D O X A

26

CUADERNOS DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

© Departamento de Filosofía del Derecho
Universidad de Alicante

I.S.S.N.: 0214-8676
Depósito legal: M-27661-1989

Preimpresión e impresión: Espagrafic

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Estos créditos pertenecen a la edición impresa de la obra

Edición electrónica:

Espagrafic

M.ª Lourdes Santos Pérez

Una filosofía para erizos: una aproximación al pensamiento de Ronald Dworkin

Índice

Portada

Créditos

Una filosofía para erizos: una aproximación al pensamiento de Ronald Dworkin 5

I 9

II 37

III 46

Referencias bibliográficas 53

Apéndice. Bibliografía de Ronald Dworkin 55

Notas 83

Una filosofía para erizos: una aproximación al pensamiento de Ronald Dworkin

M.ª Lourdes Santos Pérez
Universidad de Salamanca

Desde "Judicial Discretion" **(nota 1)** hasta "Terror and the Attack on Civil Liberties" **(nota 2)**, han transcurrido cuarenta años. En cuatro décadas, Dworkin se ha revelado un escritor muy prolífico, con una producción literaria que ronda las doscientas publicaciones entre conferencias, artículos y libros. No sólo estamos ante una bibliografía abultadísima sino que ésta representa una de las aportaciones más fecundas a la filosofía del derecho. Además de las numerosas reimpresiones de sus obras, de la traducción a numerosas lenguas y de la abultadísima bibliografía secundaria que ha generado, existe un acuerdo generalizado en el sentido de reconocer que, desde que saliese a la luz en 1977 *Taking Rights Seriously*, Dworkin ha protagonizado algunas

de las polémicas que han tenido efectos más importantes en el desarrollo de la teoría del derecho de los últimos tiempos.

Pero que Dworkin sea un autor muy popular no significa que sea suficientemente *bien conocido*. El hecho de que a menudo su pensamiento haya sido objeto de interpretaciones erróneas y malentendidos puede explicarse, en mi opinión, a la luz de ciertos rasgos asociados a su obra. Me gustaría llamar la atención sobre tres de ellos. *En primer lugar*, estamos ante un escritor muy fecundo. Aunque en el grueso de su producción no faltan "libros", Dworkin se ha revelado ante todo un articulista prolífico, que además no desdeña incursiones en ámbitos temáticos que trascienden la esfera estrictamente académica. Más aún, buena parte de los libros por él publicados no obedecen a un diseño sistemático, sino que son más bien colecciones de artículos publicados al hilo de incitaciones muy diferentes. Eso hace que en ocasiones no sea inmediatamente perceptible el nexo sistemático que, sin embargo, presta unidad teórica a contribuciones suyas dispersas. *Además*, Dworkin construye su teoría recurriendo asiduamente a una terminología y, en general, a un "utillaje" teórico muy original, que dificulta considerablemente la tarea de situar sus ideas dentro de un marco de discusión más convencional.

Esto es particularmente visible en la relación que Dworkin establece con las teorías rivales: él elabora su teoría del derecho y su teoría política en gran medida a partir de la crítica de posiciones adversas, pero muy a menudo construye sus propios contrincantes a la medida de sus necesidades argumentales, y eso crea problemas a la hora de identificarlos en el panorama histórico-filosófico. *Finalmente*, Dworkin tiende a situar la discusión en el nivel más profundo de los supuestos de fondo, allí donde convergen cuestiones fundamentales de teoría del derecho, filosofía política y filosofía moral, disolviendo las barreras disciplinares convencionales que sirven de coordenadas para las discusiones. Para entender este último punto, resulta particularmente reveladora la distinción que Dworkin ha trazado en uno de sus últimos trabajos **(nota 3)** entre lo que denomina una filosofía moral y política *para zorros* y una filosofía moral y política *para erizos*. Mientras que los zorros son una clase de pensadores que mantienen una visión dispersa y múltiple de la realidad persiguiendo, en consecuencia, fines diferentes, en ocasiones contradictorios entre sí, sin pretender integrarlos en una única visión globalizadora, los erizos, entre los que se incluiría el propio Dworkin, aspiran a poder articular una visión del mundo coherente a partir de un principio rector o de un conjunto coherente de principios, a la par que organizar su vida con unidad y armonía.

En lo que sigue intento ofrecer indicaciones para una mejor comprensión del pensamiento de Dworkin que permita percibir los nexos sistemáticos que existen entre las diversas piezas. Con este propósito, he dividido este trabajo en tres partes **(nota 4)**. En la primera parte, empezaré exponiendo las tesis fundamentales de su pensamiento en el terreno de la teoría del derecho, de la teoría de la justicia y de la teoría ética. En este sentido, mi interés principal radica no tanto en llevar a cabo un análisis exhaustivo y definitivo –obviamente, razones de espacio, más aún el hecho de que Dworkin sea un autor vivo que se encuentra en pleno proceso de elaboración de su obra, **(nota 5)** limitan considerablemente mi empeño **(nota 6)**–, cuanto en mostrarlo de un modo más ordenado. En la segunda parte me detengo a examinar lo que llamaré el "holismo metodológico" o "ambición de continuidad" que parece presidir su obra. En efecto, como se verá, en el pensamiento de Dworkin teoría del derecho, teoría de la justicia –y más aún, teoría ética– forman un *continuo* que representa un desafío a los contornos convencionales de cada disciplina. En relación a este punto me interesan sobre todo dos cosas: *identificar* el punto de conexión –o tal vez mejor, el vehículo de circulación– entre teoría del derecho, teoría de la justicia y teoría ética, y *precisar* el sentido y las consecuencias de esa afirmación o presupuesto de continuidad que, de un modo

más o menos articulado, orienta su pensamiento. Dedicaré la tercera parte del trabajo a considerar una objeción que podría formularse al pensamiento de Dworkin al hilo de las reflexiones precedentes. Una vez que se muestra la continuidad que Dworkin establece entre su teoría del derecho y una teoría liberal de la justicia, ¿no resulta evidente que la teoría del derecho de Dworkin no puede pretender validez general? Visto desde otro ángulo, si no sólo la comprensión de las prácticas jurídicas sino también la comprensión de lo que Dworkin llama la "moralidad política" necesita de "interpretación", y la interpretación ha de hacerse desde el interior de un universo cultural, ¿podemos afirmar que su teoría política puede pretender tener validez general? En definitiva, ¿es la suya una teoría del derecho –y por ende, una teoría política y una teoría ética– pensadas sólo para la sociedad norteamericana, o más restrictivamente, pensadas sólo para los sectores "liberales" (en el sentido que esta expresión tiene en los Estados Unidos) de esa sociedad?

I

Aunque entre nosotros Ronald Dworkin es conocido fundamentalmente por sus escritos de teoría del derecho, lo cierto es que estamos ante un autor cuya producción se ha orientado también al estudio de temas de teoría política y de teoría

ética. He organizado las tesis principales de Dworkin obedeciendo a la secuencia *teoría del derecho—teoría de la justicia—teoría ética,* no sólo porque parece el modo más natural de exposición, sino porque esa secuencia en cierto modo refleja el proceso mismo de formación del pensamiento del autor. En efecto, aunque la idea de continuidad y la ambición holista probablemente forman parte de los impulsos y convicciones más tempranos de Dworkin, y aunque muy a menudo es problemático intentar situar sus escritos en una u otra área temática, lo cierto es que desde *Taking Rights Seriously* hasta *Sovereign Virtue* y los esbozos que conocemos de *The Roots of Justice* es perceptible un desplazamiento del centro de gravedad en los intereses del autor siguiendo precisamente esa secuencia.

1. El "derecho como integridad": más allá de la alternativa "o positivismo o iusnaturalismo". Sin ninguna duda la obra de Dworkin ha influido notablemente en el desarrollo de la *teoría del derecho* de los últimos treinta o cuarenta años. Su principal contribución, en este sentido, consiste en el ataque que ha dirigido al positivismo jurídico, probablemente el más poderoso que se ha llevado a cabo contra esta tradición de pensamiento en los últimos decenios. Pero Dworkin no se ha

limitado a minar los cimientos del positivismo; al mismo tiempo ha elaborado una teoría alternativa.

La teoría del derecho de Dworkin, que él mismo denomina "derecho como integridad", es el resultado de un largo proceso de gestación en el que cabe distinguir al menos dos grandes etapas. En una primera, presidida por su archiconocido libro *Taking Rights Seriously*, sus esfuerzos se orientan a la crítica de algunas de las tesis centrales del positivismo, en particular en la versión que del mismo nos ha sido suministrada por Hart y que el mismo Dworkin denominó "el modelo de las reglas (*model of rules*)" **(nota 7)**. Conforme al modelo de las reglas, el contenido del derecho se agota en un catálogo discreto de normas positivas identificables mediante algún criterio convencional del tipo de la *regla de reconocimiento* de Hart. El campo de pruebas a que somete el autor a este modelo lo constituyen los llamados "casos difíciles" (*hard cases*), aquellos casos en los que no existe una solución inequívoca aplicando las reglas convencionales existentes; frente a estos, el modelo positivista desarrolla una teoría de la jurisdicción en la que ocupa un lugar central la idea de discreción judicial. Si, de acuerdo con el "modelo de reglas", el derecho está integrado exhaustivamente por un conjunto finito de reglas convencionales, los casos difíciles no pueden,

por definición, resolverse adecuadamente mediante la aplicación de las reglas del sistema sino que precisan la intervención libre del juzgador. En opinión de Dworkin, el positivismo, así descrito, lleva a una descripción del proceso judicial que no sólo contradice la forma como los jueces interpretan su propia actividad sino que además es contraria a los principios políticos en que se asienta la actividad institucional de los tribunales –*verbigracia*, el principio de división de poderes y el principio de irretroactividad de las leyes–. A juicio del autor se obtiene una comprensión mejor del proceso judicial si se admite que el derecho está integrado no sólo por reglas positivas sino también por *principios*, una clase de normas que no son creadas deliberadamente pero de cuya existencia nos cercioramos en el proceso de solución de los casos difíciles, y que mantienen una relación interna con las reglas vigentes en la medida en que las informan, les prestan justificación y, al tiempo, guían la interpretación de la totalidad del material jurídico **(nota 8)**.

La crítica de Dworkin al positivismo, con su insistencia en el papel que desempeñan los principios en la práctica de aplicación del derecho, abrió una crisis muy profunda en la teoría del derecho que había dominado en las décadas anteriores: no sólo obligaba a revisar la tesis de la separación entre de-

recho y moral, sino que además ponía en cuestión la tesis hartiana sobre la discreción judicial y la llamada "tesis sobre las fuentes sociales del derecho". Pero además estaba cargada de implicaciones *filosófico-políticas*. Que la teoría del derecho de Dworkin tenía relevancia filosófico-política es algo que inmediatamente se puso de manifiesto cuando las discusiones sobre el modelo dworkiniano de sistema jurídico se pusieron en conexión con las discusiones que por entonces se estaban produciendo sobre la naturaleza, la estructura y los fundamentos del Estado constitucional. Así, por ejemplo, la discusión que Dworkin abrió en relación con la discreción judicial afectaba al principio de la división de poderes y a la significación del principio de vinculación de los jueces al derecho; y la conexión que mostró entre principios y derechos, unida a la distinción conexa entre "argumentos de principio" y "argumentos de oportunidad política", enlazaba con las discusiones sobre el lugar de los derechos en un sistema constitucional, y en general sobre los límites constitucionales del poder legislativo **(nota 9)**.

Con la publicación de *Law's Empire* se abre una segunda etapa en la que los esfuerzos del autor se orientan ya no sólo a la crítica de la "teoría dominante" sino también a la *construcción* de una teoría jurídica alternativa. Dworkin concibe su

"derecho como integridad" como una "concepción interpretativa" del derecho enfrentada polémicamente a otras "concepciones interpretativas" rivales, en particular al "convencionalismo" que se corresponde con la versión ideológica del positivismo jurídico, y al "pragmatismo" que se corresponde con el realismo jurídico norteamericano.

Como se desprende de lo anterior, Dworkin aborda el concepto de derecho como un "concepto interpretativo" y no como un "concepto semántico". Tomando como base una reflexión sobre las "discrepancias teóricas" **(nota 10)** que se producen entre los juristas en los procesos de aplicación del derecho, Dworkin sostiene la tesis de que, para esclarecer qué se entiende por derecho, es inútil pretender sacar a la luz las reglas que regulan el uso del término, sino que se requiere más bien un proceso *interpretativo* en el que están presentes, inevitablemente, valoraciones *políticas*. El error de buena parte de las teorías del derecho consiste, a juicio del autor, en haber ignorado la naturaleza *interpretativa* –y no *semántica*– del concepto de derecho tal y como se usa en la práctica jurídica. Por cierto que en ese ataque de Dworkin a las teorías semánticas ocupa un lugar muy destacado la crítica a la que él denomina la "perspectiva del derecho como mero hecho" (la *plain fact view*), que viene a corresponderse

con la versión conceptual del positivismo; pero el ataque es un ataque general a un enfoque muy extendido que afecta también a algunas versiones del iusnaturalismo. Ahora bien, si se acepta que el concepto de derecho es un concepto interpretativo, y no semántico, la superioridad de una teoría del derecho se mide en función de su capacidad para ofrecer una interpretación de ese concepto que, al mismo tiempo *concuerde* con las realizaciones efectivas de la práctica en que ese concepto está involucrado y ofrezca la mejor *justificación* de tales realizaciones. En este sentido, Dworkin propone su propia concepción del "derecho como integridad".

