofía hermenéutica. Teniendo en cuenta el enfoque de Vattimo, para esta filosofía la verdad no es conformidad, sino apertura, entendida esta última “(...) como horizonte histórico-cultural compartido por una comunidad que habla la misma lengua, dentro de la cual rigen reglas específicas de verificación y validación” o

como un paradigma que “(...) contiene las reglas para la solución de problemas dentro de su propio ámbito (...)” (Vattimo, 1994, p. 101). Y añade el filósofo:

(...) la verdad de la apertura es pensable en virtud de la metáfora del habitar. Esto, en el fondo, no solo vale para Gadamer, sino también para Rorty: puedo hacer epistemología, puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas solo con la condición de habitar un determinado universo lingüístico, o un paradigma. Es esto ‘habitar’ la condición primera de mí, decir la verdad. Pero no puedo describirlo como una condición universal, estructural, estable (...). (Vattimo, 1994, p. 103)

Vattimo entiende que la filosofía hermenéutica es una verdadera filosofía de la praxis. Dado que el intelecto humano carece de un principio fundante que legitime o justifique históricamente sus decisiones, las elecciones humanas se basan únicamente en actos de decisión (Vattimo, 2020, p. 53). Esta ontología hermenéutica, confiesa el filósofo italiano, “(...) es una ontología nihilista, en el sentido de que su contenido no es otro que la historia en la cual del ser como tal, al final, no queda nada” (Vattimo, 2020, p. 56).

2.2. Objeciones desde la metafísica clásica

Al respecto, otro filósofo italiano, Vittorio Possenti, ha señalado con claridad meridiana la diferencia que existe entre esta filosofía hermenéutica y la metafísica. La primera es una actividad interpretante; la segunda es una actividad cognoscente. La metafísica presupone una intuición originaria de la esencia de los entes, anterior y ajena a toda mediación interpretativa. El alma, por medio de su capacidad de leer dentro de las cosas (*intus-legere*), conoce lo que algo es.

Para la filosofía hermenéutica, por el contrario, el ser no se da a conocer de modo inmediato. A lo primero que accede el sujeto cognoscente es a una determinada situación histórica en la que se encuentra, un mundo situado y cambiante. De allí que, siguiendo el pensamiento de Kant, la primera actividad del alma humana no sea la de ver (teoría) el ser, sino la de actuar sobre el mismo. Este actuar, dentro del marco de una situación histórica dada, genera textos, símbolos, cultura. De esta manera, el pensar teórico se ejerce sobre esta producción que, en cuanto hechura puramente histórica, no permite que el intelecto pueda morder nada que sea permanente o eterno (Possenti, 1996, pp. 121-123).

Expresa Gadamer:

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario, todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad, es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a esta como su origen y como su tradición. (1993, p. 375)

Y más adelante afirma:

Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición. Así, pues, en realidad la relación entre pregunta y respuesta queda invertida. Lo transmitido, cuando nos habla [...] nos plantea una pregunta y sitúa por tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. (1993, p. 452)

Al desvanecerse la idea de una verdad absoluta o un fundamento último, solo queda la historia como horizonte de comprensión y posibilidad de sentido. Lo afirma el mismo Vattimo: “La hermenéutica ha devenido una filosofía de la historia en el doble sentido del genitivo: propone una lectura de la historia, pero esta lectura es historia ella misma (...)” (2020, p. 81).

Volviendo a la necesidad de Dworkin de encontrar un fundamento para sostener los derechos individuales de las personas nos encontramos con un problema. Por ejemplo, el término “persona” puede ser entendido en un sentido empírico (la expresión indica a los individuos que roban o a aquellos que no roban, que asesinan o que no asesinan). Pero también puede ser pensada la “naturaleza” humana propia de la persona racional o la “dignidad de la persona”. Entonces, se puede —y se debe— encontrar una fundación racional en virtud de la cual, entre quien roba y quien no roba, se pueda establecer una diferencia sobre el plano moral. Pero esta observación, que consideramos muy simple, presupone la instancia metafísica, la necesidad y capacidad de nuestra mente de ir “más allá” del hecho empírico y de aprehender en profundidad no solo la razón de ser de las cosas y la “verdad” de los comportamientos, sino también su conformidad con la dignidad de la persona humana [Ver al respecto, Zecchinato, P. (1990). *Giustificare la morale*, Trento; sobre el cognitivismo y la ley de Hume ver: Carcaterra, G. (1969). *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*. Milano; Scarpelli, U. (1982). *Etica senza verità*. Bologna; Oppenheim, F.E. (1987). Non cognitivismo, razionalità e relativismo. *Rivista di Filosofia*, 78, pp. 17-29.].

De lo expresado anteriormente se deduce que Dworkin, al no admitir la existencia ni de la causa formal ni final de las cosas, al querer explicar debe asumir al conocimiento científico como único modo de conocimiento. La explicación científica da cuenta de cómo se comportan las cosas sin decirnos qué son ni para qué son. Para Dworkin, conocer la verdad de las cosas equivale a decir cómo son (2014b, p. 41). Si, por lo tanto, resulta imposible fundar un valor en la naturaleza de las cosas, entonces los valores no pueden ser más que creencias, es decir, puras decisiones. Dworkin afirma que toda convicción verdadera es un hecho psicológico: para ello es preciso un juicio de valor en favor de la verdadera convicción, que es tal porque la creemos verdadera (2014b, p. 24).

Y añade:

Debemos aceptar que no hay una verdad objetiva sobre el valor que sea independiente de las creencias o actitudes de las personas que lo juzgan (...) La mayor parte de los filósofos (...) Suponen que podemos llevar una vida perfectamente buena —y más responsable en el plano intelectual— si renunciamos al mito de los valores objetivos independientes y admitimos que nuestros juicios de valor solo expresan nuestras actitudes y compromisos. (2014b, p. 25)

Para él, entonces, son proyectos totalmente falaces aquellos que sostienen que la filosofía moral debe “(...) aspirar a ‘reconciliar’ los mundos moral y natural” (2014b, p. 25). Los denominados conceptos interpretativos por Dworkin (por ejemplo, libertad, dignidad, religión, derecho, moral y otros que conforman el núcleo de los ideales políticos) son considerados instrumentos ya que por medio de ellos decidimos qué valores deben protegerse. Estos se expresan en la doctrina de los derechos humanos y en las constituciones (2014b, p. 70).

