



**Gustavo Pereira**

Departamento de Filosofía de la Práctica  
Universidad de la República

### Resumen

En este trabajo se presentan las características de la interpretación en Ronald Dworkin, a través de su puesta en perspectiva con la hermenéutica gadameriana y la hermenéutica trascendental de Apel. Esto posibilita dar cuenta de una tensión interna al pensamiento de Dworkin que se da en el peso que tiene en la interpretación la dimensión pragmática y la dimensión semántica del signo. La no asunción de la dimensión pragmática, y su intención de brindar un criterio para la mejor interpretación le lleven a caer en una posición realista.

A partir de la década del ochenta del pasado siglo Ronald Dworkin ha presentado en forma acabada su teoría interpretativa. La misma surge como necesidad de explicar los supuestos de la concepción del derecho que sustenta, construida de forma particularmente distintiva en torno al problema de buscar la mejor alternativa para zanjar los desacuerdos en las *cuestiones difíciles*<sup>2</sup>. Pero si bien, ésta ha sido la motivación central, su teoría interpretativa no se encuentra restringida al ámbito exclusivo de la filosofía del derecho, sino que se ha convertido en una teoría general, debido a esto es posible ponerla en diálogo con las propuestas hermenéuticas más importantes y evaluar a partir de dicho intercambio las virtudes y puntos débiles de la teoría. En este trabajo pretendo exponer los rasgos centrales de la teoría interpretativa de Dworkin y colocar dicha propuesta en perspectiva desde los puntos de vista de la hermenéutica en Gadamer y en Apel.

### I Práctica social e interpretación constructiva

En su caracterización de una práctica social, Dworkin señala que una práctica se encuentra constituida por un conjunto de reglas y que además de estas reglas posee dos componentes. El primero de ellos es la suposición de que la práctica en cuestión tiene un *sentido*, es decir que sirve a algún propósito que puede ser formulado independientemente de las reglas que constituyen la práctica. El segundo componente es la suposición de que el comportamiento que la práctica exige no es necesariamente lo que siempre ha sido sino que es *sensible a su sentido*, de tal

\* Este trabajo ha sido publicado previamente en *Areté*, Vol. XV, N° 2, 2003, pp. 243-265.

<sup>2</sup> Cf. Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1986. Traducción castellana, *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1992.

manera que las reglas que determinan la práctica “*deben ser entendidas, aplicadas, extendidas, modificadas, calificadas o limitadas por dicho sentido.*”<sup>3</sup>

Estos componentes garantizan que una práctica no responda de forma mecánica al conjunto de reglas que la ha determinado sino que ampare la posibilidad de reestructuración a la luz del sentido, del significado que la práctica tiene. Este sentido es el que asegura dos cosas: en primer lugar, evita la dogmatización en el seguimiento de reglas y en segundo lugar posibilita que las reestructuraciones sean acordes con el significado de la práctica. Si se rastreara las diversas modificaciones que a lo largo del tiempo hubiera sufrido una práctica determinada, podría encontrarse una continuidad en el sentido de la misma, aunque se hubieran dado modificaciones en el conjunto de reglas que la determinan.

Dworkin denomina a su propuesta *interpretación constructiva*, sosteniendo que la interpretación de las prácticas sociales se interesa en el propósito de éstas, siempre y cuando los propósitos relevantes coincidan con los del intérprete. “*A grandes rasgos, la interpretación constructiva es una cuestión de un propósito impuesto a un objeto o práctica para hacer del mismo el mejor ejemplo posible de la forma o género al cual pertenece.*”<sup>4</sup>

Esto no significa que un intérprete pueda hacer de una práctica algo radicalmente diferente a lo que ha sido; es impensable que una interpretación de la práctica de la justicia proponga, por ejemplo, reglas acerca de cómo debe redactarse la correspondencia. Una interpretación de este tipo sería considerada un disparate, y esto se debe a que la historia de una práctica restringe las interpretaciones posibles, habilitando una interacción entre el propósito o sentido que la práctica tiene y el objeto de interpretación, asegurando en un mismo movimiento construcción e innovación interpretativa. Esta interacción entre sentido y objeto interpretado se presentan como lo determinante de la interpretación constructiva.<sup>5</sup>

Alguien que interpreta una práctica, de acuerdo a este punto de vista, propone un valor para la misma. Dicho valor se encarnará en la descripción de intereses, objetivos o principios que tal práctica expresa. La situación en la que un intérprete se enfrenta a los datos sin elaboración de la práctica puede habilitar diferentes interpretaciones, y en este caso la elección de cada intérprete reflejará su opinión sobre cuál de las interpretaciones propone el mayor valor para la práctica. La maximización del valor de la práctica, de aquello que la expresa de la mejor forma posible, es lo que determina en cada caso la elección de distintas interpretaciones posibles.

## II Etapas interpretativas

La interpretación constructiva tiene tres etapas analíticas. La primera de ellas es una *etapa preinterpretativa* donde se identifican las reglas y normas que proporcionan el contenido provisorio de la práctica, en tal sentido podría hablarse del componente estructural de la práctica. En esta etapa se produce la identificación del

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>5</sup> *La interpretación constructiva tiene una influencia reconocida por Dworkin de la hermenéutica gadameriana, al final del capítulo estableceremos los puntos de contacto con esta y otras teorías interpretativas.*

objeto de interpretación, a saber una práctica específica como puede ser la práctica jurídica.