No puedo examinar con un mínimo de atención por qué esta concepción interpretativa suministra una interpretación mejor (en las dos dimensiones que ya sabemos de "concordancia y justificación") de la práctica jurídica que las otras dos concepciones. Tengo que limitarme a unas cuantas indicaciones **(nota 11)**.

Para empezar, Dworkin presenta la integridad como un "ideal" o "virtud" política que encierra la exigencia general de que los poderes públicos se conduzcan no de modo caprichoso o arbitrario sino de manera coherente, es decir de acuerdo a un único sistema coherente de pautas de corrección y de rectitud, que el propio autor caracteriza como "los principios

de justicia, equidad y debido proceso", aún cuando en la comunidad política de que se trate existan desacuerdos más o menos profundos a propósito de cuáles son precisamente las exigencias de la justicia, la equidad y el debido proceso **(nota 12)**. Con el fin de aclarar esta idea, Dworkin establece un paralelismo entre la integridad como valor político y la integridad como virtud personal. Igual que respecto de nuestros vecinos, amigos, colegas de trabajo…, etc. podemos exigir que se comporten, si no de acuerdo a lo que *nosotros* entendemos que son *las* pautas correctas, sí al menos con coherencia de acuerdo con lo que *ellos* entienden que es correcto, del mismo modo el ideal de la integridad política exige al gobierno "hablar con una sola voz", es decir actuar aplicando de forma consistente los principios de una filosofía política definida, aunque esa filosofía no sea compartida en todos sus extremos por todos sus ciudadanos. Dworkin añade que la asociación de las prácticas jurídicas de una comunidad con la integridad supone admitir una cierta personificación de la comunidad, que es tomada como un agente moral en el sentido de que se considera que es capaz de adoptar y expresar sus *propios* principios, que pueden ser distintos de los que defienden sus miembros individualmente **(nota 13)**.

Ahora bien, integridad es un valor abstracto que opera a lo largo y a lo ancho del funcionamiento de todo el sistema político y jurídico; pero *diferenciadamente*. En este sentido, Dworkin diferencia un principio de integridad en la legislación y un principio de integridad en la jurisdicción. El primero exige a los políticos y los funcionarios del estado que actúen –*verbigracia*, al introducir normas nuevas o reformar normas vigentes– basándose en un conjunto coherente de principios que se supone que están en la base de todo el material jurídico vigente **(nota 14)**. Por su parte, la integridad aplicada a la práctica jurisdiccional exige a los jueces interpretar el derecho existente bajo la hipótesis de que fue creado por un único legislador que, además, actuaba bajo un esquema coherente de principios **(nota 15)**.

En realidad, es en la aplicación judicial del derecho donde se manifiesta de forma más significativa la importancia que tiene la idea de integridad para la concepción dworkiniana del derecho. Dworkin señala reiteradamente que la práctica jurídica por excelencia es la práctica judicial, que, por así decirlo, los tribunales constituyen el escenario idóneo para poner a prueba la superioridad interpretativa de su teoría del derecho. En este sentido, el autor insiste en que la integridad forma parte de las condiciones sobre las que se desarrolla la actividad

cotidiana de los jueces, de modo que la caracterización del derecho como “integridad” hace justicia a los presupuestos normativos bajo los que opera el trabajo jurisdiccional. Este último punto merece un poco más de atención.

Como he apuntado, el principio jurisdiccional de la integridad requiere que los jueces procuren actuar manteniendo coherencia con el derecho en su conjunto; debe añadirse ahora que esta concepción no les recomienda, para conseguir este objetivo, un programa de trabajo concreto y bien definido, sino que, por así decirlo, se limita a exhortarles a que continúen *interpretando* el material jurídico vigente, tal y como han hecho las generaciones anteriores de jueces. Frente al convencionalismo, que pide a los jueces que, a la hora de dictar sus sentencias, sigan las convenciones jurídicas de su comunidad y, a falta de ellas, resuelvan discrecionalmente, y frente al pragmatismo, que insta a los jueces a que tomen sus decisiones tratando de prever cuáles serán las mejores consecuencias para el futuro de la comunidad, la concepción del derecho como integridad propone al juez que trabaje *como si el derecho de una comunidad fuera la obra de un “legislador racional” de modo que para cada caso hubiera una respuesta correcta y sólo una*.

Esta formulación hace ver que la teoría de Dworkin se levanta a la sombra de fuertes idealizaciones. Pero éstas no son arbitrarias, sino que derivan de presuposiciones sobre las que se asienta el trabajo jurisdiccional, al menos en un estado de derecho. En efecto, en el marco de un Estado de derecho, y en la medida en que está proscrito el pronunciamiento de *non liquet,* los jueces tienen el deber institucional de resolver todos los casos litigiosos, y además el deber de hacerlo con arreglo a derecho. En este sentido actúan (y en realidad deben actuar) bajo la suposición de que siempre hay una solución –lo que es tanto como decir que el derecho no alberga lagunas– y que sólo hay una solución correcta en términos del sistema –lo que es tanto como decir que el derecho no adolece de antinomias–. Imponer a los jueces el deber de fallar en *todos los casos* y además fallarlos con arreglo al derecho vigente obliga a estos al desarrollo de una teoría omnicomprensiva del derecho de proporciones definitivamente "hercúleas" capaz de especificar los principios que subyacen a las prácticas jurídicas.

El mítico juez Hércules **(nota 16)**, al que Dworkin confía el desarrollo práctico de su teoría, es en realidad la personificación teórica de ciertas presuposiciones normativas bajo las que descansa la actividad jurisdiccional. A diferencia de

la actividad arbitral y de las meras decisiones, la actividad jurisdiccional está sometida a una exigencia institucional de justificación, y por cierto de una justificación que sólo puede extraer sus argumentos del derecho vigente. En este sentido puede que, llegado el caso, el juez tenga que llevar a cabo lo que Dworkin denomina un "ascenso justificatorio" **(nota 17)**, buscando una solución al litigio en áreas del derecho cada vez más remotas y alejadas. Aunque ese "ascenso justificatorio" normalmente no es preciso hacerlo explícito, siempre está implícito en toda argumentación jurídica. Esta idea la ha expresado el autor de un modo tal vez más claro, deshaciendo de paso un equívoco bastante extendido a propósito de la significación de los llamados "casos difíciles". Los "casos fáciles", señala Dworkin, no son más que un supuesto especial de los "difíciles": en todo litigio que se ventila ante un tribunal está siempre latente la posibilidad de que el caso se transforme en un "caso difícil"; lo que sucede es que, por lo general, aquel estado de "dificultad latente" no llega a concretarse en un estado de "dificultad manifiesta", y por eso no exige del juzgador apartarse de aquello que se tiene por cierto e indubitado para embarcarse en la empresa titánica de proporcionar una justificación completa de todo el material jurídico **(nota 18)**.

Para terminar este repaso por la teoría jurídica de Dworkin, dedicaré algunas líneas a una cuestión que ha generado cierto debate. Me estoy refiriendo a las señas de identidad de su teoría, a su posible adscripción a una de las dos grandes tradiciones de pensamiento que constituían la vieja alternativa "o yusnaturalismo o positivismo jurídico". Opiniones en ambos sentidos no han faltado, aunque quizá sean más quienes han visto en su obra conexiones con el yusnaturalismo. Aunque es verdad que el autor ha dedicado poca atención a este tema **(nota 19)**, lo cierto es que algunas de sus tesis filosófico-jurídicas arrojan luz sobre esta cuestión.

A mi juicio, el pensamiento de Dworkin no puede catalogarse de "o yusnaturalista o positivista", sino que se sitúa más allá de este modo de organizar las discusiones en teoría del derecho. Que la posición del autor no responde claramente a ninguna postura ortodoxa es algo que se manifiesta claramente cuando examinamos el tratamiento que ofrece del viejo problema de las relaciones entre derecho y moral. Uno de los puntos interesantes de la idea de integridad como "virtud" característica del derecho es que permite explicar de modo satisfactorio la *conexión* necesaria y al mismo tiempo la *diferenciación* entre ambos órdenes normativos. La teoría del derecho como integridad afirma la existencia de una relación

interna entre derecho y moral. En efecto, Dworkin señala que la práctica jurídica –de forma muy señalada, la práctica jurisdiccional– está sometida a una exigencia de justificación que no puede satisfacerse apelando a meras convenciones sino que requiere el recurso a principios, y que esos principios han de entrar en el proceso de justificación como principios *morales*. Aunque los jueces no pueden decidir sobre la base de sus propios principios, sino sobre la base de los principios del sistema, la integridad les exige aplicarlos no como meras creencias convencionales sino en su condición de principios morales genuinos, con la pretensión de que son correctos. *Ahora bien*, la teoría del derecho como integridad también señala que no se opera desde el vacío institucional, que la búsqueda y la administración de la justicia está condicionada por la existencia de otras normas así como de instituciones y procedimientos normativos –integridad, recordemos, significa coherencia en la concepción de justicia *y* equidad que subyace a las normas vigentes **(nota 20)**–. Dado que no se puede hacer tabla rasa de estas restricciones, se comprende fácilmente que la pretensión de corrección que asociamos a los principios que están en la base de las decisiones de los jueces puede revelarse errónea; y esto explica que los diferentes sistemas jurídicos se hallan permanentemente sujetos a la cuestión de la legitimidad y abiertos a la crítica moral.

La tesis de la integridad, ligada a una consideración interpretativa del concepto de derecho, ofrece por lo demás una respuesta al problema de los derechos injustos mucho más diferenciada y refinada que las respuestas meramente "clasificatorias" basadas en un enfoque semántico (ya sea se corte positivista, ya sea de corte yusnaturalista), que simplifica el problema de la relación entre derecho y justicia afirmando o negando que la condición de justo sea una propiedad "definitoria" del derecho. En esencia, Dworkin viene a decir que el problema de si el derecho injusto es o no derecho no es un simple problema "conceptual" de naturaleza clasificatoria sino que incluye un puñado de problemas diversos de naturaleza *interpretativa* **(nota 21)**.

2. La "igualdad liberal", una teoría liberal de la justicia. La exigencia de integridad es una exigencia compleja porque requiere actuar sobre la base de un conjunto de principios de moralidad política de diversa naturaleza: junto a principios morales substantivos (principios de justicia) han de considerarse principios formales y procedimentales (principios de equidad y principios de debido proceso). El juez y el intérprete –operando *de lege data*– han de trabajar sobre la base de una "teoría política" que articule de una forma satisfactoria las exigencias derivadas de esos principios, y que determine en

qué medida las exigencias de justicia quedan sujetas a las exigencias derivadas del carácter institucional del derecho. En este sentido deben respetar lo que Dworkin denomina "integridad inclusiva" **(nota 22)**. En cambio el legislador y el teórico del derecho –operando *de lege ferenda*– pueden desentenderse ampliamente de las restricciones formales y procedimentales impuestas por la equidad y el debido proceso, e investigar cuál sería la solución de un caso operando simplemente a la luz de los principios de justicia subyacentes al derecho de su comunidad, haciendo caso omiso de la ley existente al respecto. En ese caso estarían respondiendo más bien a las exigencias de lo que Dworkin denomina "integridad pura" **(nota 23)**. Ahora bien, en ambos casos, tanto bajo la integridad pura como bajo la integridad inclusiva, estamos trabajando en el interior de una determinada historia jurídica y, por consiguiente, reconstruyendo la teoría política y los principios de moralidad política propios de una comunidad particular. El paso de la teoría del derecho a una teoría de la justicia requiere transcender las barreras impuestas por la pertenencia a una tradición jurídica y política particular. Eso es precisamente lo que hace Dworkin cuando pasa de la teoría del "derecho como integridad" a la teoría de la "igualdad liberal".

Bajo la denominación “igualdad liberal”, Dworkin elabora una teoría de la justicia que, a pesar de su alto grado de abstracción, pretende ser distintivamente liberal. El proyecto filosófico-político de Dworkin se enmarca dentro de una interesante reflexión sobre el estado actual del liberalismo **(nota 24)**. De acuerdo con su diagnóstico, el liberalismo aparece sumido en una profunda crisis de identidad, que se desenvuelve en dos planos diferentes. *Por un lado*, en el marco de las discusiones políticas domésticas, a menudo hay dificultades para identificar un programa político como distintivamente liberal, porque no está claro cuáles son sus ingredientes y componentes fundamentales, su núcleo esencial. *Por otro lado*, el liberalismo ha perdido buena parte del atractivo que en otro momento tuvo, porque no se han explorado debidamente sus fundamentos más profundos, sus vínculos con otras ramas del conocimiento, muy en particular con la ética. Para salir de esa crisis, Dworkin se propone seguir una estrategia doble: *por una parte*, identificar los elementos fundamentales del liberalismo, la estructura básica de principios de una concepción distintivamente liberal que el autor denomina los “fundamentos políticos”; *por otra*, investigar la fundamentación filosófica de semejante concepción, sus “fundamentos filosóficos”, en particular mostrar que esos principios tienen una conexión sólida con una concepción ética atractiva. Analizaré a conti-

nuación los esfuerzos de Dworkin por identificar el núcleo de una concepción política distintivamente liberal, el corazón de lo que él denomina la "moralidad constitutiva" del liberalismo, ocupándome después de la forma como Dworkin aborda el tema de proporcionar fundamento a esa concepción.