Insistimos en el hecho de que la posición de Dworkin es claramente antimetafísica. El nominalismo que sostiene lo conduce a la negación del *intus-legere* y, consecuentemente, a la reducción del conocimiento al ámbito de lo científico, al ámbito de todo aquello que puede ser explicado. La moralidad, que se sitúa fuera del orden científico, se sustenta en juicios de valores carentes de toda verdad objetiva. Los juicios de valor se asientan, en última instancia, en creencias que solo valen para el sujeto que las sostiene. Refiere Dworkin:

Los liberales desconfían de la suntuosidad ontológica. Creen que una debilidad cardinal de diversas formas de colectivismo consiste en que confían en realidad fantasmales, como voluntades colectivas o espíritus nacionales, y son, por consiguiente, hostiles a cualquier teoría de los derechos naturales. (1993, pp. 36-37)

Cabe preguntarse: el interpretacionismo de Dworkin, incluyendo su afirmación de la inescindibilidad entre moral y derecho, ¿no representa una variante del positivismo jurídico? El mismo Andrés Rosler, partidario del positivismo jurídico, lo afirma categóricamente. Ya lo había hecho Genaro Carrió cuando afirmó que la crítica de Dworkin dirigida al positivismo jurídico “(...) ha equivocado el blanco” (Carrió, 1970, p. 74). Los principios a los cuales hace referencia Dworkin forman parte de la noción de derecho que Hart ha sostenido en su escrito *El concepto de derecho*.

Expresa Rosler:

Si el punto de vista del interpretativismo es que el derecho no es un fenómeno natural sino cultural y, por lo tanto, su significado es convencional en el sentido de que no crece en los árboles, es decir, que las cosas en general no ‘tienen’ significado, sino que se lo ‘damos’, entonces el interpretativismo no solo tiene toda la razón, sino que de hecho dice exactamente lo mismo que el positivismo. Un prócer del derecho como Hans Kelsen es plenamente consciente de que el derecho es un ‘esquema de interpretación’ (...) Después de todo, si bien la teoría pura de Kelsen quiere mantener el derecho lejos del influjo de la moral, no debemos olvidar que antes de separar el derecho de la moral, Kelsen separa primero de modo tajante el derecho de la naturaleza. (2019, p. 132)

Y añade Rosler que, cuando el pensador norteamericano restringe la interpretación a los casos difíciles:

(...) semejante restricción no solo haría que la filosofía del derecho de Dworkin se acercara peligrosamente al positivismo —después de todo, para ser positivista no hace falta negar que a veces, en particular en los casos difíciles, hay que interpretar el derecho—, sino que también haría que la marca misma ‘interpretativismo’ perdiera su razón de ser. (2019, p. 136)

3. La jerarquía de los valores morales según Dworkin

Pareciera que, debido a la lógica circular que sostiene Dworkin en su tratamiento sobre la moral, estaría rechazando una jerarquía entre los valores morales. Sin embargo, opta por la lógica de Arquímedes cuando establece dos principios que se erigen en la base de la moral, de la política y del derecho, tal como ya lo hemos referido precedentemente.

¿A qué estamos haciendo referencia cuando hablamos de lógica circular? La crítica de lógica circular surge cuando se dice que Dworkin utiliza los valores que él cree correctos para justificar interpretaciones del derecho que a su vez validan esos mismos valores. Es decir: los valores sirven para justificar el derecho, y el derecho sirve para validar esos mismos valores.

En otras palabras, no hay una base externa, neutral o independiente que permita evaluar si los valores usados para interpretar el derecho son realmente los “correctos”. En cambio, Dworkin parece asumir su validez desde el inicio, lo cual es visto como una forma de circularidad argumentativa.

3.1. La circularidad de los valores y el modelo kantiano

Ya señalamos que Dworkin se inspira en el pensamiento de I. Kant. Leonardo García Jaramillo comenta que, en una ocasión, se le preguntó a Dworkin sobre su filósofo favorito. Y él respondió del siguiente modo: “Me siento muy atraído por la obra de Immanuel Kant. Me parece una fuente inagotable de, si puedo decirlo así, interpretaciones y reinterpretaciones” (*Philosophy Bites: Podcast of top philosophers interviewed on bite-sized topics...* 30 de noviembre de 2012. Citado por García Jaramillo, 2021, p. 43). Para Dworkin, añade García Jaramillo, “(...) el verdadero padre del liberalismo no es Bentham, sino Kant, quien tiene una concepción bastante robusta de la naturaleza humana” (2021, p. 43).

Kant afirma la dignidad del ser humano, la cual no encuentra su fundamento en el ser mismo del mismo, sino en su dimensión ética y axiológica. La persona, para el filósofo alemán, es un fin en sí y es digna de respeto: jamás puede ser utilizada como puro medio. Ahora bien, este sujeto es, como diría Charles Taylor, un yo desvinculado. Permítasenos citar este justo texto de Sandel: “Para el yo desvinculado, lo que importa por encima de todo, lo más esencial para nuestro carácter como personas, no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad de elegirlos” (2020, p. 226).

Y remata:

Tomados en su conjunto, el yo desvinculado y la ética que inspira presentan un proyecto liberador. Emancipado de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el sujeto humano se erige en soberano, en autor de los únicos significados morales que pueden existir. Ya sea como partícipes de la razón pura práctica o de la posición original, somos libres de construir principios de justicia no circunscriptos por un orden de valores dado de antemano. (2020, p. 227)

3.2. Dignidad, auto-respeto y autenticidad

Stephen Guest, uno de los estudiosos del pensamiento de Dworkin, refiere que su teoría de la dignidad humana consiste en dos principios: la importancia objetiva e igual de las vidas humanas (derecho al respeto por un igual) y la especial responsabilidad de cada persona

por el éxito de su propia vida (derecho a la independencia ética). Nos permitimos observar que este principio se inspira de manera directa en el pensamiento de Kant. Este ofrece, en la segunda sección de su *Metafísica de las costumbres*, cuatro ejemplos en los que muestra cómo la máxima subjetiva deviene ley universal. En este sentido, cuando considera la prohibición del suicidio, no argumenta como lo hacía la moral cristiana clásica, sino que invoca el “(...) sentimiento cuya función especial es impulsar el desarrollo de la vida.” (Citado por Manent, P., 2022, pp. 334-335). Guest (2021, p. 148), añade:

Conforme a su teoría de los derechos humanos, su violación representa un desprecio del Estado por (en vez de un mero error relacionado con) la dignidad humana y podría justificar represalias internacionales. Su teoría política argumenta que los gobiernos deben respetar ambos principios de dignidad. El resultado es una teoría de la democracia. Por su parte, el derecho, para su teoría del derecho, consiste en la mejor interpretación moral de las prácticas existentes de justificación del poder coercitivo de los gobiernos frente a los individuos. El derecho es, por tanto, un subconjunto de políticas que es, a su vez, un subconjunto de la moral. Toda vez que el papel judicial, concebido de manera apropiada, es moralmente esencial para la democracia, no hay argumentos basados en principios en contra del control judicial de constitucionalidad de la legislación.

