

INTERPRETACIÓN, “AJUSTE” E IGUALDAD DIRECTA

Stephen GUEST

University College London (Inglaterra).

RESUMEN

El presente artículo trata de las ideas de interpretación e integridad según Dworkin, al tiempo que considera erróneo el positivismo jurídico y sostiene la existencia de la objetividad moral y jurídica. Así mismo, plantea que la idea de “tomar algo como propio” es esencial para la idea de interpretación, y concluye afirmando que la interpretación en el derecho, como en la democracia, se basa en lo que la gente realmente cree. De ahí se deduce que considerar el proceso de evaluación de las prácticas jurídicas un asunto de “interpretación constructiva” resulte engañoso, ya que lo más llamativo de la teoría de la interpretación de Dworkin reside simplemente en que ofrece una crítica moral (sólida) de las prácticas existentes en relación con una concepción muy abstracta de la igualdad. Esta conclusión se confirma con la distinción que Dworkin establece entre los argumentos de “ajuste” y “sustancia” en el razonamiento jurídico, pues está claro que los argumentos de ajuste son sólo argumentos de sustancia disfrazados. Los argumentos en torno al ajuste ganan peso gracias al principio moral basado en el cumplimiento de las expectativas razonables y al principio democrático que se basa en la idea de que la legislatura tiene el derecho moral de legislar. Las conclusiones generales a las que se llega en el presente artículo son que la teoría de la integridad de Dworkin está orientada en la práctica al mundo real y que, de este modo, constituye únicamente una teoría de la “segunda mejor opción”, y que el derecho inspirado en el ideal de justicia sirve mejor como modelo con el que comparar las teorías del mundo real. En particular, en lo que se refiere al modelo de justicia, jamás se les podría pedir a los jueces que mintieran (como reconoce Dworkin que podría ser el caso de la integridad), se preservaría la estrecha conexión entre derecho y justicia en el entendimiento común, y los casos difíciles se entenderían mejor como llamamientos directos a la justicia.

SUMMARY

This paper addresses Dworkin's accounts of interpretation and integrity while assuming both legal positivism to be false and legal and moral objectivity to be true. It claims that essential to the idea of interpretation is the idea of 'making something your own', and concludes that interpretation for law, as for democracy, grounds out on what people actually believe. It follows that calling the process of assessing legal practices a matter of 'constructive interpretation' is misleading since the appeal of Dworkin's theory of interpretation lies simply in its providing (sound) moral criticism of existing practices by reference to a very abstract conception of equality. This conclusion is borne out by Dworkin's distinction between arguments of 'fit' and 'substance' in legal reasoning, since it is clear that arguments of fit are just disguised arguments of substance. Lines of fit gain their force mainly from the moral principle that reasonable expectations should be met, and also the principle of democracy

that the legislature has the moral right to legislate. The paper's overall conclusions are that Dworkin's theory of integrity is practically orientated to the real world and so is only a theory of the 'second best', and that law modelled on the ideal of justice better serves as a model against which theories of the real world can be assessed. In particular, on the model of justice, judges could never be required to lie (as Dworkin acknowledges might be the case for integrity), the very close connection in ordinary understanding between law and justice is preserved, and pivotal legal cases can be better understood as involving direct appeals to justice.

Hay dos ideas que se podrían aclarar muy bien en la teoría del derecho de Dworkin. La primera es el papel exacto que juega la igualdad dentro de su idea de integridad. A veces parece una noción puramente moral, como él mismo argumenta, de "tratar a la gente como iguales"; en otras ocasiones, parece ser únicamente una versión indirecta de esa idea, que es la idea diferente de "tratar a la gente por igual". Si la idea importante para Dworkin es esta última —tal y como sugiere una lectura textual—, el atractivo ético de la integridad sólo se derivará de su caracterización general del derecho como una práctica moralmente justificada. La segunda idea nos lleva a la objetividad jurídica: si un número significativo de personas no acepta que hay respuestas correctas para casos difíciles, se da un elemento de irrealidad al continuar diciendo que sí las hay, sin hacer del derecho una aspiración sin sentido.

Las dos ideas se conectan del siguiente modo: en cierto sentido, el derecho, al contrario que la moralidad, es convencional. Debe ser "efectivo", como muchos juristas han señalado en sus teorías. La idea de interpretación de Dworkin de "conseguir el mejor sentido", desde un punto de vista moral, de las prácticas existentes, se adapta muy bien a este requisito. Sin embargo, podría significar que la teoría jurídica no puede ser idealista en el sentido de que Dworkin requiere a los jueces que "traten a la gente de forma igualitaria" y que haya respuestas correctas para los casos difíciles. Pero esto es demasiado críptico para afirmarlo tan pronto, y necesito elaborarlo.

I

Podemos comenzar recordando qué entiende Dworkin por interpretación. Interpretar algo quiere decir "darle sentido", "captar su idea". El atractivo de esta idea reside —de forma muy intuitiva— en su habilidad para unir una descripción de una práctica existente con una explicación de cuál debería ser esa práctica. Al menos para comenzar, hay algo "ahí" sobre lo que el intérprete dice (o hace) algo, y que pone esa "cosa ahí" bajo una determinada luz. Pero eso no significa que contemos con un ángulo especial, una nueva perspectiva o punto de vista. La interpretación implica más bien suponer que hay algo ahí con lo que uno se implica y que, en cierto sentido, *hacemos nuestro*. Nuestras convicciones sobre las cosas —por ejemplo, qué debería lograr el derecho, de qué trata el arte, etc.— se

ejercen de tal forma que, cuando entendemos correctamente la idea, la distancia entre el intérprete y “la cosa interpretada” se reduce. El atractivo de esta idea reside en el hecho de que se da o confiere sentido a algo, dotándolo de significado. Podemos, por supuesto, obtener un significado erróneo, aunque ése es el punto de discusión entre diferentes intérpretes, y la naturaleza del mismo es tener en cuenta que algunas interpretaciones pueden ser correctas y otras pueden ser erróneas.