La segunda etapa es la *etapa interpretativa* y es en la que se establece una justificación general para los principales elementos de la práctica identificada en la etapa anterior. Tal justificación consistirá en la búsqueda de un *sentido* de tal práctica, pero esta justificación no tiene por qué adaptarse a todas y cada una de las características de la práctica. A pesar de esto último, la adaptación debe ser lo suficientemente significativa como para que el intérprete en su tarea interpretativa efectivamente interprete una práctica y no invente una.

La última es la *etapa posinterpretativa* y es aquella en la que se ajusta el sentido de la práctica adaptándola a la justificación que se dio en la etapa interpretativa. Aquí pueden modificarse antiguas normas, generarse nuevas o plantearse excepciones.

Dworkin dice que más allá de estas tres etapas de interpretación, existe un área de posible conflicto entre los posibles intérpretes acerca de las dimensiones de la práctica que se está interpretando y sobre la mejor justificación de la misma. Estos desacuerdos, para ser reconocidos como tales, deben estar limitados por un conjunto de creencias, convicciones o suposiciones que hace que se esté hablando de lo mismo en los mismos términos. Es necesario un área central de fuerte consenso y un área periférica en la que se presenten los desacuerdos. Esa área central es la que está determinada por el conjunto de creencias compartidas de quienes integran la práctica.<sup>6</sup>

El primer tipo de estas convicciones o suposiciones son aquellas que determinan la especificidad de la práctica, aquellas sobre las que se asienta el consenso en torno al cual se desarrolla la práctica. Estas convicciones podrían ser llamadas *convicciones constitutivas* y se encargan de establecer aquello que le es propio a la práctica, y a través de esta delimitación de campo brindan criterios para el abordaje de un objeto de interpretación. Es decir, este conjunto de convicciones opera discriminando lo que cuenta como parte de la práctica y lo que no, y esta discriminación tiene como efecto una ordenación de aquello que va a ser interpretado. Por ejemplo, si fuera el caso de una discusión sobre justicia, este tipo de convicciones son las que discriminan qué es lo propio de la justicia, y por lo tanto una propuesta que sostenga que “el clima de una región es injusto” quedará fuera del campo ya que no sería reconocida por quienes comparten la práctica. Por otra parte, esta práctica reconocería como propias aquellas propuestas que sostuvieran, por ejemplo, que “la justicia consiste en brindar libertades negativas a los individuos” o que “la justicia consiste en brindarle medios a los individuos”; ambas propuestas son propias del ámbito de la justicia y, además de esa identificación de pertenencia, se contaría con criterios para ordenar cada una de las propuestas dentro de diferentes tipos de teorías de justicia.

Las otras convicciones a las que se refiere Dworkin son las *convicciones de adaptación*. Estas convicciones son las que le permiten a una interpretación propuesta encajar en las características invariables de la práctica, las que aseguran una continuidad con el *sentido* de la práctica.

---

<sup>6</sup> Cf. Ronald Dworkin, *El imperio de la justicia*, op. cit., pp. 58-59.

Según lo que hemos visto hasta ahora, para poder llevar adelante la interpretación de una práctica es imprescindible contar con una plataforma de convicciones que expresen el *sentido* de la práctica; estas *convicciones constitutivas* son las que delimitan el campo de la práctica y habilitan al mismo tiempo la mejor interpretación posible y también el desacuerdo. El otro conjunto de convicciones necesarias son las *convicciones de adaptación*, que aseguran que ese desacuerdo y la posibilidad de revisabilidad sean reconocidos como un desacuerdo interpretativo y no como la fundación de algo diferente.

Pero el conjunto de convicciones necesarias para una interpretación no se agota en estos dos tipos que hemos visto. Además de las convicciones de adaptación sería necesario otro tipo de convicciones compartidas; éstas son las *convicciones de justificación* y versarían acerca de qué tipos de justificación mostrarían la práctica en su mejor perspectiva. Estas convicciones positivas deben cumplir con el requisito de ser independientes de las convicciones de adaptación arriba descritas porque de lo contrario, las convicciones adaptativas no podrían restringirlas y no habría criterios para distinguir la interpretación de la invención.

Resumiendo, podríamos decir que existen tres conjuntos de convicciones para poder realizar una interpretación: el primero de ellos estaría constituido por las *convicciones constitutivas* que determinan y delimitan la práctica como tal, el segundo por las *convicciones de adaptación* que realizan el ajuste necesario de toda interpretación al sentido de la práctica, y el tercero por las *convicciones de justificación* que serían aquellas que nos muestran la práctica en su mejor perspectiva<sup>7</sup>.

La relación que se da entre ellas es de restricción de las *convicciones de justificación* por parte de las *adaptativas* que expresan el *sentido* que se encuentra en las *constitutivas*. La función que cumple esta restricción es la de asegurar la continuidad de *sentido* de las nuevas interpretaciones con la práctica; es por eso que las convicciones de adaptación se manifiestan a través de la coherencia y la integridad de la práctica, de tal forma que no permiten que una interpretación se salga de lo que es identificable como parte de esa práctica, sea ésta una práctica artística, jurídica o política.<sup>8</sup>

### III La interpretación en perspectiva

#### III.1 Dworkin y Gadamer

De acuerdo con la perspectiva de Gadamer la razón no puede ser más que real e histórica, y esta posición ha modificado el peso que se le otorgaba a la autorreflexión, ya que a la comprensión reflexiva le precede la vital e histórica.