Acabo de señalar que la teoría dworkiniana de la justicia es una teoría distintivamente *liberal*. En este sentido, la filosofía política del autor avanza en la estela abierta por la obra de John Rawls quien, como sabemos, ha marcado en las últimas décadas la agenda de los especialistas en filosofía política y filosofía moral. Como Rawls, también Dworkin elabora una teoría que se distancia netamente del utilitarismo, de posiciones ultraliberales ("libertarias" al estilo de Nozick) y también del neoconservadurismo. Con todo, la versión dworkiniana del liberalismo difiere de Rawls, por lo pronto, en que su contenido no consiste propiamente en un conjunto definido de principios de justicia sino más bien en una *interpretación* del valor de la justicia [y de otros valores conexos], de la que puedan extraerse indicaciones para la justificación de normas e instituciones y argumentos para la crítica **(nota 25)**.

La reflexión del autor parte de una indagación sobre el significado del principio abstracto de "igualdad de consideración y respeto", que exige a los gobiernos tratar a las personas

no por igual sino *como iguales.* Dworkin presenta su teoría de la *igualdad liberal* precisamente como una interpretación (liberal) de ese principio, que considera ampliamente aceptado y que desde muy pronto introdujo, casi como un axioma de su propia teoría. La igualdad liberal trata de organizar en un esquema teórico coherente exigencias de igualdad, libertad y eficiencia, manteniendo la congruencia con los presupuestos básicos de un Estado constitucional democrático **(nota 26)**. Las ideas más relevantes asociadas a este programa son: (1) una interpretación de la idea de igualdad distributiva en términos de "igualdad de recursos", que, entre otras cosas, permite mostrar de un modo nuevo en qué sentido las consideraciones de eficiencia tienen un lugar en una teoría de la justicia, (2) una interpretación de la libertad como condición de la igualdad, más que como un ideal en competencia con la igualdad, y (3) el desarrollo de una concepción "comunal" de la idea de democracia, contraria a la interpretación "mayoritarista" más extendida, y que tiene el interés de disipar el pretendido conflicto entre democracia y constitucionalismo, integrando sin dificultad en la idea misma de democracia la garantía de los derechos fundamentales y los mecanismos de control del poder legislativo.

(1) Como teoría de la justicia *distributiva*, la teoría de Dworkin es una teoría profundamente igualitarista; pero hay que entender bien en qué sentido lo es. Por un lado, no busca hacer iguales a las personas en el bienestar, sino más bien en los *recursos* de que disponen para perseguir sus intereses y satisfacer sus necesidades –y, por cierto, busca la igualdad no en la cuota *final* sino más bien en la cuota *inicial* de recursos–. Por otro lado, quiere ser sensible tanto a la exigencia de compensar a las personas por los accidentes naturales y sociales de los que no son responsables, como a la responsabilidad de cada uno en relación con los efectos distributivos de sus decisiones, de sus ambiciones y del estilo de vida que desean llevar. En este sentido Dworkin distingue entre la "personalidad" de la gente y sus "circunstancias", y propone igualar a las personas (en términos de recursos) en aquellas circunstancias que no hayan sido resultado de sus libres elecciones. Con el fin de dar contenido a la idea de igualdad de recursos en estas condiciones, el autor recurre a dos dispositivos teóricos: por un lado, hace uso de la idea de una subasta rawlsiana de recursos para medir la igualdad de recursos en términos de una igualdad en los costes de oportunidad; y por otro, se sirve de ciertos mercados hipotéticos de seguros para idear la medida de la compensación que se debe a las personas desfavorecidas por los efectos negativos

(inmerecidos) del azar social y la lotería natural. Es indudable que se trata aquí de recursos teóricos no sólo muy abstractos sino también altamente especulativos. Sin embargo, con ayuda de ellos, Dworkin ofrece una interpretación del ideal de la igualdad que permite comprender el lugar que tienen las consideraciones de eficiencia en un programa igualitarista.

(2) La forma como Dworkin articula la teoría de la igualdad de recursos ofrece además una forma muy interesante de abordar el problema virulento de las relaciones entre *libertad* e igualdad. En lugar de considerar las libertades como un recurso más, que hubiera que distribuir junto con otros recursos (como la renta y la riqueza), según el valor que las personas le asignen, Dworkin las introduce entre las condiciones que hacen posible un reparto de recursos igualitario con arreglo a los "verdaderos" costes de oportunidad. Esta estrategia hace que el "reparto" de las libertades no dependa de los intereses contingentes que puedan tener las personas por la libertad en relación con otros valores sociales, y hace posible una defensa de la prioridad de la libertad que no necesita apoyarse en presunciones o generalizaciones más o menos especulativas sobre las preferencias de los individuos. Además, permite tratar a la libertad no como un ideal en competencia con el ideal de la igualdad, como si entre ellos hubiera que buscar alguna solución de compromiso, sino más bien como una

condición de la igualdad. En la tesis de que el rasgo distintivo del liberalismo no ha de buscarse en una forma determinada de resolver el supuesto *conflicto* entre las exigencias de la libertad y las de la igualdad, sino más bien en una forma determinada de *integrar* el ideal de la libertad en el de la igualdad se encuentra, en mi opinión, una de las aportaciones más interesantes de Dworkin a la aclaración del ideario político del liberalismo.

(3) Dworkin interpreta, pues, la justicia distributiva en términos de igualdad de recursos; enfrentándose a una visión muy extendida, se niega en cambio a interpretar la democracia en términos de igualdad de poder. A estos efectos, desarrolla una argumentación muy minuciosa para mostrar que la identificación de la democracia con la igualdad de poder es errónea. Una vez disuelta la ecuación que a menudo se establece entre democracia e igualdad de poder, Dworkin tiene vía libre para desarrollar lo que él denomina una *partnership conception* de la democracia, ligada a una concepción del pueblo entendido como una colectividad (un "nosotros") a la que es posible referirse no meramente en términos "estadísticos", sino más bien en términos "comunales". Esta concepción de la democracia, que él enfrenta a la concepción mayoritarista más corriente, le pone en condiciones de articular

una respuesta plausible a algunos problemas que han sido fuente de algunas de las controversias más enconadas en la teoría del Estado constitucional. En primer lugar, le permite mostrar que las limitaciones constitucionales, *verbigracia* las formuladas en términos de derechos fundamentales, lejos de ser un límite a la soberanía del pueblo, forman parte de las condiciones de posibilidad de la existencia del pueblo mismo como unidad soberana, y por eso, lejos de significar un compromiso con la idea de democracia hacen posible la democracia misma como gobierno del pueblo. En segundo lugar, le permite justificar el control jurisdiccional del poder legislativo apelando, no a la conveniencia de controlar los posibles errores o abusos del pueblo soberano, sino apelando más bien a la soberanía del pueblo mismo, que se concibe como una unidad de acción gobernada por principios. En este sentido, si la teoría del derecho como integridad permitía explicar la superioridad del constitucionalismo frente al legalismo, la teoría de la igualdad liberal permite justificar una interpretación constitucionalista de la democracia.

Uno de los aspectos del pensamiento político de Dworkin más interesantes en la coyuntura filosófico-política actual, dominada en parte por las discusiones entre comunitaristas y liberales, es su insistencia en que sólo bajo el gobierno de los idea-

les liberales es posible una verdadera comunidad. De modo que el ideal liberal de la tolerancia, que requiere respetar las formas de vida heterodoxas siempre que no contravengan exigencias de justicia, no sólo no representa una amenaza sino que más bien es condición necesaria para que puedan desarrollarse debidamente los vínculos de identificación colectiva característicos de una verdadera comunidad. La idea de una "comunidad liberal" da ahora contenido substantivo a la idea puramente formal de una "comunidad de principio", que Dworkin había explorado en *Law's Empire* al hilo de su teoría del derecho como integridad.

3. El "Individualismo ético" o el Liberalismo como doctrina ética. Pasando por alto diferencias menores, la concepción de la igualdad liberal emparenta a su autor con el pensamiento filosófico-político de Rawls, el mayor representante del liberalismo en nuestros días. Sin embargo, esta afirmación ha de formularse con cierta cautela. Aunque no hay duda de que en la explicitación del contenido del ideario liberal Dworkin sigue la huella dejada por Rawls, se distancia de éste de forma abierta y polémica en lo que se refiere a su estrategia de *fundamentación*. Frente al liberalismo *político* de Rawls, que aspira a presentarse como una teoría independiente de doctrinas morales, religiosas o filosóficas comprehensivas,

Dworkin propone la formulación de un liberalismo *ético* basado en una concepción de la vida buena. En este sentido, Rawls y Dworkin responden de forma diferente al desafío combinado del comunitarismo y el pluralismo. Rawls quiere hacer del liberalismo el foco de atracción de un consenso por solapamiento entre personas que sustentan concepciones comprehensivas diferentes, y para ello presenta los principios liberales como principios políticos independientes. Dworkin, en cambio, quiere atraer adeptos al liberalismo (adquirir *popularity*) mostrando que descansa en una visión ética estimulante y atractiva de la vida **(nota 27)**.

En buena medida, el "giro ético" que ha experimentado la teoría de Dworkin en los últimos años obedece a su deseo de salir al paso de ciertas críticas recurrentes dirigidas contra el liberalismo, últimamente desde las filas del comunitarismo, sobre la supuesta indiferencia de esa tradición política frente a los problemas relativos al bienestar y la vida buena. En este contexto se inscribe la polémica de Dworkin con Rawls que ha contribuido a enriquecer el debate dentro de las propias filas del liberalismo. Pero sería un error pensar que esta preocupación responde a un interés meramente coyuntural y exógeno. Últimamente, Dworkin parece estar embarcado en la tarea de articular una teoría de la argumentación moral

ligada a una teoría sobre la fundamentación de los juicios de valor, que localiza los fundamentos últimos de una concepción moral (o política) en su contribución al logro de una vida satisfactoria –empleando la expresión de la ética antigua, una "vida buena"–.

Dejando a un lado las motivaciones, la teoría ética que Dworkin sitúa como trasfondo y fundamento del liberalismo, es una teoría muy abstracta **(nota 28)** que se articula en torno a dos piezas teóricas. *Por una parte*, están los dos principios del "individualismo ético" (*ethical individualism*), el principio de "igual importancia" (*equal value*) y el principio de "especial responsabilidad" (*special responsibility*). Con ellos intenta responder a dos conjuntos de cuestiones centrales de toda teoría ética. En primer lugar cuestiones relativas a la "fuente" (*source*) del valor ético de una vida –*verbigracia* por qué deberíamos estar preocupados por cómo vivamos; si existe alguna diferencia entre vivir bien y disfrutar simplemente con la vida que se ha elegido vivir; de existir esa diferencia, si es más importante aquello (que la gente viva bien) que esto (que la gente se divierta con la vida que lleva); si esto es importante solo para la persona que vive esa vida o es independiente de lo que la persona opina al respecto; si es más importante que algunas personas lleven una vida buena o es

igual de importante que todas lleven una vida valiosa, etc.–. En segundo lugar, tenemos cuestiones sobre la imputación de la "responsabilidad" por el éxito o el fracaso de una vida –*verbigracia* quién es el responsable de que una vida se desarrolle con éxito; si es necesario establecer algún tipo de agencia que supervise la bondad de las vidas que la gente lleva; si es lícito que un Estado induzca, e incluso llegue a forzar, a sus ciudadanos a que asuman determinados estilos de vida que se consideran particularmente valiosos, etc.–. En respuesta al primer grupo de cuestiones, Dworkin propone el primer principio del individualismo ético, el "principio de igual importancia", según el cual una vez que ha comenzado una vida es importante desde un punto de vista objetivo que no se eche a perder, y que eso es igualmente verdadero respecto de cualquier otra vida humana. Al segundo grupo de interrogantes, el segundo principio del individualismo ético establece con carácter general que sobre cada persona pesa una responsabilidad especial y personalísima de hacer de su vida una vida valiosa. Junto a los principios del individualismo ético Dworkin propone lo que él mismo denomina el "modelo del desafío" como "métrica" del valor ético de una vida. De acuerdo con sus indicaciones, el valor ético de una vida se mide no por sus resultados, por el impacto que tiene en el

mundo, sino por la destreza con que se acomete la tarea que uno mismo se ha impuesto sobre cómo vivir.