¿Cuál es la realidad de todo esto? Pongamos por ejemplo que estamos ante la famosa disposición legal propuesta por Hart que consiste en que los vehículos están prohibidos en el parque. La relación del intérprete con las palabras de la ley es la más estrecha a la que podemos llegar en la relación entre el intérprete y algo que está “ahí”. Tenemos la imagen del intérprete (una persona) y las “palabras” (las letras impresas sobre el papel). Pero todo esto es ficticio. Las palabras sobre el papel no significan nada en cuanto “ley para ser interpretada” a menos que se las dote de la cualidad de “ser una ley”, es decir, que esas palabras, para tener ese estatuto, deben ser el tema de la interpretación.

Sin embargo, esta cuestión no se refiere únicamente al estatuto de un “carácter tipográfico” en el mundo material. Las letras impresas de esta ley en particular se repiten al menos tantas veces como copias oficiales de la misma existan. Se extiende por supuesto a todas las copias e, incluso, a los estados mentales capaces de considerar el significado de las palabras. Asimismo, es erróneo suponer que exista una ley diferente con un contenido idéntico. Esto sería tan estúpido como pensar que cuando alguien dice “este es *el* Mercedes 500SL”, quiere decir que sólo existe un Mercedes 500SL. Algo menos trivial y diferente es la idea de que se trata de un asunto de interpretación, de dar sentido, en virtud del cual comprendemos ese juicio que consiste en que una serie de palabras expresa la propuesta de que la entrada de vehículos al parque está o bien prohibida, o bien permitida por ley.

Cuando pasamos a la cosa interpretada, ésta se desvanece de alguna manera en el análisis del intérprete, de modo que se borra la distinción entre el intérprete y lo interpretado. Las palabras del texto son de especial importancia y están dotadas de significado, ya que han emanado del poder legislativo. Pero *estas* palabras son el tema de la interpretación únicamente porque han sido preseleccionadas interpretativamente por tratarse de las palabras de la legislatura. Además, las palabras de la legislatura deben tomarse de forma especial por encontrarnos en una democracia. En última instancia, mi comprensión de lo que se requiere en este caso, expresado en una propuesta normativa acerca de lo que la gente debe hacer, se deriva de una posición moral general que mantengo en cuanto a la fuerza —en el sentido más abstracto— de la democracia; una idea que debería poder seguir ampliándose con planteamientos sobre la representación, la igualdad y la libertad y, finalmente, sobre la justicia. Pero no existe una razón física, una razón en el “exterior”, que justifique moralmente la democracia, pues sólo yo, como intérprete, puedo hacerlo. En todo caso, creo, seré conducido a dar una explicación de la democracia que dependa de mi opinión de que, en verdad, lo más importante en la moralidad es que siempre trate a la gente teniendo en cuenta su igual e independiente valía. En otras palabras, que yo debo tratar a la gente como iguales.

Sin embargo, ¿por qué nos quedamos con la imagen del intérprete ante “la cosa a interpretar” si, en nuestra reflexión, consideramos que el objeto de la interpretación es simplemente un proceso de pensamiento? Es natural suponer que nuestro pensamiento es sobre algo. Pongamos por caso la democracia. ¿Es necesario que exista algo en el mundo real compuesto por estructuras democráticas para que forjemos juicios interpretativos sobre la democracia? La respuesta debe ser claramente sí, ya que lo que nos limita nuestro pensamiento es lo que nos hace suponer que estamos interpretando en lugar de estar inventando algo nuevo. Pero si debe haber realmente algo sobre lo que formar nuestros juicios interpretativos, entonces la eliminación de la distinción entre el intérprete y lo interpretado se hace imposible. Es natural en el método interpretativo que siempre haya algo que quede fuera de la interpretación, que permanezca fijo en relación con el intérprete.

Dworkin plantea una solución al problema de la limitación. Nuestra imaginación y racionalidad nos permiten retener algunas propuestas mientras probamos otras nuevas que asumen la fuerza de las que ya tenemos. De igual forma, el detective podría preguntarse: “Suponiendo que el sospechoso hubiera cometido el asesinato, ¿qué habría hecho con el cuerpo?” Esta forma de pensar mediante suposiciones conduce con buen criterio a la imaginación y al intelecto hacia conclusiones que podrían —pero sólo podrían— resultar ser ciertas más tarde. Así pues, por ejemplo, dada la suposición de que la interpretación de *El Mercader de Venecia* es una obra de teatro genuina, en lugar de un manifiesto político antisemita, podemos seguir debatiendo sobre si es una buena obra o una mala obra. Esa idea no implica, al igual que en el caso del detective, que la propuesta que se supone sea indiscutible o falta de polémica. Más bien, se debe considerar, de momento, tan indiscutible como debatir si es una buena o mala obra de teatro. Pero aquí tengo que añadir que es indiscutible en su mayor parte, ya que podríamos decir que *El Mercader de Venecia* no es tan buena obra por estar rayando el espectro del manifiesto político al caricaturizar a los judíos; de manera que sí, es una obra, pero una “especie de obra de teatro política”. Describir el proceso de este modo concuerda con la visión de Dworkin y muestra cómo puede darse una interacción entre dos niveles de interpretación.

Pero vista la limitación como el hecho de tener en mente diferentes suposiciones nos lleva a pensar en mecanismos mentales que no guardan relación alguna con el mundo real. ¿Es, sin embargo, la descripción algo más que un producto de nuestra psicología, como por ejemplo, que “la mente humana es capaz de retener más de una propuesta a la vez”? Ésta es una pregunta importante, pues el ejemplo de *El Mercader de Venecia* nos puede convencer fácilmente de que la interpretación es una actividad mental, o comprometida, internamente contenida en nuestro interior. Damos sentido al mundo exterior (la obra de teatro en este caso), pero entonces, el mundo exterior parece ser simplemente el resultado de otro acto mental —una interpretación y nuestra interpretación—, de manera que nuestra interpretación es en realidad una interpretación de una interpretación.

Esta aparente subjetividad es extraña porque no se corresponde muy bien con la imagen inicial del intérprete que interpreta algo que está “ahí”. La imagen es

más bien la de una persona que mantiene una conversación consigo misma: “Dada esta propuesta, esta otra es cierta... aunque voy a comprobarla. Sí, es cierta, pero voy a comprobar la siguiente (o la anterior)”, y así sucesivamente. En el caso de *El Mercader de Venecia*, ¿qué propuestas interpretativas son más básicas? La controversia sobre si se trata de una obra de teatro o de un manifiesto político antisemita dependerá de qué entendemos por manifiesto político y qué entendemos por obra de teatro. Saber qué es un manifiesto político requerirá un juicio interpretativo sobre, por ejemplo, qué es una actividad política. Presumiblemente, forjarse una opinión sobre qué constituye una actividad política nos llevará a considerar hechos históricos; pero éstos, a su vez, requerirán ciertos juicios interpretativos sobre el carácter de los mismos.