*Lo que nos importa en este momento es pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto, la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple*

---

<sup>7</sup> Cabe aclarar que la denominación de convicciones constitutivas, adaptativas y de justificación no es explícitamente manejada por Dworkin, he apelado a tal denominación buscando una mayor claridad expositiva.

<sup>8</sup> Cf. Ronald Dworkin, "Law as Interpretation", en Mitchell W. J. T., *The Politics of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 252.

*realidad reflexiva; importa pensar una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión.*<sup>9</sup>

Según Agustín Domingo, “la reflexión es planteada en Gadamer siempre mediada por el grado de participación en las tradiciones lingüísticas”<sup>10</sup>, siendo las dos aportaciones centrales de la hermenéutica a un pensar rememorante<sup>11</sup>: el principio de la *conciencia de la historia efectual* y el principio de la *fusión de horizontes*. Con ellos se da cuenta tanto de la historicidad como de la lingüisticidad, entendidas como determinaciones explicativas básicas de la experiencia humana, “la hermenéutica gadameriana entiende la reflexión mediada por el lenguaje y la historia. Esto significa que no sólo somos seres ‘reflexivos’, sino que somos seres ‘históricos’ y que somos el lenguaje que hablamos”<sup>12</sup>.

Gadamer presenta una perspectiva hermenéutica que tiene fuertes puntos de coincidencia con la propuesta de Dworkin. En primer lugar, en la hermenéutica de Gadamer se puede encontrar un acotamiento del sentido posible de lo interpretado a través de la presencia que cobra una forma especial de autoridad: la tradición.

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento.<sup>13</sup>

La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos, aunque sea la innovación quien capte para sí la atención y se presente únicamente como el resultado de la acción de la razón. Pero esto es aparente porque siempre detrás de todos los cambios existe una enorme conservación que se integra con lo nuevo bajo una nueva forma de validez.

En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto de lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, de tal manera que se presentan como algo propio, en un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición. En definitiva, para Gadamer “hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica”.<sup>14</sup>

En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación. La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico

<sup>9</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, 6ª ed. 1990. Traducción castellana, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977, 7ª ed. 1997, p. 417.

<sup>10</sup> Agustín Domingo, “Introducción” en Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 32.

<sup>11</sup> Cf. Agustín Domingo, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

<sup>12</sup> Agustín Domingo, “Memoria y responsabilidad. La identidad europea en Patočka, Gadamer y Levinas”, en Vicente D. García y Vicent Martínez (eds.), *Teoría de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1993, p. 91.

<sup>13</sup> Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 348.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 351.

en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación; es más, ni siquiera existe realmente tal objeto, siendo esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. En las ciencias del espíritu existe un objeto en el que se manifiestan diferentes voces que provienen desde la tradición y desde los intereses del presente, siendo esta interacción de presente y tradición la que permite acotar la tarea interpretativa misma.

En este punto podemos decir que el diálogo tradición y presente que se presenta en Gadamer tendría un correlato en Dworkin, en lo que este último denomina creencias constitutivas, en el entendido de que estas últimas delimitan el sentido del objeto a interpretar y de esta forma limitan las posibilidades interpretativas. A su vez para Dworkin, la historia de lo interpretado, y en nuestro caso particular la historia de la práctica de la justicia, restringe las interpretaciones posibles, habilitando una interacción entre el sentido que la práctica tiene y el objeto de interpretación, asegurando en un mismo movimiento constricción e innovación interpretativa. Esta interacción entre sentido y objeto interpretado se presentan como lo determinante de la interpretación constructiva. Es más, puede llegar a decirse que este movimiento entre sentido, tradición e interpretación toma las características que tiene el círculo hermenéutico, ya que en Dworkin se da una anticipación de sentido desde lo que la comunidad entiende del objeto a interpretar y que nos conecta directamente con la tradición. Por su parte, en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación en la medida que se lleva adelante el proceso interpretativo. De acuerdo con la idea del círculo "*La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez este todo.*"<sup>15</sup>

Pero la coincidencia con Gadamer es aun más profunda si apuntamos a la teoría de la coherencia que subyace a toda la propuesta de Dworkin. La coherencia como presupuesto epistemológico afecta la concepción interpretativa de Dworkin, y esto se presenta de forma muy clara en la introducción de las creencias que regulan la tarea interpretativa. Estas creencias son las de *adaptación* que, como ya hemos indicado, se encargan particularmente de proceder al ajuste de la interpretación al sentido de la práctica brindado por las creencias constitutivas. Este componente de coherencia tiene su correlato en Gadamer en lo que éste denomina la "*anticipación de la perfección*" que consiste en un presupuesto formal que significa que "*es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido*".<sup>16</sup>

En Gadamer, al igual que en Dworkin con la determinación de sentido que hacen las creencias constitutivas de una práctica, el objeto a ser interpretado es entendido sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación antecedente con el mismo. La primera de las condiciones hermenéuticas tanto para Dworkin<sup>17</sup> como para Gadamer<sup>18</sup> es la *precomprensión* que surge del tener que ver con el objeto, y desde este punto se determina lo que puede ser

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>17</sup> Cf. Ronald Dworkin, *El imperio de la justicia*, op. cit., pp. 57-59.

<sup>18</sup> Cf. Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit, p. 364.

considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección.