Observemos cómo Dworkin sostiene que tanto el derecho como la política son subconjuntos de la moral. En este sentido, ambos constituyen partes de un conjunto mayor que los abarca. Como tales, deben tutelar los derechos humanos, es decir, garantizar principios que se fundamentan en la dignidad humana. Pero advirtamos: los dos principios que surgen de modo inmediato de la dignidad humana, ¿acaso no funcionan, en la argumentación dworkiniana, como fundamento de todo el edificio moral, político y jurídico? En este caso, insistimos nuevamente, la lógica de Arquímedes rige el pensamiento de nuestro autor: él busca puntos de apoyo firmes para sostener su arquitectura de pensamiento.

Claro está que estos principios fundantes no se encuentran radicados en una naturaleza humana que la inteligencia pueda leer, sino que son dos principios a priori del orden moral (Dworkin, 2014a, p. 16).

Refiere Dworkin:

Es preciso que reconozcamos, como cardinal entre nuestros intereses particulares, la ambición de hacer de nuestra vida una buena vida: auténtica y valiosa y no vil o degradante. En especial, debemos atesorar nuestra dignidad. Y añade que necesitamos de la idea de dignidad y de la idea afín de autorrespeto, (...) si pretendemos dar un sentido sustancial a nuestra situación y nuestras ambiciones. (2014a, p. 29)

Este autor comparte con Kant que la libertad es una condición esencial de la dignidad; más precisamente, podría afirmarse que la libertad es dignidad y que, en ese sentido,

(...) un agente solo puede encontrar una auténtica libertad si sanciona una ley moral y actúa por obediencia a ella. Así, lo que parece una moral de la abnegación se convierte, en un nivel más profundo, en una moral de la autoafirmación. (2014a, p. 36)

La dignidad del ser humano, para nuestro autor, parece ser el criterio de moralidad para determinar la bondad o maldad de los actos que realizamos. Señala al respecto: “Capítulos anteriores de este libro utilizan la idea de dignidad para contribuir a identificar el contenido de la moral: los actos son incorrectos si insultan la dignidad de otros” (2014a, p. 255).

Ahora bien, si carezco de una naturaleza humana (o, al menos, no puedo llegar a conocerla) tengo que afirmar (tal como lo hacen los liberales que pretenden separarse de la concepción liberal utilitarista) que me encuentro privado de un fin-bien previo a mi acto electivo. De allí que, como refiere Sandel, para los liberales kantianos, lo correcto sea previo a lo bueno (2020, p. 212). Y, además, lo correcto como previo a lo bueno lo es en dos sentidos: en primer lugar, porque los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien general; en segundo lugar, porque los principios de la justicia a partir de los cuales se concretan estos derechos no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena (2020, p. 212).

Finalmente, aclara:

Obviamente, los proponentes de esta ética basada en los derechos discrepan notoriamente acerca de cuáles de estos son los más fundamentales y sobre qué ordenamiento político es el requerido por ese marco neutral ideal. Los liberales igualitaristas están a favor del Estado del bienestar y de un sistema de libertades civiles a las que se sumen determinados derechos sociales y económicos, como los derechos a las prestaciones sociales, a la educación, a la sanidad, etcétera. Los liberales libertarios (o ultraliberales) defienden la economía de mercado y aseguran que las políticas redistributivas vulneran los derechos de las personas; están a favor de un sistema de libertades civiles combinado con un estricto régimen de derechos de propiedad privada. (2020, p. 212)

Dworkin, obviamente, adscribe a la primera posición. No obstante, en esta separación, advierte Sandel, existe un denominador común dentro de estas dos líneas del liberalismo:

(...) tanto si se es igualitarista o libertario, el liberalismo basado en los derechos parte del supuesto de que somos personas individuales separadas, cada una con sus propias metas, intereses y concepciones del bien; busca un marco de derechos que nos permita materializar nuestra capacidad como agentes morales libres de forma compatible con una libertad similar para las demás personas. (2020, p. 212)

Para Dworkin, el liberalismo es, ante todo, una moral política (2017, p. 238) que está sustentada en los dos principios fundantes a los que nos referimos precedentemente. A su vez, el derecho es una rama de la moralidad política. Expresa Dworkin:

Podríamos entender que el derecho no es algo distinto de la moral, sino una parte de esta. Así se debe entender la teoría política: como parte de la moral concebida en términos más amplios, pero distinguible y con su propio fundamento porque es aplicable a unas estructuras institucionales específicas. Podríamos pensar en la teoría del derecho como una parte especial de la moralidad pública (...). (2007, pp. 44-45)

Y en otro escrito refiere:

(...) es necesario entender que la moral en general tiene una estructura de árbol: el derecho es una rama de la moral política, que a su vez es una rama de una moral personal más general, y esta, a su turno, es una rama de una teoría aún más general de lo que es vivir bien. (2014a, p. 20)

En su trabajo *Justicia para erizos*, Dworkin nos propone una teoría de cómo es el vivir bien y de lo que debemos hacer por —y no hacer a— otras personas, si queremos vivir bien. Y escribe:

Esta idea —los valores éticos y morales dependen unos de otros— es un credo; propone un modo de vivir. Pero es también una vasta y compleja teoría filosófica. La responsabilidad intelectual por el valor es en sí misma un valor importante, por lo cual debemos abordar una gran variedad de problemas filosóficos (...). (2014a, p. 15)

Convendría precisar, antes de pasar al siguiente punto, que Dworkin distingue el ámbito de la ética del de la moral. La moral se ocupa de regular las relaciones con el otro; la ética, en cambio, nos señala cómo debe vivir cada persona (2014a, p. 239). Dworkin en su escrito: *La comunidad liberal* refiere la distinción entre ética y moral en estos términos:

A lo largo de este ensayo, diferenciaré la ética de la moral. En la forma como la uso, la palabra ética incluye convicciones sobre qué tipo de vidas son buenos o malos para una persona, y la moral incluye principios sobre cómo una persona debería tratar a otra (Estudio preliminar a cargo de Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo [1966] nota 1, p. 135).