Con esto me estoy dirigiendo hacia la conclusión de que la idea de interpretación no puede explicar nuestros fuertes sentimientos en favor de la separación entre el intérprete y la cosa interpretada simplemente mediante la estrategia de comprobar todas nuestras interpretaciones sin importar su profundidad. Al contrario, parece que nos perdemos en un pozo infinito en el que nuestras interpretaciones van cada vez más abajo (o cada vez más arriba), argumentación tras argumentación. No se trata únicamente de la posibilidad de una jerarquía infinita de interpretaciones porque hay algo que se pierde en la idea de las interpretaciones sobre la “cosa en cuestión”. Tenemos la sensación de que lo que se interpreta es algo que existe en el mundo real, material.

El ejemplo dado por Hart de la prohibición de “vehículos en el parque” es simple, pero plantea un problema de interpretación que es común en los tribunales. El abogado defensor expondrá una interpretación de la norma que irá encaminada a la absolución de su cliente. Sería útil ver hasta dónde podemos llevar la interpretación; ver si hay una limitación no interpretativa que encaje con la imagen del “intérprete/cosa interpretada”. Se da una complicación en cuanto al texto escrito que mencioné anteriormente cuando utilizamos, por ser las candidatas más obvias, las palabras que aparecen en las páginas de la ley, como principal limitación. Más bien, tenemos que decir, que lo que está siendo examinado es el texto general del que estas palabras son un claro ejemplo. De este modo, debemos realizar juicios sobre el estatuto de las palabras presentadas de esta forma. Esto requiere un juicio sobre qué significa la legislatura y, por consiguiente, un juicio sobre lo que es la legislatura y, por tanto, un juicio sobre qué significado tiene decir que la legislatura significa algo. Esto nos lleva a varias explicaciones, por lo que el árbol de posibles interpretaciones va creciendo. Necesitamos una explicación de la soberanía y la legitimidad, y también de la autoridad, de manera que las cosas no se van haciendo más concretas sino, al contrario, más abstractas.

¿Dónde intervienen aquí ideas como la naturaleza de la democracia y su relación con la libertad y la igualdad? Podemos decir sin lugar a dudas que los sistemas jurídicos europeos y de los Estados Unidos se basan en propuestas generalmente aceptadas acerca de la democracia. La democracia ofrece una buena explicación ante cuestiones como por qué tienen fuerza las leyes o por qué los jueces desempeñan un papel especial. Esta explicación tan abstracta da forma al tipo de argumen-

to utilizado por los jueces en estas jurisdicciones. De modo que una explicación de la interpretación judicial podría extrapolarse muy bien a esta explicación más profunda que da por sentado, como habrán observado, un juicio interpretativo de que alguna versión de la democracia es cierta.

II

En mi opinión, llegamos a un punto en el cual existe un “fundamento” en relación con las propuestas “generalmente aceptadas acerca de la democracia”. “Lo que de hecho la gente acepta” se puede, al menos en cierto sentido, probar empíricamente. A veces esa propuesta sólo se puede probar en principio; por ejemplo, en principio es posible averiguar lo que los antiguos tibetanos aceptaban en relación con algunos asuntos pero es muy probable que no podamos hacerlo de hecho. Sin embargo, la idea es que la demostración empírica es posible en asuntos donde existe un amplio acuerdo. Basarse en pruebas empíricas es una característica significativa de la teoría de Hart de la regla de reconocimiento, para la cual las condiciones de existencia son simplemente lo que los funcionarios aceptan como práctica coherente, como criterio de validez jurídica. Lo que ellos, por tanto, aceptan es decisivo para saber qué cuenta como una proposición de derecho jurídicamente válida.

La cuestión es saber si podemos hacer lo mismo con la democracia, si debemos basar la correcta interpretación de nuestras prácticas jurídicas en hechos empíricos sobre nuestra comunidad. Debemos recordar que queremos hacer esto en la medida de lo posible para comprobar la fuerte atracción intuitiva que nos produce la imagen del intérprete que interpreta algo que no se diluye en múltiples interpretaciones. La sensación de caer en un pozo profundo con esta idea es común entre aquellos que acuden a las ideas de Dworkin.

Por supuesto, un problema que surge al identificar empíricamente la aceptación de una idea por parte de la gente es que no queda claro qué interpretación aceptan de esa idea. Siempre habrá concepciones diferentes sobre el significado de la democracia en cualquier grupo de personas. Para muchos será un gobierno por mayoría, mientras que para otros se dará mayor importancia, por ejemplo, a la igualdad. Cuando intentamos averiguar lo que las personas “aceptan”, observamos que estamos tentados de discutir: “no, eso no vale; es posible que quisieras decir que...”, o “ahí te has equivocado”, o “no has pensado en ello lo suficiente”.

Pero sólo hasta este punto podemos hacer esto, ya que no se ha tenido en cuenta la suposición de que averiguar lo que la gente “acepta” depende del juicio que se haga sobre lo que se considera *correcto* para ser aceptado por ellos. Es posible formular propuestas llenas de sentido sobre las creencias comunes de un gran número de personas. Por el contrario, sería erróneo —lo cual parece poco probable— que pudiéramos decir con seguridad, como por supuesto sería perfectamente posible, que “la gente en el Reino Unido, en general, cree en la democracia”.

Lo que he esbozado aquí está relativamente poco elaborado. Es natural querer seguir preguntándose qué es lo que acepta la gente al aceptar la democracia, y a qué se refiere esa aceptación por parte de la gente. ¿Acaso es una aprobación verbal explícita? Si es así, ¿a qué se refiere concretamente esa aprobación? Seré, no obstante, muy breve en este punto. En mi opinión, si empleamos el sentido común, podemos encontrar algo ahí que se puede describir empíricamente como “aceptación de las ideas democráticas” y, por tanto, es posible dar una explicación básica sobre a qué se refiere esa aceptación. Es posible que la respuesta sea simple: “el programa del gobierno de la sociedad a la que pertenezco, en el cual los representantes deben representar mi opinión”. La idea es que hay algo ahí que fundamenta una explicación que se podría considerar una interpretación, y que sustenta la idea de que una interpretación es la interpretación *de* algo más que una interpretación.