En Gadamer, lo propio de la hermenéutica se presenta en que “la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición.”<sup>19</sup> En Dworkin por su parte, esta tensión se manifiesta entre el sentido de la práctica y la posición desde la que el intérprete realiza la interpretación, mediada esta tarea por el rol que juegan las creencias de adaptación y de justificación. La restricción de las *convicciones de justificación* por parte de las *adaptativas* que expresan el *sentido* que se encuentra en las *constitutivas* asegura la continuidad de *sentido* de las nuevas interpretaciones con la práctica; es por eso que las convicciones de adaptación se manifiestan a través de la coherencia y la integridad de la práctica, de tal forma que no permiten que una interpretación se salga de lo que es identificable como parte de esa práctica, sea ésta una práctica artística, jurídica o política.<sup>20</sup>

La tarea interpretativa así entendida supone la comprensión de la tradición de la práctica, abordada desde la situación presente del intérprete que se sitúa en la misma tradición pero en una posición de distanciamiento que le permite, a través de la interpretación, colocar al sentido de la práctica en su mejor perspectiva, siempre en coherencia con dicha tradición. En palabras de Gadamer podría decirse que concebir la tarea interpretativa de esta forma hace que no existan perspectivas exclusivas de la tradición y el presente, sino que en el proceso se tiende a una fusión de estas perspectivas, a una fusión de horizontes.

*Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”. (...) La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.*<sup>21</sup>

Pero este proceso interpretativo tiene en Gadamer un fuerte supuesto que es un rasgo distintivo de la propuesta, y que es la conciencia de la historia efectual por la que en primer lugar no es posible un distanciamiento objetivador con lo interpretado. En el proceso de comprensión el intérprete se encuentra dentro de lo comprendido, se encuentra siendo parte de la tradición que se quiere comprender, y en consecuencia no puede realizarse una comprensión completa sin residuo, “*pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.*”<sup>22</sup>

La interpretación en Gadamer se da bajo una dialéctica de pregunta y respuesta, en la que lo interpretado formula una pregunta al intérprete. Comprender significa comprender esa pregunta, y esta relación de pregunta y respuesta es

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>20</sup> Cf. Dworkin Ronald, “*Law as Interpretation*”, *op. cit.*, p. 252.

<sup>21</sup> Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, *op. cit.*, p. 377.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 372.

similar a una conversación en la que la pregunta se refiere a “*la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición.*”<sup>23</sup> Pero como hemos dicho antes, esta dialéctica de pregunta y respuesta nunca agotará el objeto de interpretación, por lo que siempre es posible una nueva interpretación del mismo.

Puede decirse que en Dworkin se da un fenómeno similar, ya que el rol de las creencias constitutivas es justamente ajustar esta multiplicidad de posibles interpretaciones. El punto que hay que dilucidar es si en Dworkin se presenta un criterio para evaluar cuál es la mejor entre distintas interpretaciones. Esto último es criticado en Gadamer por Apel; la crítica apunta a la ausencia de criterio para sustentar una interpretación como la mejor posible, ya que para toda situación histórica existe un modo de comprender diferente, y nunca puede demostrarse que existe una comprensión mejor. Más adelante veremos si esta crítica es también aplicable a Dworkin. A continuación expondremos la solución que da Apel a esta limitación en la propuesta de Gadamer.

### *III.2 Dworkin y Apel*

Apel sostiene, en relación con la propuesta de Gadamer, que para responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada, por lo tanto, con respecto a la historicidad del proceso de la comprensión, se vuelve necesaria la presencia de un criterio que nos permita determinar el progreso de tal proceso de comprensión.<sup>24</sup>

Según Apel, al abandonar la hermenéutica el punto de vista hegeliano del “saber absoluto” y reconocer la irreductible pertenencia de cualquier intérprete a la historia, “*tiene que restituir fundamentalmente a cada interpretandum (autor, texto, etc.) el privilegio de comprender-se-mejor y, sobre todo, tiene que devolverle la “superioridad” frente al intérprete mediante la “anticipación” heurística “de la perfección”.*”<sup>25</sup>

A diferencia de Dworkin, para quien la relación entre intérprete e interpretandum se limita exclusivamente a objetos<sup>26</sup> y no a sujetos, Gadamer apuesta por el acto hermenéutico de *comprender* al otro. Rechaza la relación sujeto-objeto y defiende la relación sujeto-sujeto, por la cual creemos al otro capaz de verdad o corrección normativa, pero a pesar de la ampliación de la tarea interpretativa, Gadamer no parece ofrecer un *criterio* para determinar cuándo una acción humana ha sido mejor o peor comprendida. Y esto es lo que critica Apel, para quien

*la fenomenología hermenéutica puede corregir la reducción cientificista del problema de la verdad sólo si ella misma no es irrelevante metodológico-*

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 456.

<sup>24</sup> Cf. Karl-Otto Apel, “*Einleitung: Transformation der Philosophie*” (1972), *Transformation der Philosophie*, vol. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972. Traducción castellana, “*Introducción: La transformación de la filosofía*”, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. 1, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>26</sup> *En este contexto por objetos se entiende objetos ya interpretados como lo son los diferentes productos de una tradición interpretada. En tal sentido, los objetos refieren indirectamente a los sujetos que han intervenido en tal tradición. A su vez, esta relación indirecta entre sujeto y objeto se diferencia de la relación directa con el sujeto que se da en la relación sujeto-sujeto referida. Agradezco a L. Lewowicz por este comentario.*

*normativamente (...). Con otras palabras: frente a la explicación de los acontecimientos naturales, la comprensión de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación.*<sup>27</sup>

La crítica básica de Apel consiste en que, según Gadamer, para cualquier situación histórica hay un modo de comprender diferente, determinado por la inagotabilidad del interpretandum, y que además nunca puede demostrarse que existe una comprensión mejor. Apel cree que una “*comprensión mejor*” no sólo es posible, sino además necesaria para el *progreso* cognoscitivo y, en definitiva, para la posibilidad misma de la comprensión. Al respecto dice: “Sólo podremos hablar de comprensión en aquellos aspectos en que también es posible la superación”<sup>28</sup>.