Una vez establecidas las líneas fundamentales de esa concepción ética **(nota 29)**, el autor sostiene, de forma bastante persuasiva, que su concepción de la igualdad liberal, si no se deriva en sentido estricto de esa concepción ética, sí es al menos fuertemente consonante con ella. En este sentido es indudable que los dos principios del individualismo ético, en los que Dworkin ve los "principios ancestrales" del liberalismo, guardan cierta relación de consonancia con la concepción de la igualdad liberal. El "principio de igual importancia" se encuentra en la base del fuerte igualitarismo que impregna la interpretación dworkiniana de la igualdad liberal, entendida precisamente como igualdad de recursos. El "principio de igual responsabilidad", por su parte, no sólo respalda la idea de libertad, sino que justifica la forma como Dworkin hace uso de la distinción entre "personalidad" y "circunstancia" dentro de la teoría de la igualdad de recursos para diseñar la subasta de los recursos y para afrontar el problema de los gustos caros. Por su parte, en el "modelo del desafío" el valor ético de una vida se mide no por sus resultados sino por la destreza con que uno desempeña una tarea autodefinida y autoimpuesta. La forma como Dworkin articula el modelo le permite dar cuenta de algunos aspectos de la teoría de la igualdad

liberal y subrayar la significación de algunas consecuencias ligadas a ella: *verbigracia* explica que mida la igualdad en términos de recursos y no de bienestar; que las consideraciones de eficiencia no puedan contar como consideraciones independientes en competencia con las exigencias de la igualdad, sino sólo en la medida en que la eficiencia forme parte de las consecuencias derivadas de instrumentar la igualdad de recursos; que exijamos al gobierno igual solicitud a pesar de que nosotros consideramos que es moralmente aceptable que mostremos parcialidad en nuestra vida privada. Particularmente interesante es que la forma como Dworkin diseña el modelo del desafío permite presentar a la justicia no como una limitación, sino más bien una condición del éxito de una vida.

II

El pensamiento de Dworkin obedece a un proyecto muy ambicioso que desafía las delimitaciones disciplinares convencionales. Como he pretendido mostrar, su teoría del derecho (*derecho como integridad*) remite más allá de ella misma hacia el terreno de una teoría de la justicia o de la moralidad política (*igualdad liberal*), la cual por su parte busca sus fundamentos en una teoría ética (*individualismo ético*) como doctrina de la vida buena. Me gustaría en este momento acla-

rar cómo se produce la conexión entre estas tres disciplinas y cómo debemos entender dicha conexión. A mi juicio, el punto de conexión entre teoría del derecho, teoría de la justicia y teoría ética se encuentra en una teoría holista y coherentista sobre la naturaleza interpretativa de los conceptos y valores morales y políticos, teoría que se apoya por lo demás en una actitud realista –o cognitivista, si es que se prefiere una expresión más al uso– sobre la justificación de los juicios normativos y de valor **(nota 30)**.

Al presentar la teoría del derecho como integridad, he señalado que su tesis central es que el concepto de derecho es un concepto *interpretativo*. En realidad, Dworkin se encarga de advertir que la actividad interpretativa es una actividad ubicua en nuestras vidas: interpretamos en contextos muy diversos y desarrollamos clases muy diferentes de interpretación. Más en concreto, el autor señala que la interpretación del derecho es un caso de interpretación de una *práctica social* que, a su vez, pertenece a una clase más general de interpretación, la interpretación *creativa* o *constructiva*. Siguiendo a Dworkin, si una interpretación es por naturaleza el relato de una "intención" **(nota 31)**, en los casos de interpretación de prácticas sociales, antes que descubrir la intención de alguien –pongamos por caso, el autor de la práctica–, el intérprete atri-

buye una “intención” –esto es, un significado o sentido– a la práctica de que se trate, con el fin de mostrarla en su mejor perspectiva, dentro de la forma o el género al que se supone que pertenece. Si el derecho es una práctica social que requiere interpretación, entonces, cuando los jueces discuten a propósito de qué es lo que exige el derecho vigente, sus discrepancias se deben en último término a que mantienen interpretaciones diferentes a propósito del *sentido* o *significado* de la práctica en que consiste el derecho.

Como sabemos ya, para Dworkin la integridad representa el significado o intención suprema del derecho, entendido como una práctica social específica. En este sentido, la praxis jurídica –mayormente, la praxis de los tribunales– no sólo se encuentra presidida por este valor sino que es el que la guía u orienta. De modo más concreto, “tratar los casos iguales de manera igual” implica una apertura de la tarea judicial a la filosofía política: la integridad, decíamos, exige a los jueces actuar sobre la base de un conjunto coherente de principios –aquéllos que se considera que subyacen al material jurídico vigente, en el sentido de que lo explican y justifican de la mejor forma posible– que, juntos, dan forma a una filosofía política determinada.

Ahora bien, no sólo el derecho, también los distintos conceptos morales y políticos que conforman una filosofía política determinada son conceptos interpretativos, no conceptos semánticos **(nota 32)**. La tesis de Dworkin, que ya conocemos, acerca de la naturaleza interpretativa del concepto de "derecho" ha de hacerse pues extensiva a todos los conceptos morales y políticos. En este sentido, las discusiones sobre el contenido de esos conceptos no pueden zanjarse mediante criterios lingüísticos, sino que han de substanciarse en procesos de interpretación constructiva, en los que se entrometen necesariamente juicios de valor. Las diversas concepciones interpretativas morales y políticas a propósito de la igualdad, la libertad, la democracia etc. son precisamente interpretaciones de esos conceptos: responden al intento de explicitar lo que hay de "bueno", de valioso, en los ideales representados por esos conceptos, y a partir de ahí identificar las exigencias que implican.

Ahora bien, Dworkin concibe la tarea de fundamentar una concepción filosófico-política determinada como una labor muy ambiciosa que exige avanzar en un proceso de interpretación *expansiva*. Aunque sería un error interpretar dicho proceso como un procedimiento estrictamente secuencial, en aras de una mayor claridad expositiva puede describirse

como un proceso que se desarrolla en tres fases de progresiva complejidad.

La *primera* fase busca ofrecer una concepción interpretativa que dé contenido substantivo al concepto moral o político de que se trate, alcanzando lo que Dworkin denomina "equilibrio reflexivo" dentro de "los límites de sentido" del concepto en cuestión. En este sentido, consideraremos una determinada concepción moral (o política) como correcta o aceptable si guarda la *debida* correlación con nuestras convicciones (morales o políticas) más *arraigadas*. Intencionadamente las expresiones "debida" y "arraigadas" aparecen en cursiva para llamar la atención sobre dos puntos: primero, que *el tipo* o *la clase* de coherencia requerida no es una relación de concordancia cualquiera sino que ha de darse dentro de lo que primero Rawls y ahora Dworkin denominan un "equilibrio reflexivo"; y segundo, que *los términos* entre los que debe materializarse esa condición particular de coherencia son *no* las concepciones morales o principios y *cualesquiera* juicios de moralidad ordinarios, sino los principios y una clase *especial* de juicios morales, aquéllos que Rawls denominó "juicios considerados".

La expresión "coherencia en equilibrio reflexivo" sirve para designar la situación a la que se llegaría al final de un proceso

dinámico en el que nuestras concepciones morales/principios y nuestros juicios morales se han visto sometidos a operaciones de ajuste y corrección mutua. Mientras se va construyendo la teoría, cualquiera de estos elementos puede verse alterado. Como no se puede poner todo en cuestión al mismo tiempo, empezamos con ciertos juicios considerados, ciertas convicciones particularmente arraigadas que tomamos como *fixed points*, en expresión de Rawls. Pero ni siquiera ellas están sustraídas a la posibilidad de ser revisadas en el curso del proceso. Sólo al final se alcanzaría por así decirlo el punto de coherencia general en cuya virtud cada uno de esos elementos pasa a quedar explicado y justificado en función de su correspondencia con los otros. En la *segunda* fase, el proceso, en los términos en que ha sido descrito, se expande más allá de los "límites de sentido del concepto" en cuestión, incorporando todos los valores morales/políticos –en suma, las distintas concepciones interpretativas de los diferentes conceptos–, en busca de una concepción política más integrada, que suministre coherencia en equilibrio reflexivo a nuestra explicación global de todos ellos. Este segundo paso se apoya en el presupuesto de que entre las diversas concepciones ha de existir apoyo mutuo antes que conflicto. Ahora bien, este presupuesto dista mucho de ser obvio. En este punto Dworkin se enfrenta críticamente al pluralismo valorativo for-

mulado por Isaiah Berlin, en el sentido de la inevitabilidad de un conflicto entre valores, particularmente entre la igualdad y la libertad **(nota 33)**. Frente a esta propuesta, Dworkin insiste en la necesidad de buscar integridad en nuestros ideales y valores políticos, tesis por lo demás que vendría refrendada en la exigencia de integridad a que, según el autor, está sujeto el derecho. En este punto, la teoría del derecho como integridad contribuye a iluminar un aspecto polémico de la teoría política liberal.

El *tercer* paso expande el proceso del equilibrio reflexivo más allá del área de los conceptos político-morales, hacia una concepción global de la vida buena: una concepción filosófico-política es aceptable en la medida en que su aplicación sistemática favorece una forma de vida valiosa. De este modo la fundamentación de juicios y principios morales es, en último término, *ética*.

Debo advertir que este último movimiento viene propiciado en Dworkin por una consideración sobre la naturaleza de los valores políticos y morales. En concreto, el autor sostiene que, a diferencia de algunos otros valores (como, por ejemplo, el valor de los descubrimientos científicos o de las obras de arte), los valores morales y políticos no son valores “independientes” sino valores “derivados”; no tienen una relación

“incorporativa” con los valores éticos, sino más bien una relación “interactiva”: valen sólo por su contribución a una vida buena, en la medida en que contribuyen a hacer valiosa la vida humana. Eso significa que los conceptos morales y políticos no pueden ser interpretados sino como *componentes* o *ingredientes* fundamentales de un plan de vida que se pretende desarrollar y consumar con éxito. En este sentido, los valores morales y políticos tienen en último término un fundamento *ético* **(nota 34)**.

Recapitulando, frente a la concepción piramidal que corrientemente se asocia a la idea de fundamentación, en la que enunciados de distinto nivel se fundamentan unos a otros siguiendo un esquema jerárquico unidireccional, el procedimiento en el que Dworkin viene trabajando en los últimos años es un procedimiento holista y coherentista que concibe la fundamentación como un proceso en el que se busca el apoyo recíproco de todos los elementos dentro de una trama de fundamentación en la que todos han de responder por todos. Expresándolo con palabras del autor, las interpretaciones de los distintos valores han de sostenerse unas a otras análogamente a como se comportan las piezas de una cúpula geodésica **(nota 35)**.

Certificada la conexión entre teoría del derecho, teoría de la justicia y teoría ética, la pregunta es si resulta posible seguir contemplando estas disciplinas como independientes, o si, por el contrario, la concepción de Dworkin no conduce a una confusión entre ellas. En mi opinión, la propuesta de Dworkin apunta en la dirección correcta al reclamar un tratamiento más de conjunto de estas tres disciplinas *sin* que eso signifique en modo alguno indiferenciación.

Es verdad que la teoría dworkiniana del derecho remite a la teoría de la justicia en la medida en que sostiene que la práctica misma de interpretación y aplicación del derecho presupone que, además de las reglas creadas deliberamente por el aparato institucional del estado, el derecho contiene necesariamente principios de moralidad política que prestan al material jurídico una pretensión de justificación moral. Sin embargo, la teoría del derecho no se confunde con la teoría de la justicia, fundamentalmente por dos razones. *La primera* es que la teoría del derecho como integridad se abstiene de substanciar esa pretensión de justificación: la teoría de la justicia ha de elaborarse haciendo abstracción de las restricciones institucionales bajo las que opera el proceso de interpretación del derecho con vistas a su aplicación, e incluso de la dependencia respecto de una determinada tradición

jurídica **(nota 36)**. *La segunda razón* es que la consideración del concepto de derecho como un concepto *interpretativo*, no semántico, impide establecer una conexión "clasificatoria" entre derecho y moral que haga de la justicia una propiedad definitoria del derecho al modo como ocurría en algunas versiones del yusnaturalismo **(nota 37)**.

También es verdad que la teoría dworkiniana de la justicia remite fuera de sí hacia la teoría ética, en la medida en que su autor rechaza la posibilidad de fundamentarla en conceptos o ideales puramente políticos (como una *freestanding view,* al modo de Rawls) y, en cambio, busca sus fundamentos en principios éticos y concepciones sobre la vida buena. Con todo, la teoría de la justicia tampoco se confunde con la teoría ética en la medida en que entre ambas no existe una relación de estricta derivación, que haga de los principios (morales) de la justicia meras deducciones a partir de los principios (éticos) de la vida buena **(nota 38)**.

III

Para concluir este repaso apretado por la obra dworkiniana voy a considerar una objeción recurrente entre sus críticos; me refiero al riesgo de particularismo que parece acompañar a su propuesta.