A su vez, la ética se sustenta en dos principios: el principio de autorrespeto (cada persona debe tomar en serio su propia vida, es decir, debe aceptar que es un asunto de importancia que su vida sea una ejecución exitosa y no una oportunidad desperdiciada), y el principio de autenticidad (cada individuo tiene la responsabilidad personal y especial de identificar lo que representa un éxito en su vida). Este “vivir bien” como imperativo ético no está reñido con el respeto por la vida de otras personas; en otras palabras, con llevar una “vida buena”.

Por el contrario, como sostendría Kant, nadie podría respetarse a uno mismo a menos que trate a las otras personas objetivamente bien, de acuerdo a su propia dignidad. El primer desafío de toda persona, cual es “vivir bien” (dominio de la ética), se articula perfectamente con aquello que debemos a las otras personas (dominio de la moral). Esta articulación tiene dos caras: una es respetar la vida de uno mismo y la otra es respetar la de los otros en razón de la causa que me hace respetarme a mí mismo: la dignidad humana.

4. Visión del hombre

4.1. Nominalismo y pérdida del ser

Alain de Benoist, citando al teólogo John Milbank, afirma que el liberalismo es, en primer lugar, un error antropológico (2020, p. 15). El liberalismo es heredero directo del nominalismo occamista. Durante la primera mitad del siglo XIV, Guillermo de Occam ofreció una respuesta al problema de los universales. ¿A qué nos referimos? A la existencia de conceptos en nuestra alma. Ellos son todos universales por cuando los mismos designan

una diversidad de individuos. Así, por ejemplo, cuando digo “persona”, estoy designando a María, a Juan, a Sócrates y a cada individuo de la especie humana que ha sido, que es, o que va a ser. La existencia de conceptos en nuestra alma, que son siempre universales, es una realidad innegable. En este punto las diversas posiciones filosóficas convenían. La cuestión variaba cuando uno se preguntaba si el concepto universal, además de residir en el alma, tenía algún modo de existencia, fuera de ella misma, en la realidad extramental.

El realismo de Tomás de Aquino sostenía que el concepto refería una realidad que existía fuera de mi alma, aunque individualizada. Es la realidad que se denomina esencia. Por esta razón, mi alma podía, en virtud de una de sus potencias espirituales denominada *intellectus*, “leer” aquello que configura a una cosa y que se denomina esencia. El contenido de esa esencia es exactamente el mismo en mi alma que en la realidad, aunque el modo de existencia no es el mismo: en mi alma existe en acto y en la realidad en estado potencial por cuando se encuentra individualizada. Advirtamos que, para Tomás de Aquino y su posición realista, el alma humana es capaz de una intuición intelectual que tiene por objeto la esencia de la cosa. En este punto, omitiremos referirnos a otra forma de realismo. Creemos que resulta suficiente, para lo que estamos intentando mostrar, dar cuenta del realismo tomista.

Guillermo de Occam, en cambio, sostiene que la única intuición de la que es capaz el alma humana es la sensible. Mi alma, en consecuencia, no puede afirmar que fuera de ella existan esencias: de allí que no pueda conocer lo universal, sino solo lo individual. (Ver al respecto el Capítulo II, punto I, B, titulado: L’intuition intellectuelle del escrito de Roger Verneaux (1936). *Les sources cartésiennes et kantienues de l’idealisme français*, pp. 267-279. Gabriel Beauchesne et ses fils.

Occam niega de modo explícito la existencia de la intuición intelectual. Ahora bien, ¿cómo se resuelve esta cuestión? Si, según Guillermo, mi alma solo es capaz de conocer realidades individuales diversas y, por esa razón, carentes de unidad (la esencia permanece incognoscible), ¿cómo nos resultarán inteligibles? La pura multiplicidad es totalmente ajena al intelecto humano por cuanto, por naturaleza, está vocado a la unidad. ¿Cómo resulta posible entender algo fragmentado, desagregado, sin un principio que reúna sus partes?

Comenta al respecto Jolivet:

Así es como la negación de lo metafísico lleva a no dejar subsistir ante el espíritu sino un polvo de realidades absolutas cuyo lazo permanece ininteligible. Según la expresión de Leibniz, por ausencia de un *vinculum substantiale*, de un *quid superadditum*, de un principio metafísico de unidad, lo real va perdiendo su consistencia y se diluye en fenómenos discontinuos. *Abit in phaenomenon*. Dispersión espacial del individuo, disolución de lo uno en la multiplicidad pura: tal es el término lógico del sistema occamista. (Jolivet, s.f., pp. 22-23)

En este escrito de Jolivet que acabamos de citar, el pensador francés ha mostrado de qué manera este nominalismo se traduce en un idealismo. Si la realidad extramental se me presenta como una pura multiplicidad carente de toda unidad, esta requiere de una unidad para que la pueda entender mi intelecto; luego, será función de este último poner esa unidad que no se encuentra en la realidad extramental. De este modo, el objeto inmediato del espíritu ya no es la cosa misma, sino lo que “supone” en su lugar, esto es, el concepto, su signo mental. Luego, mi alma no conoce la realidad de modo directo, sino algo que ha sido creado

por el mismo intelecto y que tiene la función de dar unidad al caos fenoménico aportado por la intuición sensorial.

Como puede apreciarse, el alma abandona la realidad extramental y se recluye en sí misma. El nominalismo occamista da lugar a la aparición del idealismo, vale decir, a aquella posición gnoseológica que sostiene que el contenido del conocimiento no es dado, sino que es puesto por la misma actividad de la conciencia. Dentro de esta concepción resulta perfectamente comprensible la denominada ley de Hume a la que adhiere Dworkin y a la que nos refiriéramos anteriormente. El alma, al carecer de una intuición intelectual, solo es capaz de conocer los fenómenos del orden sensible. Hume, como lo señaláramos, desconoce la dimensión metafísica de lo real y, consecuentemente, niega la idea de esencia o naturaleza. El deber ser no encuentra un fundamento en el ser; si mi alma pudiese conocer la naturaleza del ser, entonces también sería capaz de conocer sus tendencias, sus inclinaciones. Y estas últimas exigirían ser realizadas para que la naturaleza pueda alcanzar su completud.

4.2. Crítica al individualismo liberal

Dworkin, al igual que Hume y ciertas corrientes del liberalismo, al desconocer la idea de una naturaleza humana común, termina reduciendo al ser humano a una pura individualidad. Cada individuo, entonces, carente de una esencia común, no tiene como fin más que su propio bien, no un bien que sea común.