Según Apel, la asimetría entre interpretandum e intérprete pautada por la superioridad de lo interpretado sobre el intérprete disuelve toda capacidad crítico-reflexiva. Ante esto el modelo propuesto por Apel otorga primacía al intérprete, de tal forma que éste ha de creerse con derecho a enjuiciar críticamente lo que hay que comprender y, por tanto, creerse capaz de verdad. La hermenéutica crítica de Apel ha de estar guiada por una idea regulativa -un criterio- para el progreso cognoscitivo.

Esta lectura que hace Apel de Gadamer puede ser revisada y reevaluada.<sup>29</sup> Es importante hacer constar que en el pensamiento de Gadamer hay también una referencia a la validez de la interpretación. Así escribe: “Está claro que mis críticos han ignorado la exigencia de validez que hay en la reflexión sobre la experiencia hermenéutica”<sup>30</sup>. Pero este problema excede a los objetivos de este trabajo; lo importante para nosotros es rastrear en estas diferentes teorías, posibles dificultades que tendría la interpretación constructiva de Dworkin. En ese sentido Apel con su crítica ha presentado una dificultad a la que él ofrece su particular respuesta.

El criterio buscado por Apel para el progreso se vuelve tangible en el contenido de lo que denomina la *norma ética fundamental*. Dicha norma ética exige la autoafirmación de la comunidad real de comunicación y la *realización de la comunidad ideal de comunicación*. Todos los seres pensantes están obligados a tener en cuenta todas las necesidades de los hombres que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa. La norma básica obliga a cuantos han adquirido “competencia comunicativa” a procurar un convenio para lograr una formación solidaria de la voluntad.

Es importante señalar que la comunidad ideal de comunicación apeliana propone una “idea regulativa” para evaluar las sociedades actuales por lo próximas o alejadas que estén de dicha idea. En la comunidad ideal de comunicación en Apel

(...) se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal que sirve como crítica de los consensos

<sup>27</sup> Cf. Karl-Otto Apel, “Introducción: La transformación de la filosofía”, *La transformación de la filosofía*, op. cit., p. 30.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>29</sup> Un intento de este tipo es el que realiza Agustín Domingo Moratalla, Cf. “Gadamer y Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?”, *Anthropos*, N° 183, marzo-abril 1999.

<sup>30</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología” (1971), *Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, 1992, 1ª reimpr. 1994*, p. 259.

fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional.<sup>31</sup>

Por referencia a la comunidad ideal es posible criticar el hecho de que en la vida real no haya auténticos diálogos. Quien argumenta presupone la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real como posibilidad de la sociedad real, por ello ha de postular moralmente la disolución histórica de la contradicción dialéctica entre la comunidad ideal y la real.

Para Apel el lenguaje es la *“institución crítica de todas las normas sociales no reflexionadas”*<sup>32</sup>, y esto es así porque el lenguaje no puede considerarse una institución contingente más; es la metainstitución de todas las demás instituciones humanas. Las reglas de tal metainstitución pueden considerarse, por tanto, como trascendentales, como aceptadas ya siempre por los hablantes explícita o implícitamente. En virtud de esto hecho es que puede afirmarse que poseen fuerza normativa y, en consecuencia, pueden desempeñar una función crítica. *“La pragmática trascendental ejerce, pues, una función legitimadora y crítica porque asegura poseer un criterio para ello en las reglas trascendentales de la comunicación.”*<sup>33</sup>

Y desde la perspectiva del acuerdo ilimitado, Apel reconoce el peso que tiene la tradición en el lenguaje, pero se niega a equiparar “tradición” con “verdad”. Así dice: *“el postulado de un acuerdo ilimitado nos obliga totalmente a eliminar por último (...) la ‘abstracción hermenéutica’ de la verdad o del carácter éticamente vinculante de la tradición”*<sup>34</sup>. La autoconciencia crítica considera ya vigente a la comunidad ilimitada de comunicación siempre que ésta no se entienda de manera solipsista, sino *“participando de una comunidad ilimitada de interpretación”*, puesto que *“la reflexión filosófica puede alcanzar (...) el nivel adecuado para anticipar formalmente la meta y defenderla en cualquier momento”*<sup>35</sup>.

La perspectiva interpretativa de Apel no solamente toma distancia de Gadamer, sino que también lo hace de forma radical de la de Dworkin, y esto se da en dos aspectos distintivos de las propuestas. El primero de ellos tiene que ver con la asimetría entre intérprete e interpretandum, mientras que el segundo pregunta por el criterio para presentar una mejor interpretación.

En el primer punto, Dworkin establece como única relación interpretativa posible aquella que se da entre sujeto y objeto. En la propuesta de este autor no se encuentra la posibilidad de extender la interpretación a una relación sujeto-sujeto, lo que tendrá consecuencias que se reflejarán en la respuesta al segundo punto.

