

# *EL LIBERALISMO DE RONALD DWORKIN*

## *A PROPÓSITO DE «ÉTICA PRIVADA E IGUALITARISMO POLÍTICO»\**

---

*Cristóbal Orrego*

Las ideas de Ronald Dworkin sobre la filosofía política tienen el atractivo de presentarse como un liberalismo *renovado*, que él denomina "igualdad liberal". Su libro *Ética privada e igualitarismo político*<sup>1</sup> elabora una síntesis de la tradición liberal y propone una versión propia que la supere, sin dejar por eso de pertenecer a *la misma tradición*. En este artículo nos serviremos de la obra citada para presentar y valorar el nuevo liberalismo del profesor Dworkin. Hemos dividido este trabajo en dos apartados. El primero expone sintéticamente el pensamiento de Dworkin sobre los fundamentos de la "igualdad liberal". El segundo apartado valora críticamente las tesis y los argumentos del profesor de Oxford.

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación DIPUC 95/09E de la Universidad Católica de Chile.

1. DWORKIN, R., *Ética privada e igualitarismo político* (Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1993), traducido por Antoni Domènech del original *Foundations of Liberal Equality* (Salt Lake City, University of Utah Press, 1990). Se cita la versión castellana como EP. Además de este libro, Dworkin ha publicado una serie de artículos sobre la igualdad liberal, citados en EP 52.

## I. LOS FUNDAMENTOS DE LA "IGUALDAD LIBERAL"

Dworkin intenta "encontrar los fundamentos del liberalismo"<sup>2</sup>, lo cual consiste simplemente en relacionar la filosofía política liberal "con otra parte de nuestro mundo intelectual, con nuestras ideas acerca de lo que constituye una buena vida"<sup>3</sup>. Esta empresa exige desarrollar dos temas: cuál es la esencia del liberalismo como filosofía política y cuál es la ética —o visión sobre la vida buena— con la que la filosofía política ha de relacionarse para quedar suficientemente fundamentada<sup>4</sup>.

### 1. *¿Qué es el liberalismo?*

El profesor de Oxford reconoce que "apenas se puede decir que (su tesis sobre la esencia del liberalismo) haya sido desarrollada en forma alguna"<sup>5</sup> a lo largo del libro. Tendremos que espigar aquí y allá los elementos necesarios para resolver esta cuestión. El tema no es trivial desde la perspectiva de un lector que no participa del consenso cultural norteamericano, y mucho menos puede serlo para quien tiene una visión del liberalismo tal como aparece en sus fuentes clásicas, antes de que la filosofía

### 2. EP 39.

3. *Ibidem*. Dworkin no cree que se pueda llegar a unos "axiomas evidentes e irresistibles" en los que fundar los principios de la filosofía política. Posiblemente tiene como antecedente de esta discusión el tipo de fundamentación filosófica que la filosofía clásica buscaba en los primeros principios de la razón práctica, "evidentes por sí mismos". El autor que en su ámbito académico ha expuesto con más fuerza la tesis clásica es John Finnis; pero no parece que Finnis conciba esos valores y principios básicos "evidentes" como proposiciones evidentes por sí mismas para todos y sin condiciones, es decir, "irresistibles". La imagen de Dworkin puede corresponder, quizás, al iusnaturalismo racionalista de la época que, paradójicamente, vio nacer el liberalismo que ahora se busca fundamentar. Sobre este punto, cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1980), 29-33 y 64 ss.

### 4. Cfr. EP 44-46.

### 5. EP 46.

política y jurídica angloamericana haya adquirido la importancia y difusión actuales.

Dworkin comienza su exposición sobre la necesidad de fundamentar el liberalismo a partir de la noción común vigente:

"Para la mayoría de la gente, liberalismo significa una determinada clase de ideas políticas crudas y poco refinadas que puedo resumir en tres enunciados"<sup>6</sup>.

Los tres enunciados que definen el liberalismo "para la mayoría de la gente" son tres "crudas intuiciones liberales"<sup>7</sup>, "aspectos de carácter tanto como hábitos de pensamiento"<sup>8</sup>. Los liberales (i) "son, por lo menos, modestamente igualitaristas"<sup>9</sup> en lo relativo a las riquezas<sup>10</sup>, (ii) "insisten en sacralizar un buen número de derechos individuales a la libertad" y (iii) "son, en general, tolerantes respecto de la moralidad personal"<sup>11</sup>.

Dworkin advierte que las tres intuiciones básicas del liberalismo "no constituyen una filosofía política"<sup>12</sup>. Luego, para saber qué es el liberalismo como filosofía política necesitamos "una descripción más discriminante, más afiligranada, de esos componentes del liberalismo"<sup>13</sup>.

El profesor de Oxford nos dice que los filósofos *construyen* sus concepciones políticas del liberalismo definiendo y ordenando esas intuiciones de una manera sistemática, formulando principios políticos "que dan pautas de amplio espectro para el uso del poder político coercitivo"<sup>14</sup>. Eso es dar una "interpretación política" del liberalismo. En un segundo momento, los filósofos elaboran una "interpretación filosófica" del liberalismo, es decir, buscan vincular la concepción política con "otras ramas

6. EP 49.

7. EP 51.

8. EP 50.

9. EP 49.

10. Cfr. *ibidem*.

11. EP 50.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. EP 51.

del conocimiento, de la creencia y de la convicción"<sup>15</sup> (ontología, epistemología, psicología, economía). Se busca "la construcción global de una filosofía política"<sup>16</sup>, "un sistema, no sólo un conjunto"<sup>17</sup>: "esperamos que nuestras convicciones políticas sean nutridas, y no solamente toleradas, por nuestra teoría económica, por nuestra psicología, y por nuestra metafísica"<sup>18</sup>.

Dworkin da prioridad a la construcción de la interpretación política, al menos expositivamente<sup>19</sup>; pero afirma que "el proyecto de investigar los fundamentos de nuestras convicciones políticas es reflexivo"<sup>20</sup>. En consecuencia, se *elige* una concepción del liberalismo que vaya a ser coherente con nuestros compromisos intelectuales generales, y también se revisa esa concepción política a medida que investigamos sus fundamentos filosóficos más amplios<sup>21</sup>. Por eso, al elegir entre la estrategia de Dworkin para justificar éticamente el liberalismo y la estrategia contraria, representada actualmente por Rawls, "estamos eligiendo también entre dos formas de liberalismo"<sup>22</sup>.

El autor explica la esencia del liberalismo con las siguientes palabras:

"El liberalismo es especial y es interesante porque insiste en que la libertad, la igualdad y la comunidad no son tres virtudes políticas distintas y –a menudo– en mutuo conflicto, como sostienen otras doctrinas políticas situadas a la derecha y a la izquierda del liberalismo, sino aspectos complementarios de una única concepción política, de modo que no podemos garantizar, o entender siquiera, uno de esos tres ideales políticos independientemente de los demás"<sup>23</sup>.

15. Ibidem.

16. EP 52.

17. Ibidem.

18. Ibidem.

19. Cfr. ibidem.

20. EP 66.

21. Cfr. EP 52.

22. EP 66.

23. EP 44-45.

La concepción que Dworkin llama "igualdad liberal" pretende captar ese "nervio emocional del liberalismo [...] que pareció tan natural entre los revolucionarios europeos y americanos de hace dos centurias"<sup>24</sup>. La igualdad liberal "concibe la igualdad, la libertad y la comunidad" como "fundidas una con otra en un ideal político global", el cual incluye cuatro "ideas principales y más controvertidas"<sup>25</sup>: (i) distingue entre personalidad –gustos, proyectos, ambiciones, etc.– y circunstancia –los recursos disponibles– para defender la igualdad de circunstancia; (ii) usa como criterio de igualdad no el bienestar, sino los recursos; (iii) exige que los recursos sean idénticos entre los miembros de la sociedad ideal, y (iv) es tolerante de modos de vivir basados en convicciones éticas diversas (erróneas)<sup>26</sup>.

A esta descripción del "liberalismo" podemos añadir la tesis fundamental de Dworkin, a saber, que "el liberalismo es continuo con la mejor ética personal"<sup>27</sup>; "se desarrolla de un modo natural a partir de la ética"<sup>28</sup>.