Se suele atacar la idea de la “opinión pública” mediante la interpretación. Podemos intentar entender que “la opinión pública está a favor de penar las conductas homosexuales” sin pasar por alto algunas contradicciones, como cuando alguien que afirma que se deberían penar las conductas homosexuales y al mismo tiempo declara que “las personas deberían ser libres de hacer lo que deseen mientras no hagan daño a los demás”. También podemos intentar entenderlo advirtiéndole que hay opiniones que se basan en pruebas inadecuadas como, por ejemplo, que los homosexuales se aprovechan de los jóvenes. Podemos hacer esto hasta que hayamos desconstruido por completo el concepto de opinión pública. Si no tenemos una idea real de que hay algo ahí para interpretar, entenderemos únicamente lo que creemos que debería ser, lo cual es una forma bastante común de plantear las cosas, pero que también se aleja de la idea de “interpretar algo”.

III

¿Cómo se aplica todo lo dicho hasta ahora al derecho? Hart afirmó en diversas ocasiones que una de las razones por las que formuló la regla de reconocimiento en su teoría como una explicación empírica y, por tanto, neutral de “lo que los funcionarios aceptan de hecho”, era que no pensaba que nadie podría especificar lo que constituía la base central de la aceptación.¹ Hart afirmó esto en respuesta a varias críticas de esta fundamentación empírica (Finnis, por ejemplo) de que debería especificarse un “caso central” de lo que se considera aceptación.² Esta crítica, de tener éxito, nos llevaría a la conclusión de que una explicación “completa” de “aceptación” por parte de los funcionarios sería una explicación moral, de manera que los jueces aceptarían el criterio de validez jurídica por razones morales. (Estos

1. En conversaciones, conferencias, y en el *Postscript* en general.

2. *Natural Law and Natural Rights*, capítulo 1.

criterios no necesitan incluir requisitos morales, pero podría darse el caso). Ello significaría que el positivismo sería entonces falso en tanto que proclama, como ocurre en la versión de Hart, que el positivismo jurídico sostiene que las leyes no reproducen necesariamente requisitos morales.

La respuesta de Hart a estas críticas es clarificadora ya que renuncia a una forma particular de forjarse un juicio acerca de “lo que se acepta”. Dworkin, en mi opinión, sigue básicamente la línea de Finnis, aunque define su propio método como interpretativo. “Dar el mejor sentido” a la teoría de la regla de reconocimiento quiere decir “verla desde su mejor punto de vista moral” o “darle un sentido moral”. Este enfoque moral está motivado por el interés de Dworkin en que el derecho sirva para lograr un propósito moral determinado, como por ejemplo, autorizar los poderes coercitivos del Estado. Si se requiere una autorización moral, se deben especificar entonces las razones morales para la adopción de un conjunto de criterios de validez jurídica sobre otros. Aplicar el método interpretativo a la regla de reconocimiento es moralmente razonable para dar por sentado que existen una serie de razones apropiadas por las que los jueces deberían aceptar determinados criterios.

Pero Hart simplemente busca la aceptación; de modo que surge la pregunta de si esto es posible. ¿Debemos continuar especificando más niveles interpretativos? De alguna manera, eso es así, como se demuestra por la forma en que hablan y actúan los funcionarios. Que los jueces actúen de este modo es, en la mayoría de los casos, razón suficiente para afirmar que los criterios de validez jurídica son simplemente lo que ellos dicen, por lo que la motivación no tiene cabida de forma explícita en la explicación de Hart.

La explicación de Dworkin para algo parecido a una “prueba” del derecho es bastante diferente y tiene en cuenta las motivaciones. Esto quiere decir que, siempre y cuando el derecho sea efectivo y bueno, existe una coincidencia general sobre las buenas convicciones morales; por ejemplo, en el Reino Unido, lo que el poder legislativo promulga, se considera derecho. Esta posición es similar al nivel de aceptación entre dos críticos literarios en cuanto al hecho de que *El Mercader de Venecia* es una obra de teatro, aunque, en este caso, hay sólo dos personas que compartan esta convicción frente a las numerosas personas que comparten la convicción de que lo que el poder legislativo del Reino Unido promulga se considera derecho. Pueden surgir preguntas sobre estas convicciones, así como sobre cualquier otra. La interpretación aclara cuáles deben ser estas convicciones, de modo que los diferentes niveles de interpretación, hacia arriba o hacia abajo, seguirán realizándose.

¿En qué consisten los hechos de aceptación? En el mundo real no se trata de un consenso sobre las convicciones, si estamos dispuestos a reconocer que podrían existir todo tipo de razones por las cuales los jueces aceptan unos criterios determinados de validez jurídica. No podemos suponer que los jueces tienen las mismas convicciones para aceptar que lo que la Corona en el Parlamento promulga se considera derecho porque hay diferentes convicciones que sustentan la misma conclusión. ¿Qué ocurre con los jueces que lo hacen únicamente por dinero o por la

posición social? (No basta aquí con decir que los términos de su juramento judicial son un obstáculo para este tipo de razones, ya que los jueces que son cínicos en lo que respecta a su papel, serán cínicos en cuanto a la importancia de su juramento).

De nuevo, podríamos situarnos del lado de Finnis. Su visión consiste en que la regla de reconocimiento de Hart no especifica las razones centrales para la aceptación de criterios de validez jurídica. Si hiciéramos esto, afirma, estaríamos inclinados a especificar como razones centrales las razones morales. Dado el papel central que interpreta el derecho a la hora de organizar la sociedad y regular la vida de las personas, se puede asumir razonablemente que los criterios para considerar la validez de una ley son morales. Esta explicación nos permite considerar las aceptaciones por parte de jueces cínicos como aberrantes o pervertidas. La especificación de un caso central nos permitirá desechar sistemas jurídicos por completo, como el sistema jurídico nazi, ya que las razones para aceptar los criterios de validez jurídica nazis sólo se pueden calificar de inmorales.