Refiere Alain de Benoist:

El liberalismo se funda sobre la convicción de que existen derechos individuales fundamentales e inalienables que son, a la vez, anteriores y superiores a cualquier institución humana, y que el primero de estos derechos es el derecho a perseguir libremente su mejor interés. Estos derechos son, evidentemente, puramente formales (el derecho al trabajo no concede automáticamente un empleo), pero este no es el punto importante, sino el siguiente: el derecho fundamental es, sobre todo, el derecho a tener derechos. (2020, p. 16)

Y añade: “Esta teoría sostiene la idea de que el ser humano es, ante todo, lo que elige libremente ser, que es completamente dueño de sus elecciones y que se construye a sí mismo, no a partir de algo o de alguien, sino a partir de la nada” (2020, p. 17). El liberalismo, prosigue Alain de Benoist,

(...) es la filosofía que considera al individuo como la única realidad y lo toma como principio de toda evaluación. El liberalismo concibe al individuo y a su libertad supuestamente ‘natural’ como las únicas instancias normativas de la vida en sociedad, lo que viene a decir que hace del individuo la sola y única fuente de los valores y de las finalidades que él elige. (2020, p. 57)

Precisamente, Dworkin sostendrá que tanto la política como el derecho se ordenan al servicio de los fines del individuo humano. Consideremos esta cuestión.

5. Moral, política y derecho

5.1. El derecho como interpretación moral

El gobierno, afirma Dworkin, debe tratar a todos los ciudadanos como libres, o independientes, o con igual dignidad. Para hacer efectivo este principio, el Estado debe renunciar a perseguir cualquier ideal de vida buena. Si el Estado se inclinase hacia un modelo de virtud no trataría de igual modo a todos aquellos que no la han elegido (2017, p. 244).

Dworkin es fiel al principio hobbesiano, el cual consiste, por un lado, en eliminar

(...) todos los bienes humanos, todos los ‘contenidos de vida’, del ámbito político, es decir, público (...) y, por el otro, en dar a todos los bienes humanos, a todos los ‘contenidos de la vida’, un espacio libre e inviolable designado como ‘privado’.

De este modo, concluye Pierre Manent: “La separación del Estado y la sociedad, potente motor de la libertad moderna, depende de este doble acto de la voluntad. El régimen moderno, más que cualquier otro, es cosa mentale” (2022, p. 304).

Fiel a sus principios de orden moral, Dworkin no considera que el “estado de derecho” derive de aquella concepción que se centra en el cumplimiento de un reglamento. Los ciudadanos, dentro de este estado, están obligados a respetar las normas (2017, p. 28). Para Dworkin, el verdadero estado de derecho es una concepción que se centra en los derechos. Esta concepción del estado de derecho supone que cada ciudadano posee derechos y deberes morales en relación con el resto de los ciudadanos y derechos políticos en relación con el Estado en su conjunto.

Desde esta perspectiva, esos derechos morales y políticos deben estar reconocidos en el derecho positivo, de modo tal que se los haga cumplir cuando así lo requieran los ciudadanos a través de los tribunales u otras instituciones judiciales similares, en la medida en que sea posible. El estado de derecho es, en este sentido, el ideal del imperio por medio de una concepción pública y precisa de los derechos individuales. A diferencia de la primera concepción, no distingue entre el estado de derecho y la justicia sustantiva, sino que, por el contrario, requiere como parte del ideal de derecho que las normas reglamentadas recojan y hagan respetar los derechos morales (2017, p. 28). Como podemos apreciar, la teoría política elaborada por Dworkin está ordenada a observar los dos principios de la dignidad humana, principios, estos, fundantes de la moralidad.

El resultado es una teoría del estado de derecho. Y en este sentido, el derecho debe consistir en la mejor interpretación moral de las prácticas existentes de justificación del poder coercitivo de los gobiernos frente a los individuos. El derecho no puede ser pensado sino en relación al ámbito de la moral y de la política. Pero esta relación es de subordinación: el derecho se realiza como interpretación de los principios que fundan la vida moral y política. Expresa Stephen Guest: “La Teoría del derecho de Dworkin también debe permitir esta posibilidad porque, a su juicio, una teoría jurídica debe ser ‘interpretación de una cultura política y jurídica predominante’ (2021, p. 161).

Dworkin, a contrapelo de lo sostenido por H. L. A. Hart (1998, p. 16), sustituye la pregunta acerca de qué es el derecho por el análisis de cómo los jueces abordan esa pregunta ante la necesidad de resolver un caso difícil. No es infrecuente que los jueces se enfrenten a casos en los que deben dictar sentencia sin contar con normas concretas que aplicar. En esos

casos, el juez deberá apelar a principios y directrices que, si bien no son normas, pertenecen al ámbito del derecho.

5.2. Principios y directrices en la teoría jurídica

De lo afirmado puede entenderse su oposición al positivismo que reduce al derecho a un conjunto de normas. En estos términos lo definió Hart, profesor de Filosofía del Derecho al que Dworkin sucedió en su Cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oxford. El derecho, para Dworkin, será —nos dirá García Jaramillo— no solo la formalización de una práctica social, sino que deberá ser concebido como “(...) un producto de un sistema de principios morales que fundamentan los derechos individuales” (2021, p. 23). Y ese producto tiene, para Ronald Dworkin, carácter interpretativo.

A esta altura de la exposición, y antes de avanzar en la indagación de las respuestas a nuestros interrogantes fundamentales, nos será menester determinar la significación que tienen en Dworkin las categorías de principio, directriz e interpretación. Dworkin, contrariamente al positivismo que reduce el derecho a un sistema de normas, considera que también los principios y las directrices forman parte del derecho. Para Hart, una norma es una guía de conducta que indica cómo deben comportarse las personas, posee carácter obligatorio y es aceptada como obligatoria por los miembros del grupo. Hart escinde, completamente, la esfera del derecho de la moral. Permítasenos citar un texto en el que lo manifiesta de forma explícita:

Estos hechos sugieren el punto de vista de que el derecho es entendido mejor como una ‘rama’ de la moral o de la justicia y que es su congruencia con los principios de moral o justicia, y no el hecho de que constituye un cuerpo de órdenes y amenazas, lo que hace a su ‘esencia’. Esta es la doctrina característica no solo de las teorías escolásticas del derecho natural sino de cierta teoría jurídica contemporánea que critica al ‘positivismo’ jurídico heredado de Austin.