## 2. *¿Cuál es la ética filosófica verdadera?*

Con el fin de encontrar los fundamentos filosóficos del liberalismo<sup>29</sup>, gran parte del esfuerzo intelectual del autor se dirige a *construir* una ética de la cual pueda llegarse naturalmente a las

24. EP 45..

25. EP 91.

26. Cfr. dos descripciones no del todo concordantes de estas "cuatro" ideas en EP 91-95 y EP 161. Dworkin se refiere a la tolerancia de las acciones éticamente "erróneas" –no sólo "diversas"– según la ética del que tolera: cfr. EP 170-171 y 193 ss.

27. EP 44.

28. EP 160.

29. En realidad, Dworkin no busca todos los fundamentos, sino sólo los "éticos": "Comenzaré por el contiguo territorio de la ética y me mantendré en él" (EP 53).

tesis políticas. Dworkin construye su ética filosófica comenzando con algunas estipulaciones lingüísticas. Según Dworkin, la ética en sentido lato se refiere "al arte de vivir", y tiene dos ramas: la "moralidad" –"cómo debemos tratar a los demás"– y el "bienestar" o "ética en sentido restricto" –"cómo debemos vivir para proporcionarnos a nosotros mismo una buena vida"<sup>30</sup>.

Dworkin se pregunta: "¿Qué *clase* de bondad ha de tener una vida?"<sup>31</sup>. La cuestión ética estricta sobre "la buena vida" es compleja y tiene estructura. Para explicar esta estructura el autor expone la siguiente distinción:

"El *bienestar volitivo* de alguien resulta *mejorado* [...] cuando tiene o consigue lo que, de hecho, desea. Su *bienestar crítico* resulta *mejorado* por tener o por conseguir lo que *debería desear*, es decir, los logros o experiencias *no* querer los cuales haría su *vida peor*"<sup>32</sup>.

Dworkin apunta a la idea de objetividad moral, como fundamento de las conclusiones éticas sobre lo que debemos querer: "el interés crítico tiene una dimensión objetiva [...] tiene sentido suponer que he cometido un error respecto de mi interés crítico"<sup>33</sup>.

Dworkin busca una descripción de los intereses críticos tal que, quienes la acepten, y busquen ese bienestar crítico, "se deslizarán de un modo natural hacia alguna forma de política y de práctica liberal"<sup>34</sup>. Para eso plantea una serie de problemas y enigmas clásicos de la ética racional, que Dworkin llama "inquietudes y enigmas en torno de los intereses críticos". Después, Dworkin distingue dos modos de enfrentar y resolver esas cuestiones, para mostrar la superioridad de su propio modelo ético

30. Cfr. EP 47. Advierte que llamará "ética" a secas a esta rama de la ética en sentido amplio.

31. EP 97.

32. EP 97-98. Los énfasis son añadidos, salvo el de la palabra "no".

33. EP 99.

34. EP 101.

sobre el otro. Uno, el "modelo del impacto", "sostiene que el valor de una buena vida consiste en su producto final, esto es, en sus consecuencias para el resto del mundo"<sup>35</sup>. El otro, el "modelo del desafío", "afirma que el valor de una buena vida radica en el valor inherente a un vivir diestramente realizado"<sup>36</sup>. Dworkin acude a los ejemplos de una zambullida elegante y de escalar el Everest para explicar lo que es una realización diestra –no moral, en este caso–, y afirma que este modelo:

"Adopta el punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza. De modo que sostiene que los acontecimientos, los logros y las experiencias pueden tener valor ético aun si no tienen el menor impacto más allá de la vida en la que ocurren. [...]"

El modelo del desafío sostiene que vivir una vida es lo mismo que ejercitar algo que requiere destreza, que la vida es el reto más importante y global al que nos enfrentamos, y que nuestros intereses críticos consisten en los logros, los acontecimientos y las experiencias que dan testimonio significativo de que hemos superado bien ese reto"<sup>37</sup>.

El profesor de Oxford prevé la objeción de que su modelo ético es vacío o "poco informativo"<sup>38</sup> por no definir un bien objetivo cuya consecución signifique superar el reto de la vida. Responde que "[e]sta crítica estaría mal concebida"<sup>39</sup>, porque "[l]os dos modelos descansan en convicciones que se supone que ya tenemos"<sup>40</sup>. Su modelo "supone que tenemos convicciones acerca de cómo vivir bien: y *no las juzga*"<sup>41</sup>.

35. EP 111.

36. EP 111-112.

37. EP 116.

38. EP 117.

39. Ibidem.

40. Ibidem.

41. EP 117-118. Énfasis añadido.

El modelo del desafío no juzga convicciones, "sino que declara que entenderemos mejor nuestra vida ética si la contemplamos del modo por él recomendado, *como opiniones acerca de la diestra realización de una tarea autoimpuesta* más que como opiniones acerca de cómo podemos cambiar el mundo para mejor"<sup>42</sup>.

Dworkin plantea, a continuación, algunos enigmas sobre los intereses críticos, para demostrar que su modelo los resuelve mejor que el contrario. Estos problemas, son, en síntesis, los del sentido último de la vida, la universalidad de la ética, el valor de la justicia para la moral personal, las relaciones entre convicción y valor moral de la acción y las relaciones entre la ética personal y la comunidad. La introducción de Dworkin a estos temas no considera las respuestas clásicas más conocidas. En este artículo no nos detendremos en estos aspectos, cuyo tratamiento se justifica para mostrar que la ética de Dworkin es una ética superior a los modelos alternativos, entre los cuales –reitero– no se encuentran los rivales históricos verdaderos<sup>43</sup>.

### 3. *De la ética a la política*

Después de la extensa exposición sobre la ética filosófica, que nosotros hemos omitido, Dworkin manifiesta la esperanza de que sus lectores estén convencidos de la importancia del modelo del desafío como "una interpretación mejor (...) de sus prácticas e

42. EP 118. Énfasis añadido.

43. Para una visión más apegada a la historia real de la contraposición de modelos éticos sólidamente fundados, puede verse MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, trad. cast. *Historia de la Ética* (Barcelona, Paidós, 1991), capítulos 4-6 y 9; y, del mismo autor, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, trad. cast. *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición* (Madrid, Rialp, 1992).

intuiciones"<sup>44</sup>, como un modo diferente de organizar nuestras convicciones<sup>45</sup>.

Dworkin sostiene que "mi tesis de que las raíces éticas del liberalismo se hallan en el modelo del desafío, puede juzgarse ecuanímente aun rechazando el liberalismo y ese modelo"<sup>46</sup>. Él intenta fundamentar el "liberalismo" en la ética siguiendo *la estrategia de la continuidad entre ética y política*, opuesta a la fundamentación contractualista. Dworkin llama la atención sobre "una distinción importante"<sup>47</sup> entre dos estrategias destinadas a resolver el "problema de qué razón tiene la gente para ser liberal"<sup>48</sup>, es decir, estrategias para mostrar que la perspectiva personal y la perspectiva política son compatibles. La "estrategia de la discontinuidad" busca "motivos que la gente pueda tener [...] para poner entre paréntesis sus propias convicciones sobre la buena vida cuando actúan políticamente"<sup>49</sup>. Esta estrategia sostiene que la política es artificial, una construcción que tiene precisamente el mérito de poder ser abrazada por personas con convicciones éticas personales distintas y en conflicto, como puede ocurrir entre las partes de un contrato comercial, que ha sido el paradigma de la estructura formal de esta estrategia. "Los filósofos liberales, desde Locke hasta Rawls, han definido y defendido el liberalismo a través del mecanismo de un contrato social"<sup>50</sup>. La "estrategia de la continuidad", por el contrario, preconiza que las "convicciones políticas estén a la altura de [las] convicciones acerca de la buena vida"<sup>51</sup>, de modo que éstas no sean puestas entre paréntesis a la hora de votar. Así, "la conti-

44. EP 160.

45. EP 159.

46. EP 160.

47. Cfr. EP 59.

48. EP 42.

49. EP 43.

50. EP 61.

51. EP 63.

nidad ofrece al liberalismo unos fundamentos distintos"<sup>52</sup>. Su tesis es que "un diálogo deliberativo real, que abarque las diferentes tradiciones éticas de nuestra comunidad política, se asentaría en principios liberales si asumiera la ética del desafío"<sup>53</sup>. Para mostrarlo imagina la reflexión de un grupo de "liberales éticos", personas que "representan el espectro de opiniones que la gente tiene realmente en nuestro mundo", a la vez que "todos entienden sus convicciones éticas al modo propuesto por el modelo del desafío"<sup>54</sup>. Los liberales éticos, según Dworkin, "tienen una buena razón para convertirse en liberales políticos" y para abrazar la "igualdad liberal"<sup>55</sup>. Los liberales éticos, a diferencia de los negociadores en la estrategia contractualista de Rawls, no tienen restricciones informativas ni tampoco negocian en favor de sus propios intereses solamente, porque sólo tienen interés en una mayor parte de recursos para ellos condicionalmente, a saber, si eso resulta de una teoría correcta de la justicia. La justicia es parte del autointerés de los liberales éticos, lo cual "tiene grandes implicaciones para una teoría de la justicia construida sin solución de continuidad con el modelo del desafío"<sup>56</sup>. El empeño de Dworkin será, para terminar el ensayo, mostrar dicha continuidad en relación con los diversos rasgos del liberalismo que él mismo ha definido.