Bajo esta aceptación fáctica especificada por Hart, se esconde, según Dworkin, la coincidencia de convicciones. Estas convicciones pueden examinarse y desecharse si no son convicciones formadas sobre la base de interpretaciones correctas. Probablemente, cuanto más desechable sea una convicción, menor será la justificación moral de un sistema jurídico. Por el contrario, el sistema jurídico ideal es aquel en el que todos los funcionarios tienen las convicciones correctas. Esta explicación de Dworkin coincide con lo que él dice acerca de una teoría jurídica completa y establecería una explicación tanto de los “fundamentos” del derecho —cuáles son las características correctas de un argumento jurídico—, como de la “fuerza justificadora” del mismo —es decir, lo que los fundamentos morales sustentan³.

La imagen ortodoxa del derecho que presenta Dworkin está, a mi juicio, a medio camino entre dos extremos. Por un lado tenemos el caso nazi, en el cual existen normas, sanciones, funcionarios, criterios públicos de validez jurídica, y toda la parafernalia que muchos, por no decir todos, asocian a la idea del derecho. Este sistema carece de fuerza justificadora ya que las convicciones sobre los criterios de validez jurídica que lo rigen son convicciones nazis y, por tanto, son moralmente erróneos. Me siento inclinado a pensar que Dworkin también consideraría relevante este hecho moral a la hora de cuestionar los “fundamentos” del derecho nazi⁴. Fundamentar un argumento jurídico de peso en “principios de pureza racial” inmorales basados en prejuicios, errores de hecho, propaganda, tortura psicológica y pura maldad, me parece algo inconcebible. Por ejemplo, ¿cómo podríamos determinar de forma coherente si un alemán “de pura raza” ha sido “perjudicado” por una incorrecta aplicación de tales principios? Si los principios en sí son estúpidos, es difícil comprender cómo pueden ser la base de argumento alguno. (Podemos encontrar las mismas contradicciones en todos los regímenes perversos. Por ejem-

3. *Law's Empire*, capítulo 2.

4. *Taking Rights Seriously*, “Legal Moralism”.

plo, ¿cómo se puede entender la actitud de los médicos de matar a los enfermos intencionadamente en los campos de concentración en vez de cuidarlos?).

Por otro lado, tenemos el extremo opuesto a los nazis, en el que cada funcionario tiene las convicciones morales correctas. En cierto modo, es difícil imaginar qué aspecto tendría este sistema. Probablemente, los funcionarios respetarían y defenderían el derecho democrático, lo cual significaría que aceptan las leyes que emanan de un poder legislativo auténticamente democrático. Esto no significa que viviríamos en el reino de Dios, puesto que las convicciones morales correctas sólo se requieren para los jueces o funcionarios del sistema. Aún cabría lugar para convicciones erróneas, por ejemplo, por parte de los miembros del cuerpo legislativo y por parte de la gente corriente. Dado que la interpretación del derecho es claramente una función judicial, bastaría con que los jueces tuvieran las convicciones correctas. De este modo, el trabajo a realizar por su parte sería el siguiente: decidir qué normas aplicar en los casos difíciles.

No estoy muy seguro que de ahí se deduzca que los jueces en este mundo ideal llegarían todos a las mismas conclusiones. Ello depende totalmente del significado que iría asociado a la idea de lo que significa “tener las convicciones correctas”. Si esto significa “hacer lo correcto” siempre, entonces los jueces ideales siempre llegarían a la misma conclusión. Pero si sólo significa que los jueces deben compartir las convicciones sobre la democracia, entonces sería posible dar lugar a variaciones en el modo en que estas convicciones se plasman en decisiones. Estas variaciones coinciden con nuestras intuiciones sobre estos asuntos, ya que nosotros mismos podemos distinguir entre modelos de inclinaciones hacia la “derecha” o hacia la “izquierda” en todos los funcionarios públicos, incluidos los jueces, de los que pensamos, además, que tienen convicciones impecables sobre la democracia.

Veamos en primer lugar el extremo de la Alemania nazi. Este sistema jurídico no es en realidad derecho. Pero, ¿por qué? Porque su alejamiento de las convicciones correctas es demasiado grande. Podemos plantear esto siguiendo un criterio interpretativo. Observamos lo que los funcionarios nazis aceptan como derecho y concluimos que no podemos darle un sentido moral. Esto, por tanto, tiene en cuenta la idea intuitiva que tenemos sobre la imagen del intérprete que interpreta *algo*. Ahora, observemos el sistema ideal: aquí interpretamos lo que los funcionarios aceptan, y concluimos que la cosa que estamos interpretando otorga el mejor sentido moral. De nuevo, tenemos la imagen del intérprete que interpreta *algo*. Pero, ¿acaso no pueden explicarse estos dos extremos de un modo más simple? El sistema jurídico nazi no es derecho porque los funcionarios no son morales, mientras que el sistema ideal sí es derecho pleno ya que sus funcionarios sí son morales. La referencia a la interpretación no es especialmente útil en ninguno de los casos, aunque tampoco viene mal hacerla.

No obstante, la interpretación tendrá más sentido en casos intermedios y más comunes. Aquí encontramos lo que Dworkin denomina líneas establecidas de “ajuste”, que son líneas de prácticas judiciales existentes en el sistema jurídico sobre las que los jueces deben hacer juicios interpretativos. No se trata del sistema jurídico nazi, ni del sistema jurídico ideal; los jueces se adentran en el ejercicio interpretativo

partiendo de la base de que el derecho se aplica a todos por igual. Este requisito para entender el derecho es moral. Si los jueces deben encontrar el mejor sentido moral del derecho y un requisito fundamental para la moralidad es que cada persona tenga igual derecho a la protección y al respeto, entonces este requisito es razonable. Ahora bien, si volvemos al derecho nazi por un momento, probablemente este requisito razonable nos llevará a decir que el derecho nazi carece de “fuerza justificadora”. Pero, ¿es eso correcto? Porque parece que Dworkin piensa que los *fundamentos* del derecho nazi son diferentes. Si la igualdad de protección y respeto no existe en absoluto en el derecho nazi, es difícil comprender qué sentido tiene distinguir los fundamentos de ese derecho. Ya he sugerido, en mis observaciones sobre la posición moral de los jueces nazis, que Dworkin conecta la justificación y los fundamentos del derecho, quizás de una forma más estrecha de lo que manifiesta en *Law's Empire*.