*Dworkin dice que la interpretación de las prácticas sociales es como la interpretación “artística”, que interpreta el objeto –la obra de arte- creado por personas y separado de ellas. Él la distingue de la interpretación “científica”, que interpreta las cosas no creadas por personas. Tampoco*

<sup>31</sup> Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 130.

<sup>32</sup> Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, op. cit., p. 200.

<sup>33</sup> Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 118.

<sup>34</sup> Karl-Otto Apel, *Transformación de la filosofía*, op. cit., p. 205.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 207.

*piensa que sea como la interpretación “conversacional”, que interpreta lo que las personas dicen.*<sup>36</sup>

La interpretación constructiva de Dworkin adolece de lo que puede considerarse como un logro de la hermenéutica gadameriana y la apeliana, el reconocimiento de que el problema hermenéutico fundamental es el acuerdo, siempre mediado lingüísticamente, con otros acerca del mundo objetivo. La experiencia hermenéutica se encuentra condicionada por el *factum* del reconocimiento intersubjetivo, por lo tanto la consideración de cualquier tipo de criterio normativo “*nunca podrá ser tematizada sin el contexto práctico-vital del acuerdo mutuo donde se (re-)genera y (re-)constituye el sentido.*”<sup>37</sup>

Por otra parte, la relación entre el intérprete y lo interpretado es asimétrica, ya que el objeto se presenta como inagotable, generando la posibilidad de poder siempre ser *mejor* interpretado. Esto nos lleva directamente a la otra cuestión, y es la pregunta por un criterio que pueda discriminar entre una mejor y una peor interpretación. Las características de considerar como única relación interpretativa la que se da entre sujeto y objeto, y el atribuir al interpretandum esa posibilidad de siempre poder ser mejor interpretado, determinará que el criterio necesario para identificar la mejor interpretación posible deba darse en términos monológicos y acentuando ese peso en el objeto. Como consecuencia de esto, la respuesta de Dworkin a la pregunta por la mejor interpretación se dará en términos realistas, ya que si bien existe siempre la posibilidad de continuar la interpretación una de ellas será la mejor.

### III.3 Dworkin y el criterio realista

Ante el punto específico de ofrecer un criterio que permita discriminar cuándo estamos frente a la mejor interpretación, Dworkin considera la posibilidad de ofrecer dos tipos de escepticismo como posible respuesta a esta cuestión. Estos escepticismos son: uno interno a la práctica que se considere, y otro externo a la misma. De estas dos posibilidades, él admite la de un *escepticismo interno*, pero niega categóricamente la posibilidad de un *escepticismo externo* que pretenda impugnar la validez de los juicios morales o de la práctica interpretativa desde algún punto privilegiado situado fuera de la misma. Este punto de vista, que es el de Woozley<sup>38</sup>, supone que puede evaluarse cualquier juicio interpretativo teniendo alguna realidad externa como referente, y que esta realidad es de tales características que su contenido no puede ser determinado por argumentos similares a los de la práctica argumentativa o moral, sino que son de otro orden.

La posición de Dworkin, aceptando lo que llama *escepticismo interno*, toma una fuerte distancia de aquellas perspectivas que sostienen que no existiría una respuesta a los cuestionamientos que surjan de problemas morales o interpretativos. Esta postura, que sostiene la *indeterminación* en torno a los juicios morales o interpretativos, se diferencia de una postura de *incertidumbre* al respecto. Esta

<sup>36</sup> “Dworkin says that the interpretation of social practices is like ‘artistic’ interpretation, which interprets the thing -the work of art- created by people and separate from them. He distinguishes it from ‘scientific’ interpretation, which interprets things not created by people. Nor does he think it is like ‘conversational’ interpretation, which interprets what people say.” Stephen Guest, Ronald Dworkin, *op. cit.*, p. 32.

<sup>37</sup> Agustín Domingo Moratalla, “Gadamer y Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?”, *op.cit.*, p. 72.

<sup>38</sup> Cf. A. D. Woozley, “No Right Answer”, *The Philosophical Quarterly*, 29, 1979, pp. 25-34.

última no sostiene que no haya respuesta alguna a este tipo de problemas, sino que efectivamente la hay aunque no haya certeza sobre cuál es. La incertidumbre acerca de si una proposición es verdadera o falsa es absolutamente consistente con que sea o verdadera o falsa, pero no con que no sea ni verdadera ni falsa. Esta incertidumbre es la que permite una postura escéptica interna a la práctica misma, ya que este tipo de escepticismo no rechaza la práctica sino que la afirma, y dentro de ella surge la posibilidad de que una respuesta no sea definitivamente correcta. Este margen de incertidumbre posibilita lo que he denominado *revisabilidad interpretativa*, y es en donde se asienta la dinámica del desarrollo de la práctica.<sup>39</sup>

El ataque más significativo que ha sufrido esta perspectiva proviene de Stanley Fish, quien sostiene que la posición de Dworkin asume que los juicios pueden ser objetivamente correctos y que, en consecuencia, existen respuestas “ahí fuera”.<sup>40</sup> Ante esto es necesario precisar que Dworkin no defiende directamente que exista una respuesta correcta; su argumento es más que nada negativo, y dice que el hecho de que no podamos acordar una respuesta correcta a un punto controversial no significa que no haya ninguna respuesta posible a ese punto. Esto ha dado lugar a que se interprete su posición como ofreciendo un argumento positivo en favor de que existe una respuesta correcta o una mejor interpretación en casos controversiales, pero como indica Stephen Guest, en buena parte de su obra esto no se ha ofrecido.<sup>41</sup>

Sin embargo, seguramente la persistencia de los ataques de Fish le ha obligado a realizar una toma de posición más enfática. Intentando responder a esto, Dworkin en “Objectivity and Truth” dice lo siguiente.