Como he tratado de demostrar, en el caso de Dworkin estamos ante un autor cuyo pensamiento alberga fuertes deseos holistas y de continuidad. El paso desde la teoría del derecho a la teoría política y desde ésta a la teoría ética **(nota 39)** arranca de una caracterización del derecho y de lo que Dworkin llama la "moralidad política" como prácticas o conceptos interpretativos. Ahora bien, en la medida en que se acepte que la interpretación y la argumentación ocupan un lugar central en las prácticas jurídicas y morales, la descripción y explicación de lo que ocurre en el derecho y en la moralidad política –o a través del derecho y de la moralidad política– no son posibles sin una comprensión de la conducta de quienes intervienen en ellas. En otras palabras, la comprensión del derecho y de la moralidad política como prácticas sociales que necesitan ser interpretadas, y por cierto interpretadas constructivamente, presupone el primado del punto de vista interno o del participante. Así las cosas, la adopción de una perspectiva de este género, ¿no frenaría cualquier intento de elaborar una teoría *general* del derecho válida para todo sistema jurídico? Peor aún, si la filosofía jurídica de Dworkin remite fuera de sí hacia una filosofía política de signo liberal, la cual, por su parte, se fundamenta en una determinada concepción ética, ¿no habría que catalogar su propuesta de *particular* –cortada por así decirlo a la medida de las sociedades

liberales angloamericanas–, y lo que es más preocupante, no como una proposición *descriptiva* sino como una propuesta destinada a servir como discurso *justificatorio* de dichas sociedades? Para contestar a estas objeciones voy a diferenciar dos aspectos. En primer lugar haré una consideración sobre cuál es la verdadera naturaleza de la teoría jurídica de Dworkin, para pasar después a valorar en qué medida el compromiso del autor con el pensamiento "liberal" **(nota 40)** afecta a la pretensión de generalidad de la teoría del derecho como integridad.

Conviene empezar admitiendo que los comentaristas de Dworkin no cometen ningún error cuando señalan que desde el punto de vista interno y con fines jusificatorios, sólo es posible construir y desarrollar teorías *particulares* del derecho. Por emplear una analogía, igual que la práctica de la crítica literaria, que es otra forma de interpretación, tiene naturalmente por objeto la interpretación de *determinados* textos literarios –por ejemplo, un determinado poema de Yeats–, no se falta tampoco a la verdad si se afirma que la teoría del derecho que construye un juez para resolver un caso, o la de, pongamos por caso, un especialista en derecho civil, tiene naturalmente por objeto la interpretación de un *determinado* sistema jurídico, por lo general aquél al que pertenece su in-

térprete. Ahora bien, siendo esto correcto, ello no está reñido con la posibilidad de construir una teoría jurídica que tenga por objeto explicar y justificar el modo como se elaboran *en general* teorías particulares desde el punto de vista de sus participantes.

Dworkin defiende la tesis de que los jueces, al resolver sus casos, han de sacar a flote los principios implícitos en su sistema y elaborarlos en una teoría que permita reconstruir el sistema con vistas a su aplicación; en este sentido, la teoría que construye al efecto es necesariamente particular. Sin embargo, la idea misma del derecho como integridad que está detrás no tiene por qué serlo: las tesis básicas implícitas en esta idea son tesis que, independientemente de si son verdaderas o falsas, ostentan una pretensión de validez universal. Por lo demás, una teoría así no podría ser calificada de descriptiva pero tampoco de prescriptiva; es más bien una teoría de carácter reconstructivo, que pretende *reconstruir* aquello que hace una comunidad política *en general* cuando pretende dar una explicación y justificación adecuadas de lo que son sus prácticas jurídicas.

Pasando al segundo aspecto del problema, no hay duda de que algunas de las tesis más sobresalientes ligadas a su teoría del derecho son coherentes con una concepción política

liberal sobre el papel del derecho –pensemos, por ejemplo, en la tesis sobre el lugar de los principios en el derecho–; más aún, parece claro que la teoría del derecho como integridad no sólo permite explicar satisfactoriamente algunos rasgos del sistema jurídico característicos de un estado constitucional sino que ofrece herramientas que ayudan a entender la superioridad de ese sistema frente a otros **(nota 41)**. Pero si la teoría tiene una pretensión de validez *general*, entonces tendría que poder ser aplicable a cualquier sistema jurídico, incluso a sistemas que se asientan sobre premisas políticas que se encuentran muy distantes de los principios del liberalismo.

Por otra parte, es verdad que Dworkin ofrece una versión *ética* del liberalismo, en la medida en que presenta los principios políticos del liberalismo como principios que hunden sus raíces en una concepción de la vida buena. Sin embargo, si no interpreto erróneamente, Dworkin confía en que los principios del individualismo ético y el modelo del desafío, en los que se apoya el liberalismo ético, representan concepciones que puedan ser sustentadas por una amplia mayoría, y no sólo por quienes apoyan los principios políticos del liberalismo. En este sentido hay que interpretar el hecho de que los principios del individualismo ético y el modelo del desafío sean tan

abstractos, y que entre estos y los principios de la igualdad liberal exista una relación de coherencia y consonancia, no de derivación deductiva **(nota 42)**.

Para concluir, voy a referirme a una cuestión que puede afectar la valoración final que merezca la propuesta de Dworkin. Me refiero al hecho de si resulta preferible una fundamentación *política* del liberalismo al modo de Rawls o, por el contrario, una fundamentación *ética* como la defendida por Dworkin. No puedo hacer en este momento más que una brevísima indicación.

Para empezar, la descripción que hace Dworkin del enfoque rawlsiano como si impusiera discontinuidad esquizofrénica entre ética y política descansa en una simplificación. En realidad el enfoque "político" rawlsiano articula continuidad y discontinuidad: aunque los principios mismos no descansan en una concepción comprehensiva, la idea rawlsiana de un "consenso por solapamiento" implica que cada uno de los que participa en el consenso lo hace a partir de sus propias concepciones comprehensivas, que, si son "razonables", le inducirán a aceptar los principios de la razón pública cuando se discute sobre cuestiones constitucionales básicas. En este sentido el liberalismo ético de Dworkin puede integrarse sin dificultades en el liberalismo político de Rawls. Por otra parte,

hay que señalar que también en Dworkin se presenta en cierto sentido esta combinación entre continuidad y discontinuidad. En la medida en que los principios del individualismo ético y el modelo del desafío son muy abstractos, y entre ellos y la concepción de la igualdad liberal no hay una relación fuerte de derivación, admiten una cierta variedad de concreciones políticas: es verdad que los principios del individualismo ético y el modelo del desafío respaldan los principios políticos del liberalismo (que por eso puede presentarse como liberalismo ético), pero no hay por qué excluir que puedan respaldar también principios políticos que no son estrictamente liberales. *Además*, el enfoque de Rawls y el de Dworkin responden a dos problemas diferentes. Rawls aspira a que los principios políticos del liberalismo puedan atraer un consenso *constitucional* en un mundo en el que se ha instalado de forma irreversible el "hecho del pluralismo". La concepción ética del liberalismo, propuesta por Dworkin, no puede aspirar a tal cosa, si se admite que cualquier concepción comprehensiva de la vida buena –por más abstracta que sea– es inevitablemente particular. Pero Dworkin aspira, en cambio, a que los principios políticos del liberalismo aumenten su *popularidad* en competencia con otras concepciones rivales, que se disputan la adhesión en el universo cultural de una sociedad pluralista. Que Rawls y Dworkin articulan su concepción del libera-

lismo en respuesta a problemas algo diferentes se refleja, en cierta medida, en el hecho de que mientras Rawls formula el contenido del liberalismo en términos de principios, como supernormas destinadas a constituir el contenido de la "razón pública" y que, llegado el caso, podrían adquirir carta de naturaleza constitucional, Dworkin lo formula más bien ideando una situación idealmente justa que, como aspiración, podría orientarnos políticamente **(nota 43)**.

Referencias bibliográficas

DWORKIN R. (1963): "Judicial Discretion", *Journal of Philosophy*, 60.

— (1978): "Liberalism", en HAMPSHIRE S., *Public and Private Morality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— (1981[3]): *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth.

— (1982): "Natural Law Revisited", *University of Florida Law Review*, 34.

— (1985): *A Matter of Principle*, Londres: Harvard University Press.

— (1986): *Law´s Empire*, Londres: Fontana Press.

— (1990): "Equality, Democracy and Constitution: We the People in Court", *Alberta Law Review*, 28.

— (1993): *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Knopf.

— (1995): "Constitucionalism and Democracy", *European Journal of Philosophy*, 3.

— (1996a): *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press

— (1996b):"Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy & Public Affairs*, 25.

— (1997a): "In Praise of Theory", *Arizona State Law Journal*, 29.

— (1997b): "The Roots of Justice. Part I" (inédito).

— (1997c): "The Roots of Justice. Part II" (inédito).

— (1997d): "Reflections on Fidelity", *Fordham Law Review*, 65.

— (1998): "The Partnership Conception of Democracy", *California Law Review*, 86.

— (1999): "Justice for Hedgehogs" (inédito).

— (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

— (2001a): "Do Liberal Values Conflict?", en Lilla, M., R. Dworkin & R. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New, New York: New York Review of Books.

— (2001b): "Internal Realism" (inédito).

— (2001c): "Hart's Postcript and the Character of Political Philosophy" (inédito)

— (2001d): "Do Values Conflict? A Hedgehog's Aproach", *Arizona Law Review*, 43.

— (2002): "Interpretation, Morality and Truth" (inédito).

— (2003): "Terror & the Attack on Civil Liberties", *New York Review of Books*, 6 de noviembre.

Apéndice
Bibliografía de Ronald Dworkin

1. "Judicial Discretion", *Journal of Philosophy*, 60, 1963.

2. "Wasserstrom: The Judicial Decision", *Ethics*, 75, 1964 (Con un título distinto, "Does Law Have a Function? A Comment on the Two-Level Theory of Decision", *Yale Law Journal*, 74, 1965).

3. "Philosophy, Morality and Law. Observations prompted by Professor Fuller's Novel Claim", *University of Pennsylvania Law Review*, 113, 1965.

4. “The Elusive Morality of Law”, *Vanderbilt Law Review*, 10, 1965 (Una versión más abreviada en “Philosophy, Morality and Law. Observations prompted by Professor Fuller’s Novel Claim”, *University of Pennsylvania Law Review*, 113, 1965).

5. “Lord Devlin and the Enforcement of Morals”, *Yale Law Journal*, 75, 1966 (También en Wasserstrom, R., *Morality and the Law*, Belmont: Wadsworth, 1971. Con un título distinto, “Liberty and Moralism”, en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 10).

6. “The Case for Law. A Critique”, *Valparaíso Law Review*, 1, 1967.

7. “The Model of Rules”, *University of Chicago Law* Review, 35, 1967 [Con un título distinto “Is Law a System of Rules?” en Summers (ed.), *Essays in Legal Philosophy*, Blackwell, 1968. Con el mismo título en *Law, Reason, and Justice: Essays in Legal Philosophy*, New York: New York University Press, 1969. Con un título distinto “The Model of Rules I” en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 2. También en Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1977; y en *Jurisprudence*, New York: Garland Publ., 1994].

8. “There Oughta Be a Law”, *New York Review of Books*, 14 de marzo de 1968.

9. “On Not Prosecuting Civil Disobedience”, *New York Review of Books*, 6 de junio de 1968 (Con un título distinto “Civil Disobedience” en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 8. También en *Civil Disobedience*, Lanham MD: University Press of America, 1989).

10. “Morality and the Law”, *New York Review of Books*, 22 de mayo de 1969 (Con un título distinto, “Jurisprudence”, en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 1).

11. “Taking Rights Seriously”, *New York Review of Books*, 17 de diciembre de 1970 [También en *Is Law Dead?*, New York: Simon & Schuster, 1971; y en Simpson, A. W. B., *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1973; y en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 7; y en *The Philosophy of Human Rights*, Belmont (Cal.): Wadsworth, 1989].

12. “What Is the Rule of Law?”, *The Role and Rule(s) of Law in Contemporary America*, Ohio: Antioch Press, 1970.

13. “Rights and Interests”, *New York Review of Books*, 11 de marzo de 1971.

14. “Philosophy and the Critic of law”, *The Rule of Law*, New York: Simon & Schuster, 1971.

15. “The Jurisprudence of Richard Nixon”, *New York Review of Books*, 4 de mayo de 1972 (Con un título distinto, “Constitutional Cases”, en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 5).

16. “Americans at Table”, *The Times*, 23 de mayo de 1972.

17. “Safeguards in Court”, *The Times*, 3 de julio de 1972.

18. “Social Rules and Legal Theory”, *Yale Law Journal*, 81, 1972 (Con un título distinto, “The Model of Rules II”, en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 3).

19. “Fact Style Adjudication and the Fourth Amendment”, *Indiana Law Journal*, 48, 1972.

20. “Justice and Rights”, *University of Chicago Law Review*, 1973 (También en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 6).

21. “Did Mill Go Too Far?”, *New York Review of Books*, 31 de octubre de 1974 (Con un título distinto, “Liberty and Liberalism”, en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 11).

22. “A View of U.K.: Reports of Immanent Death Are Greatly Exaggerated”, *Sunday Times*, 11 de mayo de 1975.