Los liberales éticos arribarían a una primera conclusión propia de la igualdad liberal: "la justicia se mide por los recursos que la gente tiene, no por el bienestar que consigue con esos recursos"<sup>57</sup>. Dworkin imagina un sistema de "justicia del bienestar" con activa intervención de funcionarios encargados de lograrla, y muestra no

52. EP 63.

53. EP 160.

54. EP 160-161.

55. Cfr. la descripción de la "igualdad liberal" en EP 87-96 y 161, y en este artículo supra 1.

56. EP 164.

57. EP 164-165.

sólo su inviabilidad de hecho, sino también que los "liberales éticos" tienen razones para rechazarlo. Los liberales éticos han rechazado la concepción que sólo considera los intereses volitivos y la concepción que considera los intereses críticos según el modelo del impacto (v.gr., el utilitarismo), por lo cual necesitarían una concepción de la justicia en la cual los recursos entren en la ética como parámetros normativos. En segundo lugar, la justicia del bienestar socava el reto de vivir, del que depende la bondad de una vida, porque la intervención de los funcionarios –aun si fuese perfecta en la distribución del bienestar– implica dejar de lado una parte importante del desafío: "la capacidad de las personas para identificar cuál de las vidas que podrían llevar es, de hecho, una vida buena para ellos"<sup>58</sup>.

De modo que los liberales éticos no aceptarían un poder público distribuidor del bienestar "justo". Ahora bien, si el reto ético consiste en responder bien a las circunstancias correctas, "una de las funciones del poder público debe ser colaborar para que las circunstancias sean las correctas. El poder público debería organizar el escenario; debería proporcionar el marco en el que la gente pueda decidir qué papel puede representar correctamente"<sup>59</sup>. No obstante, Dworkin sostiene que la tesis del "liberal ético" deja abierta la cuestión de cuáles son las circunstancias correctas.

Dworkin, dando un paso más en la vinculación ética-política, intenta demostrar que los liberales éticos –quienes comparten su "modelo del desafío"– necesitan sostener la tesis de la "igualdad liberal" según la cual la porción justa de recursos es "una porción igual para todos"<sup>60</sup>. El argumento, en síntesis, es como sigue. Para el liberal ético la justicia es un parámetro del valor de su vida: "una porción grande no es buena para él a menos que sea

58. EP 170.

59. EP 171-172.

60. EP 172.

justa"<sup>61</sup>. Luego, Dworkin afirma que, al tratar la cuestión de la justicia como parte de la ética, los liberales éticos "deciden qué porción de recursos debería tener cada uno decidiendo qué parámetros definidores del carácter de la propia buena vida deberían resultar aceptables para todos"<sup>62</sup>. Inmediatamente después añade la respuesta de los liberales éticos:

"Supongamos que, como punto de partida, suponen que todos los miembros de una comunidad política deberían enfrentarse al mismo reto ético abstracto y que, en consecuencia, lo adecuado es que se asigne a cada uno idéntica porción de recursos"<sup>63</sup>.

Dworkin continúa analizando un par de contraargumentos posibles. En particular, considera un argumento que apela a la diferencia inherente de valía entre grupos y personas (aristocracia, raza, pueblo, talento, belleza...). Los liberales éticos niegan que esas desigualdades sean relevantes para definir la justicia, porque piensan que es parte del desafío ético que cada persona decida por sí misma su identidad ética, es decir, si esas propiedades diferenciadoras son parámetros de su vida o solamente oportunidades o limitaciones con las que tiene que lidiar para vivir una vida definida de un modo totalmente diverso. En consecuencia, "el

61. EP 173. Dworkin infiere de aquí "una conclusión sorprendente: la mayoría de los argumentos contemporáneos a favor o en contra de teorías de la justicia determinadas serían inútiles para los liberales éticos" (ibidem). En efecto, las estrategias contractualistas justifican una u otra teoría de la justicia en función de los diversos intereses de la gente, y este modo de justificar la justicia es circular —si se apela a intereses críticos, entre los que debería estar ya la "justicia"— o simplemente arbitrario —si se desvinculan los intereses a que se apela de los intereses críticos, los que se deben tener y que incluirían la justicia misma. Cfr. EP 173-177. Nosotros podemos observar que Dworkin simplemente no toma en cuenta las teorías clásicas de la justicia, para las cuales sostener que la justicia es un parámetro de la vida buena es una tesis central. Cfr. PLATÓN, *Gorgias*, 468e-480e; *República* I, 335c-336a, 347e, 352d-354c; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, c. 11, 1138a-b; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II-II, q. 58, aa. 3, 6 y 12.

62. EP 177.

63. EP 177.

reto de vivir es más abstracto que el reto de vivir desempeñando un determinado papel"<sup>64</sup>. Luego, se ha de aceptar la suposición citada.

Después, el profesor de Oxford intenta demostrar que los liberales éticos podrán ser "igualitaristas" en su política y, a la vez, parciales en la perspectiva personal. Esto no sería posible si la justicia consistiera en igualdad de bienestar, pues si cada uno usara sus recursos para mejorar su bienestar y el de los suyos en poco tiempo habría diferencias de bienestar y tendríamos que volver a empezar el proceso de igualarlo. Dworkin afirma que "ése no es el caso [...] si por igualdad entendemos igualdad de recursos"<sup>65</sup>. Después ilustra la tesis de la igualdad de recursos suponiendo una subasta en la que todos los interesados intervienen con un número idéntico de fichas, pujando hasta que todos están satisfechos con la cesta de recursos que han adquirido<sup>66</sup>. De este modo, los bienes que han sido asignados a través de una subasta justa y equitativa son *moralmente* suyos del asignatario, y –según la teoría de la justicia de Dworkin– yo respeto igualitariamente a los demás cuando no utilizo recursos que son propiamente suyos, cuando no me excedo de mi justa porción a sus expensas. Esta igualdad de recursos y su respeto "da licencia para la parcialidad", pues a partir de esa asignación justa –mediante la

64. EP 178.

65. EP 180.

66. Esta distribución es posible respecto de los recursos impersonales –tierra, materias primas, etc.–, pero no respecto de los recursos personales –cualidades de mente y cuerpo, talento, etc.–, por lo cual la "igualdad liberal" intentará idear mecanismos que compensen esas diferencias de recursos personales y también las que se deban a la suerte. Cfr. EP 88-90. Dworkin no explica cómo la distribución de recursos impersonales podría compensar la carencia de recursos personales, que realmente son inconmensurables. Tampoco explica por qué una carencia de salud, de inteligencia, de talento o de carácter, podría dar origen a un derecho a mayores recursos impersonales. Finalmente, cabría observar que para una "ética del desafío" las diferencias de recursos personales y de suerte simplemente cambian el carácter del desafío, pero no exigen compensaciones para poder plantear y vencer el desafío.

subasta que supera el test de la envidia<sup>67</sup> no podrá ser injusta la decisión que, respetando los recursos de cada uno, utilice los propios en beneficio del bienestar de uno mismo y de su familia<sup>68</sup>.

El autor se plantea el problema "más complejo" de que, con el paso del tiempo y las diferencias de recursos heredados, los que vengan después (hijos) "no tendrán recursos iguales". El profesor de Oxford sugiere que se ha de buscar alguna forma de reconocer y "reducir la desigualdad así generada"<sup>69</sup>.

Finalmente, Dworkin intentará probar que los "liberales éticos" llegarán de modo natural a la "tolerancia" y "neutralidad" en el sentido defendido por su teoría de la igualdad liberal. Dos son los modos de neutralidad que Dworkin intenta fundar en una ética del desafío: la "neutralidad del atractivo" —la teoría política sienta principios aceptables por gente de muy diversas tradiciones éticas— y la "neutralidad en el modo de operar" —que de hecho se tolere a las personas, sin castigarlas ni discriminarlas por sus convicciones éticas.