*Considero mi visión de la moralidad como una visión “realista” (aunque, dada la notoria ambigüedad del término, no mucho gira en torno a esta atribución) en la medida en que abraza esa visión en términos generales. Yo no aventuraría las formulaciones más barrocas de esa visión, acerca de verdades atemporales entre los elementos del universo. Pero si se me presiona, insistiría en que mientras signifiquen algo en absoluto, son verdaderas.*<sup>42</sup>

Indudablemente lo más destacable es la definición que el propio Dworkin ofrece de su posición como realista. El suyo es un realismo interno a la práctica misma; para nuestro autor una posición de este tipo solamente tendría sentido en la medida en que fuera parte de la práctica interpretativa o del discurso moral. No existe un lugar fuera de la práctica que pueda servir como punto privilegiado desde el cual evaluarla. En este sentido continúa defendiendo a la moral como un área independiente, con una lógica distinta, y en virtud de esto rechaza lo que él

---

<sup>39</sup> Cf. Ronald Dworkin, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe It”, *Philosophy & Public Affairs*, 25, 2, Spring 1996, pp. 129-137.

<sup>40</sup> Cf. Stanley Fish, “Wrong Again”, *Texas Law Review*, 62, 1983, pp. 299-316; “Still Wrong After All These Years”, *Law and Philosophy*, 6, 1987, pp. 401-419; “Working on the Chain Gang”, en *Doing what Comes Naturally, Change Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

<sup>41</sup> Cf. Stephen Guest, *Ronald Dworkin*, op.cit., p. 138.

<sup>42</sup> “I regard my view of morality as a “realist” one (though, given the notorious ambiguity of the term, not much turns on the attribution) because it embraces the face-value view. I would not volunteer the more baroque formulations of that view, about timeless truths among the furniture of the universe. But if pressed I would insist that, so far as they mean anything at all, they are true.” Ronald Dworkin, “Objectivity and Truth”, op. cit., pp. 127-128.

denomina escepticismo externo. Solamente es posible hablar de la moral desde la moral misma. Pero una vez que alguien es partícipe de esta lógica, hay verdades que existen independientemente de los individuos. Estas verdades son solamente de orden moral y no podrían ser equiparadas con la realidad objetiva que se encuentra “ahí fuera”.

Puede agregarse que se estaría en presencia de un realismo minimalista, pero esta característica solamente es presentada pero no desarrollada. Al respecto dice lo siguiente.

Algunos críticos podrían, no obstante, encontrar esta versión del realismo demasiado burda porque, según dirían, sólo emplea una sombra minimalista de todas las sólidas ideas acerca de la verdad, el conocimiento, la propiedad, la existencia, o la objetividad que ellos piensan que un realismo genuino tendría. Pero una vez que descartamos la tesis apenas inteligible del campo moral, no parece haber más razón para llamar minimalista que para llamar maximalista a la visión que he estado defendiendo, porque no hay tesis más sólida que un realista pueda utilizar o un anti-realista refutar, y no hay una meta-ética más metafísica que un realista pueda abrazar o un anti-realista mofarse. Esa no es una afirmación débil; por el contrario, tiene una consecuencia poderosa que explica por qué tan pocos filósofos parecen dispuestos a aceptarla.<sup>43</sup>

Dworkin sostiene que con los enunciados morales se pretende dar cuenta correctamente de hechos morales, y estos hechos pueden ser representados como una “*Moral idealizada -que nosotros mismos producimos-, y, no obstante, tratarlos, en cuanto idealización, como si fueran independientes de nosotros.*”<sup>44</sup> Es decir, con los enunciados morales se estaría dando cuenta de esta Moral idealizada, sin que ella pueda ser comprendida en forma acabada. Esta es la razón por la que una controversia moral, determinada por la incertidumbre, solamente generaría un escepticismo interno, pero no cuestionaría a la moral en general como pretende el escepticismo externo.

Buscando una explicación más profunda de la posición de Dworkin, puede decirse que su concepción de la interpretación parte de los supuestos de la problemática de Quine, y que en su desarrollo para poder explicar la interpretación de las prácticas sociales introduce la historicidad a través de la hermenéutica de Gadamer. Las características de ambas influencias generan la necesidad de buscar un criterio de evaluación que permita identificar cuándo una interpretación es mejor.

La influencia de Quine queda manifiesta en la forma que tiene Dworkin de entender la práctica a ser interpretada como un todo coherente donde el significado se encuentra en una relación de interdependencia con el todo. Para Quine la

<sup>43</sup> “Some critics might nevertheless find this version of realism too pale because, they might say, it employs only a minimalist shadow of the full, robust ideas of truth or knowledge or property or existence or objectivity which they think a genuine realism would field. But once we dismiss the barely intelligible moral-field thesis, there seems no more point in calling the view I have been defending minimalist than in calling it maximalist, because there is no more robust thesis for any realism to deploy or any anti-realism to refute, no more metaphysical a meta-ethics for the former to embrace or the latter to mock. That is not a weak claim; on the contrary it has a powerful consequence that explains why so few philosophers seem willing to accept it.” Ibid., p. 128.