23. "The Law of the Slave-Catchers", *Times Literary Supplement*, 5 de diciembre de 1975.
24. "Hard Cases", *Harvard Law Review*, 88, 1975 (También en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 4).
25. "Justice Accused", *Times Literary Suplement*, 9 de enero de 1976.
26. "The Defunis Case: The Right to Go to Law School", *New York Review of Books*, 5 de febrero de 1976 (Con un título distinto, "Reverse Discrimination", en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 9).
27. "The Defunis Case: An Exchange", *New York Review of Books*, 15 de julio de 1976.
28. "Journalist's Right to a Fair Trial", *The Times*, 30 de noviembre de 1976.
29. "What Rights Do We Have?", en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 12.
30. "Can Rights Be Controversial?", en *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977, cap. 13.
31. *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth, 1977 (Hay traducción al castellano de M. Guastavino, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1984). El libro recoge los artículos

numerados como 5, 7, 9, 10, 11, 15, 18, 20, 21, 24, 26, 29, 30 y 33.

32. "Why Bakke Has No Case", *New York Review of Books*, 10 de noviembre de 1977 (Con un título distinto, "Bakke's Case: Are Quotas Unfair?", en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 14).

33. "Social Sciences and Constitutional Rights. The Consequences of Uncertainty", *Journal of Law and Education*, 6, 1977 (También en *The Educational Forum*, 41, 1977).

34. "Seven Critics", *University of Georgia Law Review*, 11, 1977 (Una versión corregida y aumentada con el título de "A Reply to Critics", en *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977).

35. "What Moral Philosophies Can Learn from the Law", *University of Maryland Law Forum*, 7, 1977.

36. "No Right Answer?", en *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, 1977 (Con un título distinto, "Is There Really No Answer in Hard Cases?", en *University of New York Law Review*, 53 y en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 5. Hay traducción al castellano de M. Narváez, "¿Realmente no hay respuesta correcta en los

casos difíciles?, *El ámbito de lo jurídico*, Casanovas P. y Moreso J. J. (eds), Barcelona: Crítica, 1994).

37. (ed.) *The Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1977 (Hay traducción al castellano de J. Sáinz de los Terreros, *La Filosofía del Derecho*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1980).

38. "The Bakke Decision: Did It Decide Anything?", *New York Review of Books*, 17 de agosto de 1978 (Con un título distinto, "What Did *Bakke* Really Decide?", en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 15).

39. "The Bakke Case: An Exchange", *New York Review of Books*, 28 de septiembre de 1978.

40. "Soulcraft", *New York Review of Books*, 12 de octubre de 1978.

41. "The Rights of Myron Farber", *New York Review of Books*, 26 de octubre de 1978 (Con un título distinto, "The Farber Case: Reporters and Informers", en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, cap. 18).

42. "The Rights of M. A. Farber: An Exchange", *New York Review of Books*, 7 de diciembre de 1978.

43. “Liberalism”, en Hampshire S., *Public and Private Morality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 8. Hay traducción al castellano de M. Córdoba, *Moral pública y privada*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

44. “Political Judges and the Rule of Law”, *Maccabiean Lecture in Jurisprudence*. *Proceedings of the British Academy*, 64, 1978 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 1).

45. “Some Views of Mrs. Thatcher’s Victory”, *New York Review of Books*, 28 de junio de 1979.

46. “How to Read the Civil Rights Act”, *New York Review of Books*, 20 de diciembre de 1979 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 16).

47. “Is the Press Losing the First Amendment?”, *New York Review of Books*, 4 de diciembre de 1980 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 19).

48. “Is Wealth a Value?”, *Journal of Legal Studies*, 9, 1980 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 12).

49. "Why Efficiency?", *Hofstra Law Review*, 8, 1980 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 13).

50. "Dissent on Douglas", *New York Review of Books*, 19 de febrero de 1981.

51. "How to Read the Civil Rights Act: An Exchange", *New York Review of Books*, 15 de mayo de 1981.

52. "An Exchange on William O. Douglas", *New York Review of Books*, 28 de mayo de 1981.

53. "Let's Give Blacks a Head Start", *The Times*, 12 de diciembre de 1981.

54. "Do We Have A Right to Pornography?, *Oxford Journal of Legal Studies*, 1, 1981 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 17. Con un título distinto, "Rights as Trumps", en Waldron J., (ed.), *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1984).

55. "The Forum of Principle", *New York University Law Review*, 56, 1981 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 2).

56. "Principle, Policy, Procedure", en *Crime, Proof and Punishment: Essays in Memory of Sir Rupert Cross*, Londres:

Butterworths, 1981 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 3)

57. "What Is Equality? Part I: Equality of Welfare", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981 (Con un título distinto, "Equality of Welfare", en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 1)

58. "What Is Equality? Part II: Equality of Resources, *Philosophy and Public Afffairs*, 10, 1981 (Con un título distinto, "Equality of Resources", en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 2)

59. "Natural Law Revisited", *University of Florida Law Review*, 34, 1982 [Hay traducción al castellano de S. Íñiguez de Onzoño, "Retorno al Derecho "Natural"", en De Páramo, J.R & J. Betegón (eds.), *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, Barcelona: Ariel, 1990].

60. *Humanities in Review*, Cambridge, 1982.

61. "Law as Interpretation", *Critical Inquiry*, 9, 1982 [También en *Texas Law Review*, 60, 1982; así como en Aarnio, A. & N. MacCormick (eds.), *Legal Reasoning*, Aldershot: Dartmouth, 1992; y en Mitchell, W. J. T. (ed.), *The Politics of Interpretation*, Chicago: Chicago University Press, 1983.

Con un título distinto, "How Law Is Like Literature", en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 6. Hay traducción al castellano de J. M. Pombo, "Cómo el derecho se parece a la literatura", en Rodríguez C., (ed.), *La decisión judicial. El debate Hart-Dworkin*, Santa Fé de Bogotá: Siglo del Hombre, 1997].

62. "My Reply to Stanley Fish (and Walter Benn Michaels): Please Don't Talk about Objectivity Any More", en Mitchell, W. J. T. (ed.), *The Politics of Interpretation*, Chicago: Chicago University Press, 1983 (Con un título distinto y en una versión diferente, "On Interpretation and Objectivity", en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 7).

63. "What Liberalism Isn't", *New York Review of Books*, 20 de enero de 1983.

64. "In Defense of Equality", *Social Philosophy and Policy*, 1, 1983.

65. "Why Liberals Should Believe in Equality?", *New York Review of Books*, 3 de febrero de 1983 (También en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 9).

66. "To Each His Own", *New York Review of Books*, 14 de abril de 1983 (Con un título distinto, "What Justice Isn't", en

A Matter of Principle, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 10).

67. "Spheres of Justice: An Exchange", *New York Review of Books*, 21 de julio de 1983.

68. "A Reply by Ronald Dworkin", en Cohen J., (ed.), *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Londres: Duckworth, 1983.

69. "Respuesta" a la encuesta realizada por la Revista *Doxa*, 1, 1984.

70. "Regan's Justice", *New York Review of Books*, 8 de noviembre de 1984.

71. "Regan's Justice: An Exchange", *New York Review of Books*, 14 de febrero de 1985.

72. "Art as a Public Good", *Art and the Law*, 9, 1985.

73. "The High Cost of the Virtue", *New York Review of Books*, 24 de octubre de 1985.

74. "Law's Ambition for Itself", *Vanderbilt Law Review*, 71, 1985.

75. "Civil Disobedience and Nuclear Protests", *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 4.

76. “Can a Liberal State Support Art?”, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, cap. 11.

77. *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985 (El libro recoge los artículos numerados como 32, 36, 38, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 54, 55, 56, 61, 62, 65, 66, 75 y 76).

78. “La théorie du droit comme interprétation”, *Droit et Société*, 1, París, 1985.

79. “A New Link in the Chain”, *California Law Review*, 74, 1986.

80. “Report from Hell”, *New York Review of Books*, 17 de julio de 1986.

81. *Law’s Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986 (Hay traducción al castellano de C. Ferrari, *El Imperio de la Justicia*, Barcelona: Gedisa, 1988).

82. “Introduction”, en *Nunca más: the Report of the Argentine National Comission on the disappeared*, New York, 1986.

83. “The Changing Story”, [para el programa] *In Search of the Constitution with Bill Moyers*, 1987 [documento audiovisual].

84. “Legal Theory and the Probleme of Sense”, en Gavison R., (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

85. “The Press on Trial”, *New York Review of Books*, 26 de febrero de 1987 (También en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 7).

86. “Time’s Settlement”, *New York Review of Books*, 12 de marzo de 1987.

87. “Time’s Rewrite”, *New York Review of Books*, 9 de abril de 1987.

88. “Plea for a Philosopher”, *New York Times*, 22 de julio de 1987.

89. “The Bork Nomination”, *New York Review of Books*, 13 de agosto de 1987 (También en *Cardozo Law Review*, 9, 1987. Con un título distinto, “Bork: The Senate’s Responsibility”, en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 12).

90. “Reckless Disregard: An Exchange”, *New York Review of Books*, 24 de septiembre de 1987.

91. “The Bork Nomination: An Exchange”, *New York Review of Books*, 8 de octubre de 1987.

92. “The Bork Nomination”, *New York Review of Books*, 5 de noviembre de 1987.

93. “From Bork to Kennedy”, *New York Review of Books*, 17 de diciembre de 1987 (Con un título distinto, “What Bork’s Defeat Meant”, en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 13).

94. “What Is Equality? Part III: The Place of Liberty”, *Iowa Law Review*, 73, 1987 (Con un título distinto, “The Place of Liberty”, en *Sovereign virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 3).

95. *Philosophical Issues in Senile Dementia*, US Congress: US Government Printing Office, 1987.

96. “What Is Equality? Part IV: Political Equality”, *University of San Francisco Law Review*, 22, 1987 (Con un título distinto, “Political Equality”, en *Sovereign virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 4).

97. “Devaluing Liberty”, *Index on Censorship*, 17, 1988.

98. “The New England”, *New York Review of Books*, 27 de octubre de 1988.

99. “La complétude du droit”, en Amselek, P. y Grzegorczyk, C., (eds.), *Controverses autour de l’ontologie du Droit*, París: Presses Universitaires de France, 1989.

100. “The Great Abortion Case”, *New York Review of Books*, 29 de junio de 1989 (Con un título distinto, “*Roe* in Danger”, en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 1).

101. “The Future of Abortion”, *New York Review of Books*, 28 de septiembre de 1989 (Con un título distinto, “Verdict Postponed”, en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 2)

102. “Liberal Community”, *California Law* Review 77, 1989 [Hay traducción al castellano de D. Bonilla e I. C. Jaramillo, “La comunidad liberal”, Santa Fé de Bogotá: Siglo del Hombre ed., 1996. También en *Morality, Harm and the Law*, Boulder (Co.): Westview Press, 1994; y en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 5].

103. *A Bill of Rights for Britain. Why British Liberty Needs Protecting*, Londres: Chatto & Windus,1990.

104. "Foundations of Liberal Equality", en *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on human values*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1990 (Hay traducción al castellano de R. Domènech, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona: Paidós, 1993. Con un título distinto y en una versión algo más simplificada en "Equality and the Good Life", *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 6).

105. "Equality, Democracy and Constitution: We the People in Court", *Alberta Law Review*, 28, 1990.

106. "Bork's Jurisprudence", *University of Chicago Law Review*, 57, 1990 (Con un título distinto, "Bork's Own Postmortem", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 14).

107. "The Right to Death", *New York Review of Books*, 31 de enero de 1991 (Con un título distinto, "When Is It Right to Die", en *New York Times*, 17 de mayo de 1994. También con un título distinto, "Do We Have a Right to Die?", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 5).

108. "The Detention of Sari Nussiebeh", *New York Review of Books*, 7 de marzo de 1991 (En colaboración con Barnes, J., Berlin, I., Cohen, J., Davidson, D., Dummett, M., etc.).

109. "A Harmful Precedent", en *Index on Censorship*, 28 (Con un título distinto, "No News is Bad News for Democracy", en *The Times*, 27 de marzo de 1991).

110. "The Reagan Revolution and the Supreme Court", *New York Review of Books*, 18 de julio de 1991 (Con un título distinto, "Gag Rule and Affirmative Action", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 6).

111. "Jurisprudence and Constitutional Law", en *Encyclopaedia of the American Constitution*, 1991.

112. "Pragmatism, Right Answers and True Banality", en *Pragmatism in Law and Society*, Boulder (Co.): Westview Press, 1991.

113. "La Cour Supreme", en *Pouvoirs*, 1991.

114. "On gaps in the Law", en *Controversies About Law's Ontology*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1991.

115. "Pornography, feminism and liberty", en *Pornography: Private Right or Public Menace?*, Buffalo (N.Y.): Prometheus Books, 1991.

116. "Liberty and Pornography", *New York Review of Books*, 15 de agosto de 1991 (Con un título distinto, "The Unbearable Cost of Liberty", en *Index on Censorship*, 24, 1995. También con un título distinto, "Pornography and Hate", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 9).

117. "Justice for Clarence Thomas", *New York Review of Books*, 7 de noviembre de 1991 (Con un título distinto, "The Thomas Nomination", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 15).