Sin embargo, también aquí las teorías que llevan a cabo esta estrecha asimilación del derecho a la moral, con frecuencia parecen confundir, en último término, uno y otro tipo de conducta obligatoria, y dejar un lugar insuficiente para las diferencias de especie entre las reglas morales y las jurídicas y para las divergencias en sus requerimientos. Estas son, por lo menos, tan importantes como las semejanzas y convergencias que también podemos hallar. Así, la afirmación de que ‘una norma jurídica injusta no es una norma jurídica’, suena tanto a exageración y a paradoja, sino a falsedad, como ‘las leyes no son derecho’, o ‘el derecho constitucional no es derecho’. Es peculiar de la oscilación entre extremos, que caracteriza a la historia de la teoría jurídica, que aquellos que han visto en la estrecha asimilación entre el derecho y la moral nada más que una inferencia equivocada del hecho de que uno y otra comparten un vocabulario común de derechos y deberes, hayan protestado contra ello en términos igualmente exagerados y paradójicos. ‘Las profecías de lo que los tribunales harán de hecho, y no otra cosa más ambiciosa, es lo que entiendo por derecho’ (Hart, 1998, pp. 9-10).

Dworkin no reduce el derecho a norma jurídica, sino que considera que también los principios y las directrices pertenecen al mismo. El derecho, como ya lo señalamos, estaría conformado, para él, por normas, principios y directrices. Pero, dado que los principios hacen referencia directa a la justicia o a la equidad, pertenecen al ámbito de lo moral. De allí que Dworkin, contrariamente a lo sostenido por el positivismo jurídico, afirme que derecho y

moral no solo no se encuentran separados, sino que mantienen entre ellos una unidad intrínseca.

Ahora bien, ¿qué concepción tiene Dworkin de “principio” y de “directriz”? Toda directriz hace referencia a objetivos sociales que se deben alcanzar y que se consideran socialmente beneficiosos. Los principios hacen referencia a la justicia y a la equidad.

Comenta A. Calsamiglia:

Mientras las normas se aplican o no se aplican, los principios dan razones para decidir en un sentido determinado, pero, a diferencia de las normas, su enunciado no determina las condiciones de aplicación. El contenido material del principio – su peso específico – es el que determina cuándo se debe aplicar en una situación determinada. (1993, p. 9)

En aquellos casos difíciles en los que el juez no puede aplicar una norma específica al caso que debe juzgar, se hace necesario que eche mano de los principios. Claro está, nos dice este autor, que “(...) como no hay una jerarquía preestablecida de principios es posible que estos puedan fundamentar decisiones distintas” (1993, p. 14).

5.3. El problema del fundamento de los derechos humanos

En este punto, nos permitimos discrepar con Calsamiglia. Consideramos que sí existen dos principios que tienen una mayor jerarquía que los demás en el pensamiento de Ronald Dworkin. Ellos son, como ya lo señaláramos, aquellos dos principios que se siguen de su teoría de la dignidad humana: la importancia objetiva e igual de las vidas humanas (derecho al respeto como un igual), y la especial responsabilidad de cada persona sobre el éxito de su propia vida (derecho a la independencia ética). Tanto la concepción política de Dworkin como su concepción de derecho tienen como objetivo principal salvaguardar estos dos derechos fundamentales.

La posición de Dworkin, a partir de su negación del orden natural, no escapa de una visión historicista en lo que respecta a su concepción de los principios morales, fundamentos estos de toda su visión político-jurídica. Sin embargo, intenta salvar de las garras de lo histórico dos derechos primordiales que funcionarían al modo de los trascendentales en Kant. Nos atreveríamos a afirmar que los dos derechos aludidos se fundan en un trascendental, cual es la libertad, condición de posibilidad de la ley moral. De esta manera, algo estaría situado fuera del devenir histórico: la libertad trascendental. En consecuencia, los dos principios morales que de él surgen tendrían permanencia a lo largo de la historia y se constituirían en principios reguladores de todo orden político y jurídico que pretenda ser más humano. La universalidad, entonces, contrariamente a lo sostenido por la ontología hermenéutica, sería posible (Ver Gianni Vattimo. *Alrededores del ser*. Op. cit., p. 24).

La posición de Dworkin se caracteriza, entre otras cosas, por una “(...) violenta actitud antimetafísica que se encuentra en los orígenes de la corriente contemporánea de análisis del lenguaje” (Massini Correas, 2020, p. 24). Massini Correas señala que, cuando Dworkin sostiene que deben tomarse seriamente a los derechos, se debe aceptar la vaga pero poderosa idea de la dignidad humana; sin embargo él “(...) no dedica ni un solo renglón a justificar dicha idea; simplemente la da por aceptada de modo condicional” (1994, p. 88). Y más adelante, Massini refiere:

El razonamiento de este autor (se está refiriendo a Dworkin) puede ser esquematizado como sigue: la noción de ‘derechos’ supone la de ‘dignidad de la persona humana’; como estamos hablando de ‘derechos’, damos por supuesta la aceptación de la ‘dignidad de la persona humana’. Pero sucede que la noción de ‘derechos humanos’ debe ser defendida casualmente contra quienes no la aceptan, y, por otra parte, existen diferentes concepciones de la ‘dignidad de la persona humana’, que deben ser discutidas por su innegable influencia sobre las diversas formas de conceptualizar los ‘derechos’. No es posible dar por superadas todas las controversias sobre los temas fundamentales de la filosofía y desarrollar doctrinas que suponen una determinada solución a estos problemas como si, de hecho, hubieran sido solucionados definitivamente. (1994, p. 104)

Y remata:

Pero sucede que desde un punto de vista no-iusnaturalista, es decir, estrictamente positivista, la cuestión de los ‘derechos humanos’ resulta irresoluble, tal como lo han asumido los más coherentes pensadores iuspositivistas de este siglo, entre lo que cabe mencionar a Kelsen y Ross. De donde se sigue que el dejar de lado el tema de la fundamentación de los ‘derechos humanos’ conduce, en última instancia, a dejar de lado a esos mismos ‘derechos’. (loc.cit.)