<sup>44</sup> Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Klaus Günther, “¿Impera el derecho sobre la política?”, *La Política*, 4, Octubre 1998, p. 9.

inescrutabilidad de la referencia y la indeterminación de la traducción generan que el significado sea relativo a un esquema conceptual, siendo indeterminada la elección de dicho esquema conceptual.<sup>45</sup>

Las consecuencias de estas posturas a nivel de una teoría interpretativa generarían una posición relativista que Dworkin no asume, en primer lugar porque rechaza, como se ha indicado, la indeterminación por la incertidumbre, y luego porque busca un criterio último más fuerte. La hermenéutica de Gadamer, que es otra de las influencias directas, tampoco le ofrece un criterio para determinar cuándo estamos frente a la mejor interpretación. Esto lo conduce a regresar a propuestas ontológicas con las que el propio Quine ya había tomado distancia, al abrir, según Conill, una vía ontológica de alcance metafísico trascendental que convertía la reflexión en un proceso de intersubjetivación.<sup>46</sup> El realismo de Dworkin significa un regreso a una ontología verificacionista porque pasa a adoptar el fuerte presupuesto de que hay hechos que son independientes del pensamiento humano y pueden ser conocidos como hechos.<sup>47</sup>

Tal vez la consecuencia más significativa de este realismo es que, pretendiendo responder a la pregunta por el criterio para la mejor interpretación, nos deja prácticamente en la misma situación que pretende resolver, ya que al no presentar un criterio intersubjetivamente accesible, funda una posición privilegiada del intérprete que no tiene justificación alguna. Esta posición pretende ser evitada por Dworkin en su rechazo al escepticismo externo, pero en la presentación de este tipo de realismo no hace más que caer en ella.

Una luz diferente ilumina el problema si es abordado desde la perspectiva de la semiótica trascendental de Apel. La semiótica trascendental tiene como punto de partida la triple dimensión del signo, es decir, el signo mismo, el objeto denotado y el intérprete del signo, y a su vez se presenta como condición de posibilidad de todo conocimiento de la realidad. En virtud de esto último es posible reconstruir tres tipos de filosofía según se considere como determinante el aspecto semántico, el sintáctico, el pragmático o los tres a la vez.

En función de esta posible clasificación, Jesús Conill ordena los grandes paradigmas de la filosofía en:

- 1º) *La metafísica general u ontología, en el sentido aristotélico, la cual considera el ente tal como es designado por nombres propios y conceptos genéricos.*
- 2º) *La filosofía trascendental de la conciencia o crítica de la razón, en el sentido de Kant, la cual considera el ente en cuanto objeto para el sujeto trascendental o conciencia trascendental, pero sin considerar el lenguaje o la función signica como condición trascendental de posibilidad.*
- 3º) *La semiótica trascendental, que considera el ente como posible objeto de la interpretación del mundo mediada por signos; considera la*

---

<sup>45</sup> Cf. W. V. O. Quine, "La relatividad ontológica", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, op. cit.; Palabra y objeto, Labor, Barcelona, 1968.

<sup>46</sup> Cf. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 38.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, p. 40.

*relación sígnica total, integral, en sus tres dimensiones. Estudia la trascendentalidad en su tridimensionalidad semiótica.*<sup>48</sup>

La particularidad de este tercer paradigma, dice Conill, es que debe ser entendido en un sentido hegeliano, ya que es una síntesis superadora de los otros, y en tanto tal implica un cierto progreso racional.

La problemática de Dworkin en tanto que deudora de la propuesta de Quine formaría parte del tercer paradigma solamente como un momento provisional, ya que se basa en falacias abstractivas respecto a la comprensión integral de la semiosis, y en particular de la dimensión pragmática. La prescindencia por parte de Dworkin de la dimensión pragmática le impide asumir el aporte que la semiótica trascendental puede hacer en este punto. Para Apel, como ya se ha señalado, es preciso que la hermenéutica ofrezca un criterio para determinar el posible progreso de la comprensión, y para ello se requiere una comprensión superadora que esté orientada desde el a priori del acuerdo argumentativo en la pre-estructura hermenéutico-trascendental.<sup>49</sup>

Por su parte, el realismo de Dworkin, bajo la mejor interpretación posible, estaría superando el problema de la ausencia de criterio para determinar cuándo una interpretación es mejor que otra, pero al enorme costo de retroceder a una posición ontológica neopositivista que solamente es justificable bajo alguna forma de acceso privilegiado a los “hechos”. En este sentido puede decirse que la crítica de Apel no se aplica a Dworkin de la misma forma que a Gadamer, sino que la crítica de Apel apunta a que este realismo de Dworkin cometería la falacia abstractiva, ya que hace referencia a un criterio que no puede conocerse porque se sitúa fuera de la relación de conocimiento sujeto-sujeto. Coincidiendo con Apel, Habermas cuestiona explícitamente la posición de Dworkin, al sostener que el lugar que tiene la idealización moral no es en los “hechos” sino en las “notas ‘deliberativas’ de los procesos públicos de formación de opinión y voluntad.”<sup>50</sup>

Para finalizar, puede decirse que el posicionamiento de Dworkin en una interpretación que excluye el diálogo lo obliga a recurrir a este tipo de posturas para poder salvar el riesgo de relativismo, aunque cabe decir que esta debilidad en la propuesta no reduce su potencial para la construcción de una teoría de justicia centrada en el sujeto autónomo.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 268-269.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, p. 289.

<sup>50</sup> Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Klaus Günther, “¿Impera el derecho sobre la política?”, *op. cit.*, p. 10.