118. "One Year Later, the Debate Goes On", *The New York Times Book Review*, 25 de octubre de 1992 (Con un título distinto, "Anita Hill and Clarence Thomas", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 16).

119. "Unenumerated Rights: Whether and How *Roe* Should be Overruled", *University of Chicago Law Review*, 59, 1992 (También en *The Bill of Rights in the Modern state*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. Con un título distinto "What the Constitution Says", en *Freedom's Law. The Moral Reading of the Amercian Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 3).

120. “The Coming Battles over Free Speech”, *New York Review of Books*, 11 de junio de 1992 (Con un título distinto, “Why Must Speech Be Free?”, en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 8).

121. “The Center Holds!”, *New York Review of Books*, 13 de agosto de 1992 (Con un título distinto, “*Roe* Was Salved”, en *Freedom’s Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 4).

122. “Law as Integrity. Integrity and Interpretation”, *Contemporary Perspectives on Constitutional Interpretation*, Boulder (Co.): Westview Press, 1993

123. “Integrity”, en *Justice*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993.

124. “Feminism and Abortion”, *New York Review of Books*, 10 de junio de 1993.

125. “Life is Sacred: that’s the Easy Part”, *The New York Times Magazine*, June 16, 1993. (También en *Arguing Euthanasia: the Controversy over Mercy Killing, Assisted Suicide, and the “Right to Die”*, New York: Simon & Schuster, 1995).

126. "Women and Pornography", *New York Review of Books*, 21 de octubre de 1993 (También en *New York Review of Books*, 3 de marzo de 1994. Con un título distinto, "MacKinnon's Words", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 10).

127. *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Knopf, 1993 (Hay traducción al castellano de R. Caracciolo, *El domino de la vida*, Barcelona: Ariel, 1994).

128. "Justice in the Distribution of Health Care", *McGill Law Journal*, 38, 1993.

129. "Will Clinton's Plan Be Fair?", *New York Review of Books*, 13 de enero de 1994 (Con un título distinto, "Justice and the High Cost of Health", en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 8).

130. "Mr. Liberty", *New York Review of Books*, 11 de agosto de 1994 (Con un título distinto, "Learned Hand", en *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 17).

131. "Hart's Posthumous Reply", 1994 [inédito].

132. *Conferencias de Ronald Dworkin en Chile*, Santiago de Chile: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación. Colección de estudios, 2, 1994.

133. "Why Academic Freedom?", *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 11 [Con un título distinto, "We Need a New Interpretation of Academic Freedom", en MENAND L. (ed.), *Academic Freedom and Its Future*, Chicago: University of Chicago Press, 1996].

134. "Does Britain Need a Bill of Rights?", *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996, cap. 18 (Este capítulo aparece sólo en la edición *inglesa* del libro).

135. "The Moral Reading of the Constitution", *New York Review of Books*, 21 de marzo de 1996.

136. *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution*, Oxford: Oxford University Press, 1996 (El libro recoge los artículos numerados como 85, 89, 93, 100, 101, 106, 107, 110, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 130, 133 y 134).

137. "Indeterminacy and Law", en *Positivism Today*, Aldershot: Dartmouth, 1996.

138. "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It", *Philosophy and Public Affairs* 25, 1996.

139. "Posner's Charges: What I Actually Said", www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty /dworkin/papers/posner.htlm.

140. "Sex, Death and the Courts", *New York Review of Books*, 8 de agosto de 1996; y "Assisted Suicide: What the Court Really Said", *New York Review of Books*, 24 de septiembre de 1997, aparecen reunidos en "Sex, Death, and the Courts", *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 14.

141. "The Curse of American Politics", *New York Review of Books*, 17 de octubre de 1996.

142. "Do Liberty and Equality Conflict?", en Bakers P., (ed.), *Living as Equals*, Oxford: Oxford University Press, 1996 (Hay traducción al castellano de J. F. Álvarez, "¿Entran en conflicto la libertad y la igualdad?", en *Vivir como iguales*, Barcelona: Paidós, 2000).

143. "Politics, Death and Nature", *Health Matrix*, 6, 1996.

144. "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief", *New York Review of Books*, 27 de marzo de 1997 (En colaboración con Nagel, T., R. Nozick, J. Rawls, T. Scanlon & J. Jarvis

THOMSON. También en www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/dworkin/papers).

145. "The Ardous Virtue of Fidelity: Originalism, Scalia, Tribe, and Nerve", *Fordham Law Review*, 65, 1997.

146. "Reflections on Fidelity", *Fordham Law Review*, 65, 1997.

147. "Assisted Suicide: What the Court Really Said", *New York Review of Books*, 25 de septiembre de 1997.

148. "Naturaleza contra autocreación", *El País*, 17 de marzo de 1997.

149. "Comment", en GUTMAN A., (ed.), *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law*, Princenton: Princeton University Press, 1997.

150. "In Praise of Theory", *Arizona State Law Review* 29, 1997.

151. "In Defense of Theory", *Arizona State Law Review* 29, 1997.

152. "The Roots of Justice (Partes I y II)", 1997 (inédito).

153. "Darwin's New Bulldog", *Harvard Law Review* 11, 1998.

154. "The Partnership Conception of Democracy", *California Law Review*, 86, 1998.

155. "Euthanasia, Morality and Law. A Reply by Ronald Dworkin", *Loyola of Los Angeles Law Review*, 31, 1998.

156. "Affirming Affirmative Action", *New York Review of Books*, 22 de octubre de 1998 (Con un título distinto, "Affirmative Action: Does It Work?", en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 11).

157. "Is Affirmative Action Doomed?", *New York Review of Books*, 5 de noviembre de 1998 (Con un título distinto, "Affirmative Action: Is It Fair?", en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 12).

158. "Justice for Hedgehogs", 1999 (inédito).

159. "Free Speech, Politics, and the Dimensions of Democracy", en Rosencranzt; J., (ed.) ,*If Buckly Fell*, New York: Century Foundation, 1999 (También en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 10).

160. "A Kind of Cup", *New York Review of Books*, 14 de enero de 1999.

161. "The Wounded Constitution", *New York Review of Books*, 18 de marzo de 1999.

162. “Philosophy & Monica Lewinsky”, *New York Review of Books*, 9 de marzo de 2000.

163. ““An Affair of State”: An Exchange”, *New York Review of Books*, 27 de abril de 2000

164. “The Phantom Poll Booth”, *New York Review of Books*, 21 de diciembre de 2000.

165. “Equality and Capability”, en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 7.

166. “Justice, Insurance and Luck”, en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 9.

167. “Playing God: Genes, Clones and Luck”, en *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, cap. 13. [Hay traducción al castellano, “Jugar a ser Dios: Genes, clones y suerte”, en *Claves de Razón práctica*, 135, septiembre de 2003].

168. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000 (Hay traducción al castellano de Fernando Aguiar y Mª Julia Bertomeu, *Virtud Soberana. La teoría y la práctica de la*

igualdad, Barcelona, Paidós: 2003). El libro recoge los artículos numerados como 57, 58, 94, 96, 102, 104, 129, 140, 155, 156, 158, 164, 165 y 166.

169. "Does Equality Matter?", en *Progressive Governance For The XXI Century: Conference Proceedings. Florence, 20th and 21 st. Nov, 1999.* Florencia: European University Institute, 2000.

170. "A Badly Flawed Election", *New York Review of Books*, 11 de enero de 2001.

171. "Do Liberal Values Conflict?", en Lilla, M., R. Dworkin & R. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York: New York Review of Books, 2001.

172. "Internal Realism", 2001 (inédito).

173. "Hart's Postcript and the Character of Political Philosophy", 2001 (inédito).

174. "Do Values Conflict? A Hedgehog's Aproach", *Arizona Law Review*, 43, 2001.

175. "The Threat to Patriotism", *New York Review of Books*, 28 de febrero de 2002.

176. "The Trouble with the Tribunals", *New York Review of Books*, 25 de abril de 2002.

177. (ed.) *A Badly Flawed Election: Debating Bush v. Gore, the Supreme Court, and American Democracy*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

178. “Interpretation, Morality and Truth”, 2002 (inédito).

179. “Taking Rights Seriously in Beijing”, *New York Review of Books*, 26 de septiembre de 2002.

180. “The Court and the University”, *New York Review of Books*, 15 de mayo de 2003.

181. “The Court & the University: An Exchange”, *New York Review of Books*, 14 de agosto de 2003.

182. “Rights and Terror”, 2003 (inédito).

183. “What Are Human Rights?”, 2003 (inédito).

184. “Terror & the Attack on Civil Liberties”, *New York Review of Books*, 6 de noviembre de 2003.

1 Dworkin 1963. Debo advertir que las referencias que contiene este trabajo no son exhaustivas sino meramente ilustrativas.

2 Cuando redacto estas líneas acaba de aparecer este nuevo título: cfr. Dworkin 2003.

3 Dworkin 1999.

4 El trabajo se completa con un Apéndice Bibliográfico –que incluye escritos inéditos–, donde he seguido un criterio de ordenación cronológico.

5 Dworkin sigue escribiendo mucho –por ejemplo, es un colaborador habitual de la prestigiosa revista *New York Review of Books*– y de forma muy creativa. Así, por poner solo un caso, está próxima la aparición de un nuevo libro suyo de teoría política cuyo título provisional es *The Roots of Justice* [Dworkin 1997b, 1997c], algunos de cuyos capítulos, que están circulando de forma más o menos privada, anticipan novedades importantes para la comprensión de su pensamiento.

6 Las ideas aquí recogidas han sido objeto de un tratamiento más extenso en mi tesis doctoral, inédita, *La Filosofía Política de Ronald Dworkin y la relación con su Teoría del Derecho*. Estoy en deuda con Miguel Ángel Rodilla, su director, quien puso a mi disposición todo su tiempo y conocimientos, que confío haber sabido reflejar y expresar, también en el presente trabajo.

7 En realidad la crítica que pone en marcha el autor es mucho más general y se dirige contra una “teoría jurídica” a la que considera “dominante”. Dicha “teoría” se caracterizaría por los rasgos siguientes. En primer lugar, se trata de una teoría que se concibe a sí misma

como “liberal”. En segundo lugar, es una teoría compleja en el sentido de que “tiene dos partes” que se corresponden con las que Bentham denominaba “jurisprudencia descriptiva” y “jurisprudencia censoria”. Dworkin aclara, además, que en la primera parte la teoría dominante adopta alguna variante del positivismo jurídico, y en la segunda alguna versión del utilitarismo. Y en tercer lugar, se trata de una teoría que, aun admitiendo su complejidad estructural, rechaza en todo caso que exista una relación de “dependencia recíproca” entre las dos partes que la integran. Véase a este respecto Dworkin 1981[3] [en particular la *Introducción*].

8 En los capítulos 2, 3 y 4 de Dworkin 1981[3] se encuentra el meollo de la crítica que el autor formula al positivismo hartiano.

9 Cfr. Dworkin 1985 [en particular los capítulos 1, 2 y 3].

10 Así como *Taking Rights Seriously* el punto de partida es una consideración de los casos dificiles, *Law’s Empire* arranca de un examen de las discrepancias que se producen entre los juristas a propósito del derecho. El campo de las discrepancias que se producen en la práctica del derecho es amplio y variado. Dworkin limita su análisis en varios sentidos. Para empezar, no le interesan todas las discusiones que pueden surgir en la práctica jurídica sino sólo aquéllas que versan sobre lo que él mismo llama “cuestiones de derecho”. A diferencia de los desacuerdos sobre “cuestiones de hecho”, que versan sobre los hechos que configuran el caso, y los desacuerdos sobre “cuestiones morales”, que versan sobre si la solución que proporciona el derecho al caso es justa o injusta, y en el segundo supuesto, si los jueces y otros funcionarios públicos deben o no imponerla, los desacuerdos

sobre "cuestiones de derecho" son más bien discrepancias sobre cuál es el derecho aplicable al caso. Ahora bien, necesitamos introducir todavía una distinción más dentro del conjunto de los "desacuerdos sobre cuestiones de derecho". A propósito del derecho aplicable pueden surgir "desacuerdos empíricos" y "desacuerdos teóricos". Los "desacuerdos empíricos" se dan cuando, exisitiendo consenso sobre cuáles serían los fundamentos de derecho que, si se satisfacieran, harían que una proposición jurídica relativa a un caso fuera verdadera, existen en cambio dudas sobre si de hecho esos fundamentos se ven satisfechos o no en el caso. En cambio, los desacuerdos que Dworkin denomina "teóricos" son aquéllos en los que se disiente sobre los fundamentos mismos, es decir, sobre qué tipo de enunciados deciden la verdad o falsedad de las proposiciones jurídicas. Cfr. Dworkin 1986: 3-6.