Para Dworkin, como ya lo señalamos, la idea de los derechos individuales no presupone forma espectral alguna. En definitiva:

Los derechos individuales son triunfos políticos en manos de los individuos. Los individuos tienen derechos cuando, por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio. Por cierto que una caracterización tal de un derecho es formal, en el sentido de que no indica qué derechos tiene la gente, ni garantiza siquiera que tengan alguno. Pero no supone que los derechos tengan ningún carácter metafísico especial, y la teoría que defendemos en estos ensayos se aparta, por ende, de otras teorías de los derechos más antiguas, que se apoyan en tal suposición. (Dworkin, 1993, p. 37)

Lo afirmado por el autor en el sentido de que, a los individuos, en cuanto tales, no se les puede negar aquello que desean tener o hacer, supone una concepción relativista de la ética, entendida esta como la que “(...) sostiene que no hay valores morales que valgan objetivamente, con independencia de ciertos determinativos particulares, que pueden ser los deseos individuales, el tiempo histórico o los intereses de un grupo determinado” (Massini Correas, 1994, p. 95). Massini Correas sostiene que el “relativismo de estos filósofos que estamos estudiando (dentro de los cuales se encuentra Dworkin) es de corte crudamente individualista: la voluntad o los deseos del individuo son los que determinan el contenido de la moralidad y, por lo tanto, de los derechos humanos” (1994, p. 95). Massini cita, al respecto, un párrafo harto elocuente de Margaret Mac-Donald (Mac-Donald, M., 1984., pp. 30-34.), quien sostiene que:

(...) no hay un fin establecido para la raza humana por una abstracción llamada naturaleza humana. Solo hay fines que los individuos eligen o son forzados por las circunstancias a aceptar. No

hay nada que ellos deban aceptar (...) Los estándares son determinados por la elección humana, no establecidos por la naturaleza independiente de las personas (...). Las afirmaciones acerca de los derechos naturales son afirmaciones sobre lo que debe ser como resultado de la elección humana. (1994, p. 96)

6. El liberalismo de Ronald Dworkin

6.1. Igualdad y neutralidad moral del Estado

Dworkin se declara liberal. Pero ¿de qué liberalismo estamos hablando? En primer lugar, aclara que en todo programa político coherente existen dos elementos: las posiciones políticas constitutivas, que son valoradas por su propio peso, y las posiciones derivativas, que son valoradas en cuanto estrategias, es decir, como medios para alcanzar las posiciones constitutivas (2012, p. 234).

Para Dworkin, la moral propia del liberalismo se funda en el valor igualdad. Ahora bien, tratar a los ciudadanos como iguales por parte del gobierno exige que el Estado sea neutro respecto de la vida buena (2012, p. 244). Sostiene Dworkin:

Como los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones, el gobierno no los trata como iguales si prefiere una concepción frente a otra, ya sea porque los funcionarios creen que una es intrínsecamente superior, o porque es la que sostiene un grupo más numeroso o poderoso (2012, p. 244).

Dworkin, nos dice Jürgen Habermas, “(...) desarrolló en su ambicioso libro *Sovereign Virtue* (2000) una teoría social-liberal de la justicia distributiva enfocada en la prioridad de las libertades individuales. Como la libertad individual de la persona privada ocupa el centro de esta teoría, cada uno asume el riesgo de elegir la vida que quería vivir” (2021, p. 170).

Consideramos que toda la teoría de Ronald Dworkin expresa la doctrina hegemónica actual del liberalismo político-cultural en Occidente. Jean-Claude Michéa ha definido a este liberalismo como la posición que promueve el avance ilimitado de los derechos y la liberalización permanente de las costumbres (2020, p. 29). Resulta curioso que esta versión del liberalismo haya sido asumida por la mismísima izquierda. De allí que Michéa afirme que la adhesión y difusión del liberalismo político-cultural “(...) se ha vuelto la especialidad de la ‘izquierda’ contemporánea y, sobre todo, de la ‘extrema izquierda’ (...)” (2020, p. 28).

6.2. La libertad como dignidad y el desplazamiento kantiano

A nuestro juicio, Dworkin, como consecuencia de la negación de la naturaleza humana, se ve conducido a negar el apetito racional. Si la persona no posee una finalidad que brote de su inclinación natural, previa al acto electivo y que la razón humana puede conocer, entonces el acto de elegir se constituye en acto primero.

Al respecto, Pierre Manent señala:

Hay que notar otra cosa. La tradición equiparaba tranquilamente el libre albedrío y la voluntad. Es la misma facultad, la misma *potentia*.

Pero esta misma facultad no hace lo mismo: el libre albedrío escoge, o elige; la voluntad desea. Desear no es exactamente lo mismo que escoger; desear es más fuerte que escoger, ya que se sigue deseando después de haber escogido. Y luego el escoger nunca se apodera de sí mismo; siempre se está antes o después de la elección; el instante de la elección –si es un instante– se nos escapa. (...) El libre albedrío necesita el mundo donde están sus motivos. La voluntad es voluntariamente tautológica: la voluntad desea, y se desea a sí misma. Puede desear prescindir del mundo. (2022, p. 273)

Esta voluntad es el fundamento del orden político y jurídico. Ella es la que pone el orden, establece la ley.

Continúa Pierre Manent:

Lo que la voluntad realiza es necesariamente racional, puesto que lo único que puede ser deseado por una voluntad es lo que puede ser deseado por otra –e incluso por toda otra voluntad–, lo que puede ser universalizado, y en tanto que realizado, es universal. Y el ‘Estado’ es necesariamente todo eso, ya que no es más que el marco y la consecuencia de la actividad de la política moderna, que funda el orden político legítimo en la voluntad del individuo humano, piensa como Hegel. (2022, p. 275)

En Dworkin se asocian el poderío del derecho y el imperio de la moral. Y se suman en virtud de la concepción que Dworkin, siguiendo la línea de Kant, tiene de la dignidad humana. Para Tomás de Aquino, la dignidad humana reside en obedecer libremente la ley natural y la ley divina; para Kant, en cambio, al igual que Dworkin, la dignidad humana descansa en la obediencia de la persona a la ley que ella misma se otorga. Señala Manent al respecto:

Podría decirse que para el cristiano, la persona tiene una dignidad (una vez más, recibida de Dios, que lo ha librado al poder de su propio entendimiento); para Kant –es una diferencia a la vez sutil y radical–, ser persona es una dignidad. Ser persona es ser un individuo; ser un individuo es ser autónomo; ser autónomo es actuar libremente, es decir, obedecer la ley que uno se ha dado. No alcanza con decir simplemente la dignidad humana, se trata de la libertad humana. La dignidad reside más precisamente en la relación de la persona con la ley moral, una ley que, por cierto, se ha dado a sí misma, pero experimenta respecto de ella un sentimiento muy específico, un sentimiento puramente espiritual al que Kant llama respeto.

Es un sentimiento que la persona descubre en sí misma, que no puede fabricar ni puede borrar: en el fondo de sí misma, el peor criminal mantiene el respeto por la ley (...) Ese es el contenido, el corazón, de la noción kantiana de dignidad humana: respetar la dignidad de otra persona es respetar en la otra el respeto que no puede faltarle por la ley moral (una vez más, aunque sea el peor criminal), el respeto que no deja de experimentar por sí misma como consecuencia de la presencia de la ley en ella; es decir, es respetar su respeto de sí. (2024, p. 358)

Advirtamos que esta dignidad no solo no surge de la naturaleza, sino que se levanta como completamente independiente de la naturaleza y superior a la misma. Esta dignidad, en realidad, consiste en “(...) la libertad de la naturaleza” (2024, p. 361).