El profesor de Oxford intenta defender ambos tipos de neutralidad, pero de modo diverso al contractualismo, que conseguía la neutralidad separando la política de la ética. El profesor de Oxford quiere demostrar que su teoría ética apela de hecho a principios que "podrían ser ampliamente aceptados sin que la gente tuviera que abandonar convicciones que es muy improbable que abandone"<sup>70</sup>, y así posee la neutralidad del atractivo. En cambio, la tolerancia o neutralidad en el modo de operar se consigue "sólo si esos fundamentos éticos la implican"<sup>71</sup>.

Dworkin, para demostrar que la neutralidad del atractivo está en su concepción ética afirma que "el modelo del desafío captura

67. Cfr. EP 88.

68. Cfr. EP 180-181.

69. EP 181, nota 53.

70. EP 190.

71. EP 190.

intuiciones éticas que casi todo el mundo tiene", mejor que otras teorías éticas, y "por eso debería resultarle atractivo el modelo a la gente. [...] la duradera vitalidad del liberalismo sugiere que el modelo del desafío, o al menos aspectos centrales del mismo, ha tocado la imaginación ética de mucha gente"<sup>72</sup>. Luego, la mayoría de las personas no necesitan cambiar sus convicciones para adoptar los principios: éstos ya tienen la neutralidad del atractivo. La igualdad liberal alberga una promesa de consenso: "deberíamos ser capaces de presentarla a políticos ilustrados y democráticos con alguna garantía de éxito"<sup>73</sup>. Dworkin explica que su "igualdad liberal" no exige a nadie que cambie sus convicciones sobre cómo vivir en primera persona (v.gr., religiosamente o en la promiscuidad sexual), pero sí sobre cómo deben vivir los demás (que acepten que se puede superar el reto de vivir con identidades éticas diversas). Y esto sería más fácil. Esta idea optimista de que la mayoría podría cambiar sus opiniones éticas en tercera persona y aceptar el atractivo modelo del desafío "no se aplica, claro está, a los fanáticos que piensan que Dios los castigará para toda la eternidad a menos que nos maten. No debemos volverles la espalda ni a ellos ni a su equipaje, pero está claro que no pueden formar parte de nuestra comunidad política"<sup>74</sup>.

El profesor de Oxford presenta, después, los fundamentos de la igualdad liberal para la tolerancia propiamente dicha, o "neutralidad en el modo de operar". Dworkin "distingue dos clases de razones que una comunidad política podría ofrecer como justificación para negar la libertad"<sup>75</sup>: una razón de justicia, "declarar fuera de la ley una conducta porque la teoría óptima de la justicia así lo requiriera"<sup>76</sup> (v.gr., el robo), o una razón ética, por "pensar que la conducta que declara fuera de la ley, aunque no es

72. EP 192.

73. EP 192.

74. EP 193.

75. EP 193.

76. EP 193.

contraria a la justicia, quita sentido, o corrompe, o tiene malas consecuencias de otro tipo, para la vida de su autor"<sup>77</sup>. "La igualdad liberal niega la legitimidad de la segunda razón, de la razón ética, para poner a una conducta fuera de la ley"<sup>78</sup>. Sin embargo, la igualdad liberal no pretende ser "éticamente neutral" —en el sistema de justicia liberal habrá conductas más fomentadas y otras más caras y difíciles—, ni impide hacer campañas en favor de lo bueno. Simplemente niega a la mayoría un arma: "deben abstenerse de prohibir a nadie llevar la vida que desea, o de castigarle por hacerlo, sólo porque piensen que las convicciones éticas en que se funda esa vida son incorrectas"<sup>79</sup>. Esta conclusión se apoya en la "noción de justicia que exige igualdad de circunstancias y recursos"<sup>80</sup>, porque las circunstancias son desiguales cuando el derecho prohíbe a alguien llevar la vida que considera mejor "sólo porque otros piensen de otro modo"<sup>81</sup>.

Ahora bien, como consecuencia de que el liberalismo de Dworkin se basa en una ética y tiene una teoría de la justicia, "la igualdad liberal no puede ser neutral en sus consecuencias, pues tendrá por resultado el que algunas vidas, que ella misma ni aprueba o desaprueba, serán más difíciles de llevar de lo que lo serían bajo otros sistemas políticos"<sup>82</sup>. Además, admite un paternalismo educativo a corto plazo, que lleve a "una aceptación posterior genuina, no manipulada"<sup>83</sup> de la ética. Tampoco es "neutral respecto de ideales éticos que desaffan directamente su teoría de la justicia"<sup>84</sup>, por lo cual puede reprimir a ladrones y racistas. En definitiva, la igualdad liberal es neutral respecto de la

77. EP 193.

78. EP 193.

79. EP 195.

80. EP 195.

81. EP 195.

82. EP 197.

83. EP 197.

84. EP 197.

ética en primera persona "y sólo en la medida en que [...] no implique principios políticos antiliberales"<sup>85</sup>.

## II. VISIÓN CRÍTICA

La dificultad mayor que enfrenta Dworkin consiste en transformar el liberalismo por dentro, sin abandonar ni la tradición ni determinadas convicciones morales concretas consideradas como "conquistas" de los liberales antiguos. Al mismo tiempo, su intento de dar a esas convicciones la solidez filosófica que tenía la ética política que podríamos llamar "preliberal" o "clásica" hace que la originalidad y la fuerza de sus ideas reposen no ya en las tesis mismas, ni en uno u otro argumento particular, sino en la transformación del contexto filosófico precedente y en la invención de nuevas distinciones, y hasta de nuevos usos lingüísticos, que se presentan como convincentes a primera vista. Por eso, la crítica global y de fondo que cabe hacer a toda la obra, antes de entrar en sus diversas tesis, se reduce a desenmascarar una maniobra intelectual de vasto alcance, que puede basarse en la ignorancia del autor o en la del público que le sigue, o en las dos.

Dworkin propone que comencemos a llamar "liberalismo" a una posición ético-política (la suya) que niega el punto central del liberalismo moderno. Naturalmente, la posición dworkiniana *en sí misma* es mejor que el liberalismo: apunta a la doctrina clásica (platónica y aristotélica)<sup>86</sup> de la *continuidad entre la ética y la política*.<sup>87</sup> Dworkin puede ser origen de confusión en la historia

85. EP 199.

86. Él mismo lo reconoce: cfr. EP 46, 104 ss, 116. Véase, además, PLATÓN, *República* I, 368a ss., y VIII, 543a ss.; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X, c. 9, 1181b y I, cc. 2-3, 1094a—1095a; *Política* III, c. 9, 1280a ss., IV, c. 1, 1288b, VII, c. 2, 1324a.

87. Cfr. *S. Th.*, I-II, qq. 90-91 y q. 92, a. 1. Me remito a un análisis útil de diversas posiciones liberales acerca de la relación ética "privada"-antropología-

del pensamiento, o quizás sólo un síntoma y víctima de una confusión cultural más amplia.<sup>88</sup> Su estrategia consiste en racionalizar las conclusiones del liberalismo histórico –con su carga de permisivismo moral y de libertinaje– para que queden fundamentadas en una ética de las virtudes. La historia política y filosófica del liberalismo tendría, así, la siguiente estructura: primero se niegan las virtudes clásicas so pretexto de libertad política –se adoptan las tesis liberales modernas– y después se recupera toda la fuerza de la fundamentación clásica de la política al servicio de las nuevas conclusiones. El hecho de buscar en Platón la tesis necesaria para unir filosofía política y ética puede hacernos entrever la magnitud de la transformación del liberalismo operada por el actual catedrático de *Jurisprudence* en Oxford. ¡El negocio del siglo!

Lo curioso es que Dworkin reconoce que el liberalismo anterior a él mismo pretendía esa separación entre la teoría política y cualquier concepción de la buena vida personal. Luego, no cabe duda de que, más que refundar el liberalismo, Dworkin cambia la historia o, al menos, las denominaciones tradicionales. Reiteramos que este "nuevo liberalismo" es más aceptable que el

política: RHONHEIMER, M., "L'Immagine dell'uomo nel liberalismo", ponencia en el *Convegno di Studio "Immagini dell'uomo. Percorsi Antropologici nella Filosofia Moderna"* (Pontificio Ateneo della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Roma, 29 Feb.-1 Mar. 1996). Este autor muestra que algunas tesis generales del liberalismo, tal como se ha dado en la filosofía realmente existente, y las instituciones democrático-liberales, son aceptables e incluso "conquistas de la humanidad", separables de ciertas concepciones ideológicas que postulan una neutralidad ética imposible (actualmente rechazada por liberales como Raz y Dworkin) y una "autonomía fuerte" del individuo. Sin embargo, en mi opinión el artículo de Rhonheimer es demasiado optimista en cuanto a las bondades del sistema liberal democrático vigente en Occidente, y, también, en cuanto a la aceptabilidad de determinadas conclusiones liberales –sugiere que no se justifica el castigo de la sodomía– o a su creencia de que el liberalismo sería compatible con el matrimonio indisoluble.

88. Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue*, trad. cast. *Tras la Virtud* (Barcelona, Crítica, 1987), capítulos I—III.

antiguo, para la filosofía clásica. Por eso, en el contexto de la filosofía política moderna, Dworkin es un destacado y meritorio crítico de los dogmas fundamentales del liberalismo, si nos atenemos a sus fundamentos éticos. En cambio, si miramos las conclusiones, Dworkin no es más que un fiel servidor intelectual del consenso dominante: no aporta nada sustantivo.

La "estrategia de la continuidad" que sigue Dworkin no sólo "ofrece al liberalismo unos fundamentos distintos"<sup>89</sup>. En realidad, está vaciando al liberalismo de su contenido primitivo. Decir que las convicciones privadas deben guiar la actuación pública es repetir la tesis clásica, como ha hecho recientemente, por mencionar a un "liberal" en el nuevo sentido dworkiniano, el Papa Juan Pablo II<sup>90</sup>. Más aún: cualquier líder religioso –judío, musulmán, etc.–, diría lo mismo. Mi referencia a la religión apunta a una cuestión de fondo que Dworkin sólo trata de pasada y de modo visceralmente despectivo, al oponer su "liberalismo" ya al fanatismo religioso ya a unas éticas religiosas realmente ridículas (como para pensar si alguien las ha compartido alguna vez)<sup>91</sup>. En definitiva, presentar las convicciones "liberales" concretas fundadas en una "ética", la cual a su vez –como hemos visto– *justifica incluso la intolerancia hacia todos los principios "iliberales"*<sup>92</sup>, viene a *revestir el liberalismo de toda la fuerza de los sistemas religiosos de convicción y de conducta*. El resultado tiene por lo menos el mérito de la honestidad, puesto que desde las demás perspectivas religiosas siempre ha sido algo muy claro que las "conclusiones" liberales permisivistas sólo se comprenden a fondo interpretadas como exigencias de una religión, es decir, como absolutos.

89. Cfr. EP 63.

90. Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* 98 ss. y *Evangelium Vitae* 68-74, 90, 96.

91. Cfr. EP 119-120 y 193.

92. EP 46.

Algunas observaciones críticas sobre el detalle de sus argumentos pueden exponerse siguiendo el orden de los temas del apartado precedente.

### 1. *Insuficiente y engañoso concepto del liberalismo*

La identidad del liberalismo es una cuestión sumamente difícil en el estado actual del desarrollo de una tradición de pensamiento filosófico, político e incluso económico, que cuenta con multitud de defensores actuales y con puntos de referencia clásicos disímiles. Si "apenas se puede decir que haya sido desarrollada en forma alguna"<sup>93</sup> la tesis dworkiniana sobre la esencia del liberalismo, el primer defecto de su intento fundamentador consiste en que no tenemos nada muy preciso que fundamentar.

Si nos atenemos al punto de partida de Dworkin, podemos afirmar que el "liberalismo" que intenta justificar no es la consecuencia de unos principios éticos, sino que, por el contrario, trata de identificar cuáles son esas tesis liberales concretas –intuiciones instintivas– para después "encontrar los fundamentos"<sup>94</sup>. Ciertamente afirma que quienes acepten su concepción ética evolucionarán hacia la teoría política de la igualdad liberal<sup>95</sup>, pero no perdamos de vista que no ha sido ése su proceso intelectual. Él asume primero las conclusiones y después busca justificarlas mediante argumentos que puedan llevar a otros a las mismas conclusiones. Este fenómeno confirma de alguna manera una tesis de la filosofía moral y política clásica, según la cual las "conclusiones" del razonamiento práctico no se derivan sólo de unas premisas abstractas y generales, sino que están influidas por las disposiciones morales del sujeto, es decir, por aquello que la

93. EP 46.

94. EP 39. Cfr. *ibid.* 50.

95. Cfr. EP 44.

persona está dispuesta a aceptar como "bueno" porque sus virtudes o sus vicios, antes que cualquier argumentación, le inclinan a eso como una segunda naturaleza. Sin embargo, una ética que es sólo racionalización de "intuiciones" (¿cuáles? ¿de quién?) no merece ser tomada demasiado en serio. Sólo vale la pena una ética que busque los verdaderos fundamentos de un bien moral que se practica, con la disposición de rectificar la práctica que se demuestre contraria al verdadero bien moral.

La aproximación de Dworkin a la noción de liberalismo –sus tres "crudas intuiciones liberales"<sup>96</sup>– guarda afinidad con la filosofía política que describe el sistema democrático como aquel que combina o busca equilibrar "igualdad" y "libertad" como valores o fines básicos del régimen, de un modo más o menos moderado. La tolerancia, por su parte, también está en la base de las ideas políticas que buscaban evitar las guerras de religión –o las persecuciones– mediante arreglos institucionales mínimos, que permitieran una convivencia pacífica entre personas de diversas convicciones. Pero el rechazo de las excesivas diferencias económicas, la defensa de las libertades públicas y la tolerancia de convicciones morales divergentes, son todos aspectos que podría compartir alguien contrario a las políticas "liberales" –o sea, estatistas– sobre los impuestos y la redistribución económica, contrario a ciertas interpretaciones liberales de qué significa "no discriminar por razón de género" y contrario a la tolerancia de la conducta homosexual. Luego, para saber qué es el liberalismo como filosofía política necesitamos "una descripción más discriminante, más afiligranada, de esos componentes del liberalismo"<sup>97</sup>. Esto dice Dworkin, *pero no nos proporciona esa filosofía política*. Su distinción entre una "interpretación política" y una "interpretación filosófica" del liberalismo no es completada con un efectivo desarrollo de esas dos dimensiones. En efecto, si

96. EP 51.

97. EP 50.

se *elige* una concepción del liberalismo que vaya a ser coherente con nuestros compromisos intelectuales generales, y también se revisa esa concepción política a medida que investigamos sus fundamentos filosóficos más amplios<sup>98</sup>, no cabe decir que estamos buscando los fundamentos filosóficos de "el liberalismo" —ni del europeo, ni del americano actual, ni del de Locke o Kant o la Ilustración—, pues un cambio en los fundamentos propuestos implica cambiar la idea misma que se intentaba fundamentar.

Si tanto la "interpretación política" como la "interpretación filosófica" —en este caso, restringida sólo a la ética—<sup>99</sup>, son "construcciones" intelectuales que se hacen coincidir una con otra para que en ellas quepan unas cuantas convicciones firmes acerca de lo que se puede hacer en política, no existe un criterio objetivo para "elegir" entre una y otra forma de liberalismo. El único criterio consiste en la coherencia interna de las dos partes de la filosofía política que se propone; pero esa "coherencia" está supeditada a racionalizar las previas convicciones ético-políticas. Luego, al final parece que sólo puede optarse irracionalmente entre un liberalismo y otro, según cuáles sean las íntimas convicciones que tengamos interés en defender o "fundamentar".

En cualquier caso, la pregunta ¿qué es el liberalismo?, punto de partida para proponer su fundamentación, se ha transformado en esta otra: ¿qué quiere Dworkin hacer caer bajo una tradición popular norteamericana? En efecto, cuando Dworkin dice que las dos estrategias fundamentadoras implican dos formas de liberalismo, y después nos presenta *una sola tesis* sobre "la esencia" del liberalismo, simplemente propone una conclusión acerca de qué idea política deberíamos aceptar una vez que aceptemos sus ideas éticas. Pero resulta que Dworkin critica la estrategia fundamentadora —y por ende "el liberalismo"— de "[l]os

98. Cfr. EP 52.

99. Cfr. EP 53.

filósofos liberales, desde Locke hasta Rawls<sup>100</sup>. Se esfuerza por mostrar que las críticas contra ese liberalismo apuntan a defectos que el liberalismo aparentemente tiene<sup>101</sup>, pero que desaparecen cuando se adopta su "igualdad liberal". Dworkin puede ser una alternativa nueva en toda la historia de la filosofía política liberal, pero esto equivale a decir no que él ha logrado una formulación del liberalismo que supere los defectos correctamente señalados por los críticos, sino que el liberalismo "de Locke a Rawls" –o sea, la verdadera tradición filosófica liberal– es incapaz de superar a sus críticos, que éstos tenían razón, y ahora es menester desandar lo andado. ¡Ah, pero sin renunciar a "las conquistas" del liberalismo en la práctica! Por esta razón resulta fundamental que aparezca, como "verdadero liberalismo", uno que captura las intuiciones éticas de casi todo el mundo<sup>102</sup>, la nueva teoría de Dworkin que rescata como "liberal" la continuidad entre ética y política. Tal es la estrategia del libro. Resulta verdaderamente prudente, porque "Occidente considera hoy al liberalismo como algo evidente"<sup>103</sup> y el "back to Plato" de Ronald Dworkin no sería aceptable sino bajo esa etiqueta.