Y aquí está mi duda. En estos casos intermedios, comunes, ¿qué es lo que los jueces interpretan? Dworkin exige que los jueces interpreten combinando dos categorías relacionadas de juicios: los de “ajuste”, y los de “sustancia”. Cualquier interpretación que se proponga debe “ajustarse” al derecho preexistente, tal como precedentes o disposiciones legales. Así, en el ejemplo del caso *McLoughlin contra O'Brian*⁵, no es posible que el señor O'Brian argumentara que la señora McLoughlin, que sufrió un colapso nervioso, no podía reclamar daños y perjuicios por colapso nervioso porque no se trataba de lesiones físicas. Claramente, había una larga historia de casos que permitía reclamar daños y perjuicios por colapso nervioso.

Pero, ¿por qué es esta línea de casos “clara”? Estoy de acuerdo en que, debido a la flexibilidad de la interpretación, los argumentos para el “ajuste” se ven afectados por la interpretación, de modo que tal interpretación podría quitar autoridad. No es incorrecto en principio, aunque poco común por razones obvias, que un juez ignore precedentes establecidos porque comprenden, en su opinión, principios erróneos. No es tan poco común, aunque no se contemple a menudo en el Reino Unido, que los jueces deroguen leyes que incorporan principios erróneos.

IV

Hay diversas formas en que se puede entender una línea de precedentes. En primer lugar, la línea de ajuste es aceptada por los jueces y no está moralmente justificada. Ocurre, por tanto, lo mismo que en el caso del sistema nazi, al menos a primera vista. La obligación del juez está clara: no se puede encontrar sentido, moralmente, a esta línea, a fin de cuentas en términos del derecho a un igual interés y respeto, y por eso no tiene sentido aplicarla. (Aquí asumo que la injusticia de la norma que constituye el argumento del ajuste es mayor que la injusticia que supone la burla de las expectativas razonables creadas por la norma). La sustancia

5. *Law's Empire*, capítulo 7.

del argumento ahora parece ser que la norma jurídica no es válida porque carece de moralidad.

En segundo lugar, el argumento del ajuste es aceptado por los jueces y está moralmente justificado. Así las cosas, el juez no tiene dificultades a la hora de aplicar el derecho. No obstante, la sustancia del argumento parece indicar que el juez debería aplicar la norma moralmente correcta. Si existiera alguna norma moralmente *mejor* que el juez pudiera aplicar, tendría que aplicarla. En otras palabras, tanto en la primera como en la segunda forma en que se podrían aplicar los precedentes, parece como si no existiera una dimensión independiente del “ajuste”. En cualquier caso, el juez hace simplemente lo que es moralmente correcto. Estas dos formas de “interpretar” el derecho consuetudinario corresponden a los dos extremos de interpretación —el nazi y el ideal.

En tercer lugar, los argumentos han sido aceptados por otros jueces en ocasiones anteriores, y el sistema jurídico está en una posición intermedia entre el sistema nazi y el sistema ideal. La diferencia es que debemos tomar como algo *ya dado* lo que la gente acepta como base de nuestra interpretación. Podría resultar útil definir el carácter de las leyes del Parlamento y de las decisiones previas basadas en el derecho consuetudinario como *poco claras*, ya que las consideraciones morales del juez no pueden afectarles —a esto es a lo que me refiero por “ya dado”. En el caso nazi, las normas no cuentan; en el caso ideal, tampoco. En todos los casos, el argumento moral se sostiene por sí mismo, de modo que la luz moral proyectada por el juez atraviesa el derecho existente. En el caso intermedio, la postura ha de ser diferente o, de lo contrario, las normas existentes no deberían cambiarse.

Podemos tener en cuenta las normas “existentes” al afirmar que, aunque la moralidad no recomendaría estas normas concretas, el hecho de que otros las hayan aceptado significa que éstas han generado sus propias condiciones de imparcialidad. Dichas condiciones de imparcialidad significan que cualquier interpretación de la ley debe tenerlas en cuenta porque eso es lo que exige la moralidad. Damos más sentido moral al derecho al tener en cuenta lo que, de hecho, tenemos. Allá donde *lo que de hecho tenemos* no genera suficientes condiciones de imparcialidad, lo desechamos. En la práctica, esto implica ignorar una línea de autoridad, o prescindir de una ley. No obstante, esto viene a ser lo mismo que afirmar, de acuerdo con la explicación de Dworkin, que en los casos en los que las leyes son contrarias a la moralidad, pudiéramos simplemente negarnos a reconocerlas como leyes. De modo que, ¿qué es lo que distingue al derecho? La mayoría de las personas cree que el derecho posee las características de una convención, al menos en parte. Esto quiere decir que el derecho es, en gran parte, un conjunto de normas que son aceptadas por un número significativo de personas. De este modo, el derecho tiene una distancia respecto de la gente que la moralidad no tiene. La moralidad, se dice, es “personal”, “el punto de vista propio”, mientras que el derecho es “objetivo”. Es muy común suponer que el derecho expresa todo tipo de valores ajenos; valores que “soportamos” porque el derecho es “necesario” para la sociedad.

Derecho como moralidad y derecho como “apaño”. Si tomamos esta descripción rudimentaria de cómo la sociedad concibe el derecho, no de forma analítica,

sino popularmente, encontramos dos formas posibles para entender a Dworkin. En primer lugar, puede que sólo nos estuviera diciendo que el derecho *parece* a veces únicamente expresar valores erróneos. Si entendiéramos la moralidad correctamente, veríamos que el tipo de normas que son necesarias para el buen funcionamiento moral de nuestra comunidad debe expresar virtudes ajenas a lo que consideramos correcto en un mundo ideal. En gran medida, esto se deduce del requisito de Dworkin de derechos iguales al respeto. Hay normas aparentemente erróneas que se muestran como tales simplemente porque se oponen a nuestras convicciones personales sobre lo que los demás deben hacer. Por tanto, según Dworkin, la vida en comunidad implica que las normas que otros hacen crean sus propias condiciones de moralidad —por ejemplo, generando su propia fuerza de imparcialidad—, de modo que nuestras convicciones personales deben adaptarse para tener en cuenta que nosotros también somos miembros de la comunidad.