Ahora bien, tenemos la presunción que en Dworkin se produce un desplazamiento de la doctrina kantiana por cuanto pretende fundir la idea de los derechos humanos con la idea de dignidad. En Kant hablamos de respeto a cada persona en virtud del respeto que cada persona tiene en sí misma por la ley moral. En Dworkin, en cambio, hablamos de respeto a cada persona por la elección que cada una hace, cualquiera sea la misma. En este sentido, interpretar la Constitución no es, para Dworkin, seguir la intención originaria de los Padres Fundadores, sino la de adaptar las reglas a las nuevas necesidades y a los nuevos avances que aseguran una mayor dignidad humana, una mayor expansión de los derechos humanos. De allí que él postule un juez ideal, una especie de Hércules, el cual sea capaz de determinar invariablemente qué derechos son legalmente imponibles. Sin embargo, este deseo se ejercerá al margen de todo compromiso metafísico, el cual ha sido reemplazado por una interpretación eminentemente constructiva de la ley.

7. Conclusión

El pensamiento de Ronald Dworkin se erige como una de las arquitecturas más influyentes del liberalismo contemporáneo. Su proyecto busca ofrecer un sistema integral que abarque la ética, la política y el derecho desde una misma matriz hermenéutica. No obstante, este intento de unificación descansa sobre un presupuesto que resulta problemático: la negación deliberada de toda metafísica del ser. Dworkin reemplaza el orden ontológico por un orden interpretativo, la verdad como adecuación por la verdad como coherencia, y la objetividad moral por la circularidad de las convicciones. Desde una perspectiva crítica, esta operación implica una renuncia al fundamento. La moral dworkiniana, al auto-fundarse, se vuelve incapaz de justificar sus propios principios sin recurrir a ellos mismos; la política, al apoyarse en la neutralidad moral del Estado, termina validando una forma de subjetivismo ético que confunde pluralismo con relativismo; y el derecho, al presentarse como rama de la moral, pierde su autonomía normativa y su anclaje en la noción de justicia como *res iusta*. En los tres planos —ético, político y jurídico— el rechazo de la metafísica conduce a una reducción de la persona a pura individualidad electiva, sin naturaleza ni finalidad intrínseca.

Nuestro análisis ha mostrado que, si bien Dworkin pretende liberar al liberalismo de los límites del positivismo y del utilitarismo, su propuesta termina absorbida por un nuevo tipo de positivismo moral: aquel que sustituye el ser por la coherencia y la realidad por la interpretación.

En ese sentido, la crítica iusnaturalista y la tradición metafísica ofrecen un contrapunto decisivo: sin una noción de naturaleza humana que oriente la razón y funde los valores, la libertad se disuelve en decisión y la dignidad en mera autoafirmación. El sistema dworkiniano, por tanto, conserva una admirable coherencia interna, pero al costo de sacrificar toda referencia a un orden de verdad independiente del sujeto. Su hermenéutica del valor es también una hermenéutica del vacío: allí donde niega la intuición intelectual y la dimensión del ser, solo queda el consenso como criterio último. Esta circularidad —ética, política y jurídica— explica la dificultad de su pensamiento para ofrecer un verdadero fundamento a los derechos humanos que invoca. En última instancia, la crítica aquí desarrollada no pretende desconocer la profundidad del proyecto dworkiniano, sino situarlo en sus propios límites: los de una filosofía que, al querer emanciparse de la metafísica, termina necesitando de ella. Porque solo desde una ontología del ser —y no desde una teoría de la interpretación— puede

sostenerse una concepción del derecho que reconozca al ser humano como algo más que voluntad o decisión: como ser dotado de naturaleza, de dignidad y de fin.

8. Referencias bibliográficas

- Calsamiglia, A. (1984) *Ensayo-Prólogo*. (1993). *Los derechos en serio*. Planeta-De Agostini.
- De Benoist, A. (2020). *Contra el liberalismo*. Ediciones Insólitas.
- Dworkin, R. (2014). *Justicia para erizos*. Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. *Justicia para erizos*. (2014a) Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2014b) *Religión sin dios*. Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2017). *Una cuestión de principios*. Siglo XXI editores.
- Dworkin, R. (1966). *La Comunidad Liberal*. Estudio preliminar a cargo de Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo. Siglo del Hombre Editores. Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes.
- Dworkin, R. (2007). *La justicia con toga*. Marcial Pons.
- Dworkin, R. (2021). La teoría jurídica de adentro hacia afuera. En *Ronald Dworkin. Una biografía intelectual*. Trotta, pp. 51-58.
- Dworkin, R. (1993). *Los derechos en serio*. Planeta-De Agostini.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme.
- García Jaramillo, L. (2021). *Dinámicas en la configuración de la obra de Ronald Dworkin*. En *Ronald Dworkin. Una biografía intelectual*. Trotta, pp. 15-43.
- Guest, S. (2021). *Esbozo teórico y biográfico de Ronald Dworkin*. Trotta, pp. 131-164.
- Gilson, É. (1974). *El realismo metódico*. Rialp.
- Habermas, J. (2021). Un solitario entre los académicos del derecho. En *Ronald Dworkin. Una biografía intelectual*. Trotta, pp.165-172.
- Hart, H.L.A. (1998). *El concepto de derecho*. Abeledo-Perrot.
- Liptak, A. *El jurista trascendente*. En *Ronald Dworkin. Una biografía intelectual*. Trotta, pp. 77-97.
- Manent, P. (2024). *Curso de filosofía política*. Instituto de estudios de la sociedad, 2ª reimpresión.
- Manent, P. (2022). *La ciudad del hombre*. Instituto de estudios de la sociedad.
- Massini Correas, C.I. (1994). *Los derechos humanos en el pensamiento actual*. Abeledo-Perrot, 2ª edición.
- Michéa, J.-C. (2020). *El imperio del mal menor. Ensayo sobre el Liberalismo*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Possenti, V. (1996). Hermeneutica, metafísica e nichilismo in Heidegger. En *Ermeneutica e Metafisica possibilità di un dialogo*. Città Nuova.
- Rosler, A. (2019). *La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho*. Katz.
- Sandel, M. (2020). *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Vattimo, G. (2020). *Alrededores del ser*. Galaxia Gutenberg.
- Vattimo, G. (1994). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Laterza.
- Verneaux, R. (1936). *Les sources cartésiennes et kantienues de l'idealisme français*. Gabriel Beauchesne et ses fils.