11 Cfr. Dworkin 1986: capítulos 4 a 6.

12 De acuerdo con Dworkin, cualquier teoría política mínimamente articulada atribuye un lugar central a los valores de justicia, equidad y debido proceso. Con el rótulo de la *equidad*, Dworkin se refiere a una exigencia relativa a la forma correcta de distribución del poder político en sus diferentes ramas y niveles. A su vez, el término *justicia* se refiere al requisito de que el contenido distributivo de las decisiones que adopten los poderes públicos sea moralmente defendible. Finalmente, bajo la exigencia del *debido proceso* subyacería la exigencia de que los procesos que se adopten para resolver las pretensiones de los ciudadanos en las distintas esferas de decisión pública respondan a criterios no arbitrarios. Por lo demás, Dworkin advierte que estos rótulos son en gran medida arbitrarios, que no siempre la filosofía política designa con estos nombres estas exigencias. Cfr. Dworkin 1986: 164 ss.

13 Al formular la idea de la personificación, Dworkin no está en realidad avanzando una tesis metafísica antinominalista; en realidad el tratamiento de una colectividad como una persona está ya presente en la praxis de atribución de responsabilidades en el ámbito del derecho de daños y del derecho de sociedades. Por lo demás, la personificación de la comunidad, implícita en la teoría del "derecho como integridad", permite hacer justicia a ciertas idealizaciones que aparecen implícitas en los procesos jurisdiccionales, además de que permite un tratamiento más satisfactorio del problema de las relaciones entre "individuo" y "comunidad". Para Dworkin sólo una comunidad asentada en el valor de la integridad es una verdadera comunidad, una comunidad "de principio", compatible con el respeto de los ciudadanos y de sus convicciones morales personales. Cfr. Dworkin 1986: 167 ss., 208 ss.; también *infra* p. 13.

14 Cfr. Dworkin 1986: capítulo 6.

15 Cfr. Dworkin 1986: capítulo 7.

16 Cfr. Dworkin 1981[3]: capítulo 4; también Dworkin 1986: 239 ss.

17 Cfr. Dworkin 1997a.

18 Dworkin 1986: 265-6.

19 Puede encontrarse un pronunciamiento explícito en "Natural Law Revisited" [Dworkin: 1982], que, sin embargo, es confuso. En concreto Dworkin en ese artículo se reconoce yusnaturalista pero da una definición de yusnaturalismo que se corresponde escasamente con el uso habitual.

20 En sus comentarios conclusivos a *El imperio del derecho* [Dworkin 1986], Dworkin introduce inesperadamente una distinción entre lo que llama una "integridad inclusiva" y una "integridad pura". La primera busca coherencia entre *todas* las virtudes –justicia, equidad y debido proceso–; la segunda hace abstracción de las restricciones que derivan de la equidad y el debido proceso, e invita a considerar lo que sería el derecho si los jueces fuesen libres para perseguir libremente coherencia en relación con los principios de justicia. Esta distinción permite introducir una mayor complejidad en la concepción del derecho que estamos examinando. Indica que, una vez que adoptamos la idea de integridad como el núcleo de una concepción interpretativa del derecho, nos vemos obligados a reconocer la existencia de una cierta tensión o compromiso del derecho actual –que está fijado por la integridad inclusiva– hacia su propio perfeccionamiento –de acuerdo con las exigencias defendidas por la integridad pura–. Para expresarlo de otra manera, la distinción de estos dos niveles de integridad permite diferenciar claramente lo que es la teoría del derecho de una comunidad de lo que es su teoría de la justicia; en puridad, el paso de la integridad *inclusiva* a la integridad *pura* representa el paso desde la teoría del derecho a la teoría ideal de justicia de una comunidad. Cfr. Dworkin 1986: 400 ss. Me ocuparé inmediatamente de este punto.

21 Dworkin 1986: 73 sigs; 101-108.

22 *Supra* n. 20.

23 *Supra* n. 20.

24 Tal vez no está de más recordar que lo que ha terminado considerándose *pensamiento liberal* es el resultado de la acumulación histó-

rica de ingredientes procedentes de una cierta variedad de doctrinas como son el liberalismo clásico, el utilitarismo, el socialismo y otros procedentes de la herencia de la ilustración. Cfr. Dworkin: 1978; también Dworkin 1985: capítulos 8 y 9.

25 Por lo demás, no es sólo que entre los principios de justicia propuestos por Rawls y la concepción de la "igualdad liberal" articulada por Dworkin existan, por encima de concordancias de fondo, diferencias apreciables. Más importante es que Dworkin impugna de forma muy resuelta la estrategia de fundamentación *política* seguida por Rawls, y busca en cambio una estrategia de fundamentación de carácter *ético*. Como veremos, frente al "liberalismo *político*" de Rawls, que quiere presentarse como una teoría independiente respecto de doctrinas morales, religiosas o filosóficas comprehensivas, Dworkin, obedeciendo a un impulso declaradamente holista, avanza hacia la formulación de un "liberalismo *ético*", basado en una concepción sobre la vida buena. Volveré en el apartado siguiente sobre este punto.

26 Cfr. Dworkin 2000: capítulos 1 a 5; también ampliando la discusión hacia la justificación del estado constitucional cfr. Dworkin 1990; 1995; 1996a; 1997d; y 1998.

27 Cfr. Dworkin 1999; también Dworkin 2000: 113 ss.

28 En rigor, "abstracción" y "discriminación" son requisitos formales que Dworkin considera necesarios para que una teoría ética pueda ser "popular". En efecto, si mediante el principio de la tolerancia el liberalismo justifica un deber de abstención o de no injerencia de los poderes públicos frente a concepciones diferentes del bien, entonces la ética que le sirva de fundamento no podrá consistir en una doctrina

demasiado concreta sobre cómo debemos vivir, que podría resultar controvertida en la comunidad política a la que se dirige. Utilizando una expresión del propio Dworkin, tenemos que remontarnos "aguas arriba" de lo que nos divide, buscando una teoría ética que pueda encontrar amplio asentimiento. Pero al mismo tiempo, como el objetivo es construir una ética *liberal*, es decir, una ética que *congenie* con los principios políticos del *liberalismo*, tiene que tener un contenido substantivo distintivo. Tenemos que encontrar, pues, principios que no sean tan abstractos como para ser inútiles, ni tan robustos como para no poder ganar popularidad.

29 Cfr. Dworkin 1997b y c; también Dworkin 2000: capítulo 6.

30 Debo advertir que la teoría de Dworkin sobre la argumentación moral y la fundamentación de los juicios de valor se encuentra todavía en curso de elaboración, de modo que mi exposición en este punto resultará necesariamente fragmentaria y tentatoria.

31 La relación del intérprete con el objeto que se interpreta supone la asunción por parte de aquél de lo que Dworkin denomina una "actitud interpretativa". La existencia de una actitud tal requiere la presencia de dos elementos. El primero consiste en suponer que la práctica en cuestión, además de existir, tiene un valor o *point,* es decir, que sirve a algún interés o propósito, o hace cumplir algún principio. El segundo consiste en suponer que el contenido de la práctica, es decir, aquello que la práctica estipula, no se agota necesariamente en aquello que hasta el momento se ha venido considerando que forma parte de ella, sino que resulta *sensible* a su sentido o valor, de modo que ese *point* es decisivo a la hora no sólo de aplicar las reglas de la práctica sino

incluso para determinar cuáles son esas reglas. Es decir, según la tesis de Dworkin, la actitud interpretativa supone que la práctica que se interpreta sirve a unos objetivos que vienen dados por unos principios o valores y que tienen primacía sobre determinadas reglas pertenecientes a la práctica. Por otra parte, la actitud interpretativa se asienta sobre un cierto consenso de fondo existente en una comunidad, sin el cual el proceso mismo de interpretación sería imposible; y quien la adopta aspira también a dar con una interpretación susceptible de ser ampliamente aceptada. Pero no garantiza el consenso. Para entender de qué modo y en qué medida la interpretación requiere consenso, y de qué forma está abierta al desacuerdo, Dworkin introduce tres distinciones, que revelan aspectos centrales de la estructura interna del proceso interpretativo. Para empezar, el proceso de interpretación de una práctica, con vistas a determinar las exigencias que derivan de ella, es un proceso complejo en el que pueden distinguirse tres *etapas* (*stages*): una etapa preinterpretativa, la etapa interpretativa y una etapa postinterpretativa. A medida que se va pasando de una etapa a otra se debilita la fuerza del consenso interpretativo. Ligada hasta cierto punto a la distinción entre etapas interpretativas, Dworkin introduce una nueva distinción, esta vez entre el *concepto* de una práctica, que es una noción más amplia e incontrovertida, y la *concepción* de esa misma práctica, que es una "subinterpretación de una idea más abstracta". Finalmente, en toda interpretación se hace uso de *paradigmas* como elementos de contraste. Paradigmas son ciertos casos que en una comunidad se consideran como casos claros de la práctica que se interpreta. El uso de paradigmas introduce un elemento importante de control en el proceso de interpretación "sujetando" las posibles

interpretaciones que se hagan de la práctica concreta para que no resulten una pura y simple invención. Cfr. Dworkin 1986: 45-73.

32 Para una caracterización de la "moralidad política" como una práctica interpretativa, cfr. Dworkin 2002.

33 Cfr. Dworkin 2001a y d.

34 Cfr. Dworkin 1993: 16 ss; Dworkin 1997b: 15 ss.; Dworkin 2001b: 22 ss.; Dworkin 2001c: 11 ss.

35 Cfr. Dworkin 2001b: 13. Como he indicado más arriba, la tesis dworkiniana de que el derecho es una práctica interpretativa, junto con la caracterización que ofrece el autor del proceso de fundamentar juicios morales y políticos como un procedimiento coherentista y holista, presuponen una teoría más general sobre la justificación de los juicios normativos y de valor que Dworkin, recientemente, ha catalogado como una forma de "realismo interno". Si no interpreto erróneamente, podemos entender esta caracterización, por contraste, del siguiente modo: al proclamarse *realista*, su concepción quiere distanciarse de forma decidida de cualquier postura *escéptica* en relación con la posibilidad de justificar nuestros juicios morales –mejor aún, nuestros juicios interpretativos–, mientras que al añadir el adjetivo de *interno* subraya las diferencias con las posiciones –tanto escépticas como realistas u objetivistas– *externas*, o como le gusta decir últimamente *arquimédicas*, que interpretan la cuestión de si los juicios morales son o no justificables en el sentido de si existe o no una base independiente que pueda alegarse como fundamento externo. Resumiendo, para Dworkin resulta posible defender la verdad y objetividad de nuestros juicios interpretativos sin tener que presuponer para ello la existencia

de un fundamento último independiente. Frente a lo que él cataloga como “posiciones arquimédicas”, Dworkin insiste en que los fundamentos de los juicios de valor son *internos* a la práctica misma de formular juicios normativos o juicios de valor. Cfr. Dworkin 1986: 76 ss.; Dworkin 1996b; Dworkin 2001b y c.

36 *Supra* pp. 354-355.

37 *Supra* p. 355.

38 *Supra* pp. 364-365.

39 En realidad, tal como lo presenta Dworkin, el proceso de fundamentación de una concepción filosófico-política coordina dos movimientos complementarios: por un lado, tenemos un movimiento de abajo arriba, desde nuestras intuiciones políticas más localizadas hacia los principios éticos más generales y abstractos, en una espiral expansiva; por otro lado, tenemos un movimiento de arriba abajo, desde los principios éticos más generales y abstractos hasta nuestras concepciones políticas y nuestros juicios más concretos. Expresándolo con cierta imprecisión, podríamos decir que en el primer movimiento el proceso de fundamentación adquiere los relieves de un proceso *interpretativo* de explicitación, mientras que el segundo adquiere más bien la forma de un proceso *justificatorio*. Ésta es, desde luego, una forma imprecisa de hablar porque, como sabemos, en Dworkin no es posible entender justificación e interpretación como procesos sustancialmente diferentes.

40 Es indudable que su teoría de la justicia es inequívocamente liberal: en realidad, representa una de las aportaciones más importantes

que se han hecho en los últimos tiempos a la definición y aclaración de los principios del liberalismo.

41 La tesis de Dworkin conocida como "la lectura moral de la constitución" presenta conexiones importantes con algunos temas centrales de teoría del estado constitucional –*verbigracia*, la significación del constitucionalismo, el sentido de la idea de democracia, la justificación de la institución de la *judicial review*, etc.–. La concepción interpretativa del "derecho como integridad", aplicada al campo del derecho constitucional, conduce a lo que Dworkin denomina "lectura moral" de la constitución. Que la interpretación *jurídica* de la constitución requiere una teoría *política* o "lectura moral" significa que, cuando un juez se enfrenta a un caso que requiere interpretar algunos contenidos del texto constitucional, en concreto alguna(s) de las disposiciones recogidas bajo la rúbrica genérica "Bill of Rights", es inevitable incurrir en apreciaciones y juicios de valor políticos y morales. La razón para proceder de este modo es que ese conjunto de disposiciones han sido redactadas en un lenguaje deliberadamente abstracto con inequívocas connotaciones de carácter moral. La lectura moral, en consecuencia, "propone que todos nosotros –jueces, abogados y ciudadanos– interpretemos y apliquemos estas claúsulas abstractas en base al entendimiento de que invocan principios morales de decencia y justicia políticas". Cfr. Dworkin 1996a.

42 *Supra* pp. 18-19.

43 Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación financiado BIU 2002-01494.