Me inclino a pensar que esta opinión que he atribuido a Dworkin es la correcta. No es suficiente decir que el derecho no encarna moralidad alguna sólo porque no incluya el contenido que a nosotros nos gustaría. Esta opinión es capaz de entender muy bien por qué, cuando tenemos en cuenta las leyes y los precedentes, podemos simplemente asumir el contenido expresado en ellas. La frase: “Esto es lo que dijo la legislatura”, representa muy bien lo que consideramos que la democracia requiere en un caso poco polémico. Esto implica tener en cuenta, como un componente más de lo que consideramos moralmente correcto, lo que otros —cuyo punto de vista ha sido plasmado constitucionalmente de la manera correcta— realmente desean. En los casos en los que se requiere una interpretación explícita, como aquellos en los que no es fácil recurrir a un principio preponderante absoluto, como “la democracia exige que yo acepte esto”, nuestra interpretación se hará más compleja y requerirá un análisis de lo que la democracia significa.

Esto nos lleva a extraer los principios subyacentes de igualdad y libertad, y formarnos una opinión sobre la aplicación de los mismos. Creo que esta explicación encaja con precisión con la mayoría de las interpretaciones judiciales de un estatuto. Nuestra idea sobre “la intención del poder legislativo” es para la mayoría de la gente algo similar a esto: pongámonos en el lugar del poder legislativo, teniendo en cuenta todo lo que ello abarca, y observemos los enunciados elaborados por este órgano. ¿Habríamos pensado en ese mismo significado? Esto es poco preciso, ya que es intuitivo, pero nos lleva a observar el asunto desde un punto de vista democrático, legislativo. Veamos esto con el ejemplo de Hart de la norma sobre los vehículos en el parque. Planteémonos el problema desde el punto de vista del legislativo. Somos una criatura de la democracia, que se basa en la idea de la igualdad y la libertad. Vivimos, por tanto, en un sistema jurídico en el que la igualdad exige que los individuos sean prevenidos de que sus libertades van a verse restringidas. Por tanto, puesto que “el vehículo” es ambiguo, esa ambigüedad debería decidirse a favor del demandado.

En el derecho consuetudinario, nos basamos en casos previos porque se considera moralmente correcto. Si a cincuenta personas se les ha concedido anteriormente una compensación, por ejemplo, por colapso nervioso, la imparcialidad exi-

ge por tanto que la persona número cincuenta y uno, que se encuentra prácticamente en las mismas circunstancias que las cincuenta anteriores, deberá recibir la compensación. Esto nos da una muestra de cómo debaten jueces y abogados, ya que gran parte de la argumentación se dedica a establecer si se dan o no las circunstancias pertinentes. Este aspecto moral de aplicar precedentes generalmente no se tiene en cuenta en las exposiciones que se hacen del razonamiento jurídico, en parte debido a que el método de razonamiento está muy arraigado. Los casos claros están claros porque el aspecto moral es muy simple. Nadie distingue el caso que se está tratando de los anteriores porque, por ejemplo, el nombre del defendido sea diferente, o el día de la semana en que ocurrió el accidente no fuera el mismo, o ni siquiera porque los casos anteriores no fueran idénticos por haber ocurrido antes (o en un lugar diferente).

Estas exposiciones del razonamiento judicial lo son del razonamiento moral en general. Si no he entendido mal, Dworkin nos educa en la idea de que nuestras convicciones morales personales, en los casos en que no coinciden con el derecho, se basan en un ideal moral que no es realizable en el mundo real. Así, lo que debemos desarrollar es un conjunto de convicciones morales más público que tuviera en cuenta la igualdad de respeto para todos, lo cual significa aceptar que hay limitaciones en la imparcialidad moral. En líneas generales, esta idea aparece también en nuestro razonamiento práctico sobre los requisitos para cumplir las leyes y los precedentes. Mi dificultad a la hora de entender esto que afirma Dworkin estriba en que no nos ofrece del todo una vía para tratar las leyes y los precedentes que expresan valores confusos e incoherentes. Únicamente nos dice que debemos entenderlos como muestras de imparcialidad, o bien que debemos ignorarlos por ser erróneos.

V

No obstante, hay otra forma de entender a Dworkin, tomando como referencia el sistema que acabo de plantear, que está entre el sistema jurídico perverso y el sistema intermedio. Tenemos, pues, un sistema jurídico de una democracia rudimentaria con un grado significativo de mal derecho, que hace que los jueces ignoren continuamente tanto leyes como precedentes. Se trata de una situación diferente al sistema que es perverso por completo, en el cual los jueces pueden rechazar su propio compromiso con el sistema. Aquí el problema del juez surge porque se da lugar a aspiraciones morales dentro del sistema, así como una mejora gradual, pero sólo con la ayuda de las normas que *nos vienen dadas*. En mi opinión, el trabajo de interpretación se hace más complejo que lo que había descrito hasta ahora como teoría de Dworkin. La interpretación no nos dice cuál es realmente la norma, o si es un error, sino que ahora se le exige más. La idea importante aquí es que las condiciones de existencia para que se interprete la norma no son en sí mismas el resultado de una interpretación. Ya le vienen dadas al juez y éste no puede tener dudas acerca de las mismas como ocurría con el sistema perverso nazi. En este

sistema, ¿qué sentido tiene aplicar una ley? La democracia está corrompida y el contenido del derecho tiene el objetivo de reducir el fundamento electoral. Ambas interpretaciones de la ley nos llevan a soluciones igualmente no democráticas. Podemos decir que el mejor sentido moral, que se puede dar, es el que golpea de lleno la corrupción. Pero en este caso que planteo, el juez aún mantiene su compromiso con el sistema en su totalidad. Hay una falta de realidad cuando se nos anima (y Dworkin creo que lo haría) a interpretar esta norma de modo que se fuerce al máximo su significado no democrático. Si volvemos al sistema intermedio de que traté anteriormente, el juez no se enfrenta a este problema. Cuando hay dos interpretaciones posibles, y una de ellas se inclina hacia una solución más democrática, éste puede adoptarla, porque el mejor sentido del sistema lo requerirá. Pero en este sistema, las corrientes antidemocráticas son mucho más profundas.