Si pensamos ahora en la descripción del "liberalismo" dworkiniano, vemos que constituye una filosofía política que conserva algunas conclusiones liberales, pero fundamentadas ahora de un modo más fuerte –más clásico, antiguo, platónico– que el que permitiría el liberalismo verdadero, tal como se lo entiende en la tradición desde Locke a Rawls. Esta es la maniobra intelectual que nos parece propia de una superficial retórica académica,

100. EP 61.

101. Cfr. EP 42-43, 54-59 y 67-85.

102. Cfr. EP 192.

103. Cfr. EP 43. Aquí Dworkin habla del "liberalismo" de un modo mucho más amplio que el que usará luego excluyendo a los liberales económicos –son numerosos en Occidente– o las políticas de Margaret Thatcher (EP 50), quien gobernó un país relativamente occidental con apoyo popular durante no pocos años. Estos alcances, sin embargo, tienen poca importancia filosófica al lado de su completa redefinición de la tradición liberal.

quizás efectiva ante un público no especializado, pero realmente poco sólida.

Las formulaciones de los ideales liberales son bastante vagas, y, al parecer, simplemente apuntan a englobar esas intuiciones básicas de los que ahora se consideran "liberales políticos" en Estados Unidos, a saber, que hay que intervenir en la economía para obligar a los ricos a compartir sus riquezas con los pobres, y que el poder político debe garantizar los derechos políticos de todos y tolerar no cualquier conducta sino específicamente algunas como la sodomía –es el ejemplo que usa Dworkin, al que podría añadirse el del aborto<sup>104</sup>. Si no estuvieran en juego esas conclusiones concretas, enunciadas como ejemplos pero realmente muy importantes, tendríamos que decir, una vez más, que una filosofía política de raigambre preliberal –clásica– también contemplaría principios de igualdad en materia económica que no anulasen las diferencias debidas al ejercicio de una libertad respetuosa del bien común, y contemplaría la tolerancia de conductas inmorales diversas según las circunstancias. Por este motivo, debemos distinguir entre las fórmulas generales de Dworkin, con las que cabría concordar a veces, y las conclusiones prácticas que él dice englobar bajo tales fórmulas. A nuestro modo de ver, ninguna de las conclusiones concretas sobre qué se debe tolerar y qué no, o sobre una determinada política económica, se sigue de sus premisas filosóficas y ni siquiera de sus fórmulas sobre la igualdad liberal.

Por último, la tesis de la continuidad entre la ética personal y la ética política se sitúa, como dice Dworkin, en la tradición de la filosofía política platónica, preliberal. Dworkin tiene razón en este punto, contra toda la tradición liberal. Resulta confundente, con todo, que siga llamando "liberalismo" al resultado, acta de

104. Cfr. su complicada defensa del aborto –otra racionalización de una conclusión muy simple– en DWORKIN, R., *Life's Dominion* (1993), trad. cast. *El dominio de la vida* (Barcelona, Ariel, 1994).

defunción de la estrategia de la discontinuidad entre ética y política.

## 2. *Una ética filosófica falsa y superficial*

En el pensamiento de Dworkin no siempre resulta clara su posición acerca de la objetividad de la ética: parece afirmarla, pero al mismo tiempo sostiene una suerte de constructivismo ético. Pero si la ética consiste en construir teorías que justifiquen nuestras intuiciones fuertes, o que engloben de modo coherente las intuiciones de la mayoría, no estamos ante una ética verdadera ni objetiva, sino ante una teoría relativa a la sociedad o a los individuos que, por las causas que sean, han llegado a tener determinadas conclusiones como ciertas.

La explicación de Dworkin sobre las clases de bondad –bienestar crítico y volitivo– presupone la noción de bien. En efecto, distingue los tipos de bien por referencia a lo mejor y lo peor, que incluyen en sí la noción de lo bueno. La distinción, con todo, apunta a una verdad clásica de la filosofía moral, a saber, que no todo lo que una persona puede querer y de hecho quiere está de acuerdo con su verdadero bien, que es la idea subyacente a la afirmación de que hay algo que la persona "debería desear". Pero no puede definirse un tipo de bien –el "bienestar crítico"– por referencia a lo que uno debería desear, sino más bien explicar qué es lo que deberíamos desear por referencia a un tipo de bien. Para verlo basta hacer el intento de explicar, con terminología dworkiniana, qué es lo que deberíamos desear –respuesta: el bien, el bienestar crítico. . .

La idea de un bienestar "crítico" hace referencia, además, a la razón, que es fuente de la "crítica". La ética clásica veía el bien moral precisamente como un "bien racional". Por eso, aunque Dworkin no hace la referencia explícita a "la razón", se da cuenta de que su "proyecto de hallar una ética liberal que sirva de

fundamento a la política liberal tiene que concentrarse en el bienestar crítico, no en el volitivo"<sup>105</sup>. Busca una descripción de los intereses críticos tal que, quienes la acepten, y busquen ese bienestar crítico, "se deslizarán de un modo natural hacia alguna forma de política y de práctica liberal"<sup>106</sup>. Más simple sería decir que sólo la razón puede fundamentar la política, y que una persona empeñada en vivir conforme a la razón verdadera sobre el bien humano también alcanzará las conclusiones correctas sobre sus deberes en el ámbito político –que Dworkin identifica con las conclusiones liberales. Pero nuestro modo de decirlo tiende a mostrar la práctica moral y política como sometida a una verdad racional, lo cual puede sonar poco "liberal"; en cambio, el modo de decirlo de Dworkin tiende a mostrar el encuentro de una ética liberal como la construcción intelectual que permite racionalizar determinadas conclusiones, y después convencer a otros.

Acerca de los modelos éticos que Dworkin distingue, podemos decir lo siguiente, sin necesidad de entrar en el análisis de los problemas y enigmas clásicos de la ética racional.

La descripción del modelo del desafío es vaga, sobre todo si se tiene en cuenta que la noción de "destreza" o de "realización diestra" depende de la noción de "bien", que en la ética clásica era una noción primera. Dworkin intenta fundar una ética sin decir explícitamente cuáles son sus puntos de partida primeros (nociones o juicios). Su apelación a Aristóteles está bien encaminada. Ciertamente, el bien moral es, según la tradición aristotélica, un bien inmanente a la acción y al ser humano que la realiza: es el bien de la acción en cuanto acción humana. Dworkin apunta de alguna manera a la distinción entre el bien de la realización externa –objeto del arte o técnica– y el bien propiamente moral o de la acción en sí misma. En este sentido, es digno

105. EP 101.

106. Ibidem.

de elogiarse que un autor liberal se acerque a la idea de que las acciones humanas pueden ser "intrínsecamente" buenas o malas. Ahora bien, se equivoca al pensar –y en esto no sigue a Aristóteles– que ese bien estriba en una forma de realización, en un modo diestro de obrar, a menos que abandone esa vaguedad y diga específicamente cuál es el bien objetivo cuya consecución implica superar el reto. Las ideas de "destreza" y "superar un desafío" no tienen sentido sin un referente objetivo, como ponen de manifiesto los ejemplos de la zambullida y del ascenso al Everest. Volveríamos a Aristóteles si dijésemos, por ejemplo, que se supera el reto de la vida al alcanzar la contemplación de las cosas divinas, o al ejercitar distintas virtudes –destrezas– definidas por sus objetos morales (dominio de las pasiones, respeto de la ley, etc.).

Aunque Dworkin prevé la objeción de que su modelo ético es vacío o "poco informativo"<sup>107</sup> por no definir un bien objetivo cuya consecución signifique superar el reto de la vida, su respuesta de que su modelo "supone que tenemos convicciones acerca de cómo vivir bien: *y no las juzga*"<sup>108</sup> demuestra, a nuestro juicio, que la crítica está perfectamente bien concebida. En efecto, Dworkin está buscando una filosofía fundamentadora –una ética– y ha afirmado una distinción cabal entre dos modelos; pero ahora resulta que *ninguno de los dos modelos sirve para juzgar el valor ético de las convicciones concretas*. Ahora bien, si no pueden juzgar el valor ético, tampoco pueden fundamentarlo. Tal es el destino de cualquier fundamentación concebida como mera racionalización. Pero hay más: si ninguno de los dos modelos juzga las convicciones, Dworkin ha presentado una división incompleta de la ética, lo cual constituye un vicio de lógica formal. Él mismo parece consciente de ese problema cuando habla de "algún modelo más abarcante, en caso de que

107. EP 117.

108. EP 117-118. Énfasis añadido.

eso sea posible"<sup>109</sup>. La división dworkiniana de la ética no corresponde ni a la historia del pensamiento ni a las posibilidades lógicas, porque hay modelos éticos que permiten juzgar convicciones y, de hecho, la mayor parte de los moralistas buscan precisamente eso. Dicho con otras palabras, Dworkin debería enfrentar su propuesta de fundamentación ética de la política con los proyectos realmente existentes.

La distinción de modelos éticos deja fuera a la ética clásica, que consideraba "la tarea" cuyo logro da plenitud a una vida humana como una cuestión de fines naturales del hombre. Porque, a fin de cuentas, los seres humanos pueden necesitar unos criterios para decidir qué tareas se autoimpondrán. No sólo es posible ejecutar diestramente una zambullida, o subir el Everest, o aliviar el sufrimiento, sino también purificar la raza aria, robar un banco, secuestrar aviones, etc. En definitiva, ni el modelo del impacto ni el modelo del desafío son aceptables. Naturalmente, si hubiese que elegir quizás sería más aceptable la vaguedad del modelo del desafío, con su referencia a la destreza y a la superación del reto de vivir, que el consecuencialismo ético del modelo del impacto, que parece más preocupado del "mundo" que del bien de la persona que obra. Pero no hay que elegir.

### 3. *La igualdad liberal no tiene fundamentos éticos, excepto en sentido tautológico*

Sobre el intento final de pasar de la ética a la política podemos observar lo que sigue.

El modelo ético de Dworkin, realmente vacío –sólo formal– en cuanto no define qué ejercicios están ejecutados con habilidad<sup>110</sup>, no pasa de un intento alambicado de racionalización moral. Si no

109. EP 111. Cfr. también EP 122, nota 38.

110. EP 159.

puede fundar ni siquiera una moral concreta, ¿cómo puede pretender fundar la política "liberal"? Nosotros estamos en una posición intelectual de perplejidad. Por una parte, ya hemos dicho que el significado abstracto del "liberalismo" podría ser compartido desde la perspectiva ética clásica; pero rechazamos las conclusiones concretas que Dworkin defiende como "liberales". Por otra parte, aunque nos consideremos contrarios al "liberalismo" y al modelo del desafío, aceptamos sin vacilar que las dos construcciones de Dworkin "podrían calzar" perfectamente si reparase él sus imprecisiones formales. Mas sería un resultado "por definición", precisamente porque, como el mismo Dworkin ha dicho, el resultado de su nueva ética es *otro* liberalismo. No puede ser refutado. A lo más podemos señalar los defectos formales, estructurales o lógicos, de su empeño constructivo.

Por otra parte, vale la pena notar que la contraposición entre "justicia del bienestar" y "justicia de recursos", que Dworkin introduce para optar por la última, se apoya en la construcción de un modelo del bienestar fácil de destruir. Desde luego, la intuición fundamental del autor está en la línea clásica de Tomás de Aquino, tanto en la filosofía del derecho —consideraba "lo justo" como cuestión relativa a las cosas externas y no a la satisfacción subjetiva de quien las usara<sup>111</sup>— como en la filosofía política —asignaba al poder público la función de mantener las condiciones de la justicia en la convivencia, y no la de lograr el bienestar de todos por igual<sup>112</sup>. Sin embargo, aparte de que Dworkin ignora —salvo alusiones genéricas— su posible deuda con la filosofía práctica precedente (v.gr., Aristóteles), sus afirmaciones no llegan a distinguir ni a precisar la teoría de la justicia con tanto rigor. Por eso llamamos la atención sobre una afinidad "global" en la medida en que el "error" construido y luego

111. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, aa. 8-10.

112. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 96, a. 2.

destruido por Dworkin también sería considerado un "error" por la filosofía práctica antigua.

El argumento de Dworkin para defender la igualdad de recursos es feble. "*Supongamos que, como punto de partida, suponen que todos los miembros de una comunidad política deberían enfrentarse al mismo reto ético abstracto y que, en consecuencia, lo adecuado es que se asigne a cada uno idéntica porción de recursos*"<sup>113</sup>. Luego considera un par de objeciones y da por probada la tesis. El *non sequitur* es evidente. El autor cree que, al rechazar los contraargumentos, especialmente el de la justicia no igualitaria, queda probada la suposición citada que hace equivalentes "justicia" e "igualdad de recursos"<sup>114</sup>. Sin embargo, *de hecho no ha dado ningún argumento positivo*. Más aún, acepta que puede haber un esquema económico justo que produzca más recursos para alguna parte de la comunidad, y que los más pobres pueden serlo justamente ("quizá por haber trabajado menos que otros")<sup>115</sup>. El procedimiento dialéctico de Dworkin es deleznable: establecer una suposición, mencionar dos contraargumentos fácilmente refutables, refutarlos y dar la suposición por probada sin haber dicho nada positivo en su favor.

En cuanto al intento de probar que no es incongruente trabajar políticamente por la igualdad y, a la vez, actuar parcialmente en la vida cotidiana, Dworkin ha dado una indicación adicional sobre lo que significa "igualdad de recursos". Significa, al parecer, que todos estén satisfechos con los recursos asignados en una subasta, y que todos respeten lo suyo de cada uno. Este planteamiento tiene de verdadero la repetición de que la justicia consiste en dar y respetar a cada uno lo suyo<sup>116</sup>. Sin embargo, la supuesta subasta no sirve para definir un criterio de justicia precisamente por su carácter ficticio —como el contrato social que

113. EP 177.

114. Cfr. EP 177-179.

115. EP 175.

116. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, y q. 58, aa. 1-2.

Dworkin rechaza—, que Dworkin parece olvidar. La teoría de la justicia no puede proponer un criterio ideal para decirnos qué sería justo en nuestro mundo. Además, si se repara en el carácter ficticio de la subasta, puede darse la debida importancia al problema del tiempo y de la herencia: nunca existe el punto de partida igualitario que daría licencia para la parcialidad. De nada sirve sostener que es la asignación igualitaria de recursos lo que "debería ser" el punto de partida, porque es sencillamente imposible una asignación igualitaria de recursos en una sociedad histórica determinada. Sólo es posible encontrar criterios que permitan juzgar si las asignaciones de hecho existentes son o no "justas", a pesar de que el transcurso del tiempo, la herencia, el trabajo, etc., las hayan hecho desiguales. Naturalmente, si la teoría de la justicia exigiese igualar los recursos de cada nuevo ser humano que nace con los de quienes ya existen o nacen "al mismo tiempo", no sería compatible la justicia con la parcialidad en favor ni de sí mismo ni de la propia familia: toda diferencia de recursos que se produzca habría de ser eliminada en favor de quienes van naciendo. Estrictamente hablando, sería una teoría de la justicia incompatible con la temporalidad, con el ahorro, con la familia, con la herencia y la misma propiedad privada. En verdad, la teoría de la justicia esbozada por Dworkin no da ningún criterio positivo de justicia y se basa en hipótesis imaginarias.

Dworkin no hace ninguna referencia a los criterios clásicos (v.gr., de Aristóteles o Tomás de Aquino) que servirían para compatibilizar la justicia, entendida como ciertos modos de igualdad en las relaciones humanas, con la búsqueda ordenada del bien propio y del bien de los más cercanos con preferencia al bien de los más lejanos<sup>117</sup>. Ciertamente intuye bien que son compatibles, pero no nos dice convincentemente por qué.

Finalmente, unas observaciones sobre los fundamentos de la tolerancia. En esta sección final del libro, Dworkin *invierte de*

117. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 26, especialmente aa. 1 y 6.

*modo ilógico el orden de los factores de toda su obra.* Ha dicho que quiere demostrar que a partir de su ética del desafío se llegará a las convicciones políticas liberales. Mas ahora pretende que eso se prueba demostrando que su teoría ética apela de hecho a principios que "podrían ser ampliamente aceptados sin que la gente tuviera que abandonar convicciones que es muy improbable que abandone"<sup>118</sup>. La igualdad liberal debería poder presentarse "a políticos ilustrados y democráticos con alguna garantía de éxito"<sup>119</sup>. Pero una cosa es sostener que los "liberales éticos" llegarán por sí mismos a ser "liberales políticos" (tesis principal que ha de demostrarse) y otra, de orden inverso, que los "liberales políticos" llegarán o podrán llegar a aceptar convertirse en "liberales éticos" (tesis de la última parte del libro comentado). Probar esto nada nos dice sobre aquello. En efecto, todos podríamos estar de acuerdo en un modelo ético lo suficientemente vacío –atractivo como la cuasi-nada común para un cómodo consenso imaginario–, sin que éste hubiese tenido nada que ver con la adquisición de nuestras convicciones éticas concretas o políticas.

Además, el intento de demostrar que la "ética del desafío" tiene el atractivo de concitar el consenso de personas de diversas tradiciones éticas falla por las siguientes razones. En primer lugar, falla porque la posible aceptabilidad "para muchos" de su modelo sólo se puede basar en su grado de vaciedad conceptual, es decir, precisamente en el hecho de que de tal modelo no deriva ninguna exigencia ética determinada. De modo que su atractivo no está en su superioridad como ética *fundamentadora*, sino exactamente en lo contrario; mas no es realmente un "atractivo", sino un mero no provocar rechazo. En segundo lugar, Dworkin cree que no es difícil abrazar su modelo fundamentador porque no exige abandonar ninguna convicción concreta (v.gr., sobre la religión o el sexo); sin embargo, las personas moralmente res-

118. EP 190.

119. EP 192.

ponsables, quienes se preocupan realmente de su conciencia y de discernir lo bueno de lo malo, tienen tanto o mayor apego a los principios primeros fundadores como a las convicciones concretas. Más aún: quien es capaz de renunciar a sus principios fundadores con tal de salvar sus conclusiones concretas revela que está más interesado en poder seguir comportándose de determinada manera que en tener las razones adecuadas para comportarse así. La ética clásica, por el contrario, exige en primer lugar "obrar conforme a la razón", es decir, tener las razones para obrar y acomodar a ellas las convicciones concretas. Buscar razones que "justifiquen" unas convicciones inamovibles sobre tal o cual materia es mera racionalización del capricho. Podría decirse, con otras palabras, que las personas de diversas "tradiciones éticas" tienen, como parte de dichas tradiciones, los modelos éticos que Dworkin reputa inferiores, y tales modelos son siempre más difíciles de abandonar que una u otra conclusión, porque los seres racionales dan más importancia a los porqués presentes en el origen de una convicción que a la misma convicción concreta.

En tercer lugar, el autor aduce la duradera vitalidad del liberalismo como prueba de que su modelo del desafío, fundador del liberalismo, ya ha ejercido su atractivo sobre la gente. Se trata de una petición de principio, porque primero se debe demostrar que su modelo del desafío es precisamente lo que fundamenta el liberalismo. Si el liberalismo es aceptado, seguramente su filosofía subyacente también lo es; pero el objetivo del libro entero, y especialmente de esta última parte, es demostrar que el "modelo del desafío" es la mejor ética fundadora del liberalismo. No puede usar como prueba aquello mismo que quiere probar, a saber, que la ética del desafío es la parte fundadora del liberalismo aceptado por muchos. Además, cabría objetar también que Dworkin ha sostenido exactamente lo contrario, a saber, que la estrategia fundadora del liberalismo tradicional es la de la "discontinuidad", y no su "ética del

desafío" que, siendo original suya, viene a dar origen a otra forma de liberalismo. Luego, el liberalismo aceptado socialmente serviría como argumento para pensar que la ética imperante en la "imaginación" de la gente no es la propuesta por Dworkin.

En cuarto lugar, la "promesa de consenso" de la ética del desafío es demasiado estrecha. En efecto, Dworkin pasa de sostener que debería ser atractiva para personas de muy diversas tradiciones éticas a afirmar que podría presentarse con garantía de éxito "a políticos ilustrados y democráticos". Esta es una gran restricción del universo de las tradiciones éticas, especialmente si se considera —como hemos dicho— que entonces se invierte nuevamente el orden fundamentador entre ética y política. En efecto, ahora es la ética del desafío la que parece medirse por el baremo de su aceptabilidad para quienes profesan unas determinadas ideas políticas. Por lo demás, parece que el universo moral de Dworkin incluye a los que ya están de acuerdo con él en ser "ilustrados y democráticos", y más allá nos encontramos con "los fanáticos religiosos que piensan que Dios los castigará para toda la eternidad a menos que nos maten"<sup>120</sup>. Pero seguramente hay muchos demócratas que rechazan tanto el homicidio por fanatismo religioso como las permisiones homicidas del liberalismo (aborto, eutanasia, etc.).

En cuanto a los fundamentos de la igualdad liberal para la tolerancia o "neutralidad en el modo de operar", cabe observar lo siguiente. Para juzgar este intento de fundar la tolerancia conviene distinguir entre la tolerancia que funda y el modo de fundarla. Si nos fijamos en la tolerancia que funda, Dworkin vuelve a los clásicos: no deben imponerse criterios éticos más allá de lo que exija la justicia. No basta que una mayoría desaprobe una conducta, si ésta es sólo "antiética" pero no "injusta". En este sentido, Dworkin está de acuerdo con los filósofos políticos que usan los principios éticos para restringir los límites de lo que

120. Cfr. EP 193.

una mayoría democrática podría hacer. Sin embargo, Dworkin es incluso menos tolerante que los clásicos (v.gr., Tomás de Aquino), porque éstos no sólo aceptaban que las conductas meramente antiéticas –no injustas– no debían castigarse nunca, sino que además se planteaban el auténtico problema de la tolerancia: ¿podemos o debemos dejar sin castigo incluso ciertas conductas injustas?<sup>121</sup> Dworkin parece responder que su igualdad liberal no será tolerante con quienes desafían la teoría liberal de la justicia. Al parecer, en el estado liberal cualquier cosa "injusta" o "antiliberal" puede ser reprimida sin incoherencia política. Por el contrario, los clásicos aceptaban la tolerancia prudencial de la injusticia. Cuestión aparte sería discutir por qué los clásicos consideraban la práctica homosexual –el ejemplo más socorrido por Dworkin para hablar de tolerancia– contraria no sólo a la castidad, sino también a la justicia.

Si suponemos que la tolerancia defendida por Dworkin es aceptable en su estructura general –sólo la consideramos inaceptable en cuanto a los contenidos concretos que él quiere tolerar–, todavía hace falta ver si se llega a ella con la "ética del desafío". Nos parece que la ética del desafío, aunque sirve para decir que efectivamente deben tolerarse las diversas éticas que no afecten a la justicia, no nos dice nada acerca de qué afecta y qué no afecta a la justicia. Sus tesis sobre la "igualdad de recursos" son demasiado generales, y más bien exigen una teoría de la justicia previa para evaluar la igualdad. De modo que los párrafos dedicados por Dworkin a presentar la tolerancia liberal como consecuencia de su ética del desafío no son concluyentes. Más aún: su rescate de la continuidad entre ética y política lo lleva a rescatar también la visión preliberal sobre la tolerancia, sólo que *menos tolerante*.

La ventaja de este libro para los "liberales" está, a nuestro modo de ver, en que proporciona racionalizaciones más fuertes para las "conquistas" contrarias a la moral tradicional cristiana

121. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 2.

(homosexualidad, divorcio, aborto, libertinaje materialista en general). La maniobra intelectual de Dworkin consiste en dar un paso que reviste las conclusiones de la ética liberal, basada en negar la conexión ética-política, de la fuerza de la ética preliberal, fundamentadora de la política en la ética. Pero el intento es fallido por dos razones que resumen todo lo que hemos expuesto en este artículo: (i) Dworkin no conoce la historia intelectual precedente —o la oculta a sus incautos lectores—, y nadie que la conozca en sus líneas generales podría aceptar las tesis de este libro; y (ii) sus argumentos son o bien viciosos desde el punto de vista lógico o bien basados en la construcción de rivales a la medida.