También encontramos grandes problemas a la hora de aplicar un precedente. Francamente, ¿qué valor tiene tratar casos similares de igual modo, sabiendo que las decisiones anteriores eran sustancialmente erróneas? Dworkin, en su explicación de la integridad, prefiere utilizar la idea de igualdad de resultados, frente a la idea de igualdad de acto. La virtud especial de la integridad se cumple incluso cuando habla con una voz equivocada a todos los miembros de la comunidad. Esto, según Dworkin, está más en sintonía con nuestra idea intuitiva de que el derecho debe prohibir, por ejemplo, todos los abortos, y no permitir unos sí y otros no de forma arbitraria. “Tratar los casos similares de igual modo” es equivalente por tanto en la idea de integridad a lo que Hart denomina “justicia formal”. El problema de esto es, como afirma Hart, “su compatibilidad con la iniquidad”. El dictado de “tratar casos similares de igual modo” no significa otra cosa que nosotros —como jueces, quizás— deberíamos aplicar el contenido de la ley, o aplicar los precedentes⁶.

En la explicación de Hart, la diferencia entre “justicia formal, o jurídica” y la “justicia sustantiva” es en verdad fruto de la distinción entre una explicación poco acertada de la igualdad moral en términos únicamente de igualdad de resultados, y una idea más certera de “igualdad de acto”. Si comparamos dos resultados como, por ejemplo, los diferentes grados de bienestar entre dos personas, o sociedades, igualar nos permite tanto nivelar hacia abajo, como nivelar hacia arriba. Pongamos que A tiene más que B. Podemos igualar A y B dando a B cuanto sea necesario para equilibrarlo con A. Pero también podríamos equilibrar quitando a A lo que le sobra para que A tuviera tanto como B. Otra alternativa sería quitar una porción a A y dársela a B para que los dos tuvieran la misma cantidad. La idea es que la igualdad es neutral a la hora de establecer cuál de estos tres resultados es mejor. Los recomienda todos por igual. Una de las respuestas que los filósofos han intentado dar para resolver este difícil problema ha sido decir que nivelar hacia abajo es erróneo, puesto que debemos observar la situación general desde el punto de vista

6. *El Concepto de Derecho*, capítulos 8 y 9.

del que peor se encuentra. Esta persona mira hacia arriba y desea subir hasta ahí, de manera que igualar hacia arriba es *bueno*. Por otro lado, no le hace estar mejor el hecho de que a la otra persona se le reduzca su cantidad, por lo que igualar hacia abajo no es bueno.

Creo que esta respuesta común es confusa. ¿Qué es lo que le hace sentir mejor a B cuando alcanza la posición de A? La única razón para ello es que ha mejorado su situación personal. Si tuviéramos que afirmar que se siente mejor porque, además, ahora es igual a A, entonces hemos hecho de la igualdad un principio que es independiente del resultado. De ahí se deduce que, en términos de igualdad, B sería igual de feliz si A se redujera a su nivel. Por tanto, en resumidas cuentas, debemos prescindir de la idea de igualdad si afirmamos que se trata simplemente de mejorar la situación del que peor se encuentra siempre que sea posible⁷.

Si vamos a estimar algún principio de igualdad, éste no puede concebirse como igualdad de resultados. Lo que yo sugiero en su lugar, es que debemos conocer mejor cómo han sido tratadas las personas y no el resultado para la vida de una persona, puesto que éstas se podrían quejar justificando que no han sido tratadas como iguales, incluso aunque los resultados fuesen iguales ante la ley. La idea general es que nuestras circunstancias personales están, en parte, conectadas sólo accidentalmente con la cuestión de si hemos sido tratados adecuadamente o no. De modo que no podemos afirmar que una determinada situación sea moralmente desigual *simplesmente* porque conste de resultados desiguales para la gente. Viendo las cosas de esta manera, observamos que la igualdad está implícita en quejas tales como “Yo *también* soy persona”, o “Intente verlo *desde mi punto de vista*”, o “Sea *justo* conmigo” —queja que, por otra parte, indica una mayor idea moral de imparcialidad.

En mi opinión, visto de esta manera, tratar a los demás como iguales quiere decir “actuar de modo que tengamos muy presente el hecho de que la otra persona es, de forma crucial, igual a *nosotros mismos*”. Con esto, creo que preservó la idea de igualdad como un concepto *comparativo*, aunque en este caso la comparación se realice entre nosotros y otra persona, y no entre dos personas ajenas a nosotros. Podría llamar perfectamente a esta idea “igualdad en primera persona”, para distinguirla de la igualdad de resultados al comparar segundas y terceras personas. Pero como lo que creo que expresa es el núcleo central de la moralidad, la denominaré igualdad “directa”.

Quizás ésta sea otra forma de plasmar la distinción que hace Dworkin entre “tratar a la gente por igual” y “tratar a la gente como iguales”. Ahora bien, ¿cuál es la fuerza del precedente? Éste no puede ejercer una “fuerza gravitacional de imparcialidad” si la “imparcialidad” implica únicamente la imparcialidad de la igualdad de resultados. Tomemos el ejemplo de la señora McLoughlin. ¿Por qué se la trata con imparcialidad, cómo se la está tratando como igual al concederle una compen-

7. Esta es la razón por la cual John Rawls, en su *Teoría de la Justicia*, habla tan poco sobre igualdad.

sación sólo porque cincuenta personas en similares circunstancias recibieron compensación, aunque la igualdad directa no consideraba justificado concederles tal compensación? Este argumento está más claro en otras áreas del derecho, aunque no varía en términos cualitativos. ¿Se es imparcial con el demandado al declararlo culpable porque unas leyes deficientes lo dictan así? ¿Se es imparcial con el demandante que interpone una demanda basándose en un contrato, o en la legislación laboral —el mismo argumento se puede aplicar a las leyes— al denegarle una compensación que la imparcialidad exigiría, sólo porque el derecho lo dice así?

Si vamos a interpretar el derecho siguiendo los requisitos de la igualdad directa, no podemos hacer demasiado uso de esa idea, al menos en el extremo inferior del espectro entre el sistema jurídico ideal y el sistema perverso. A medio camino, podemos entender que se den limitaciones a esa idea, pues los precedentes entrañan valoraciones correctas de igualdad directa (me inclino a pensar que los precedentes del caso *McLoughlin* tienen esa fuerza). Pero el caso intermedio debe ser, según Dworkin, aquel que no causa problemas. Él no puede únicamente querer advertirnos de que, en sistemas jurídicos razonablemente buenos, las decisiones son correctas en general. En cualquier caso, Dworkin sólo podría llegar a tal conclusión usando la idea de igualdad directa de modo que, en el caso de la señora *McLoughlin*, su compensación se concedería partiendo de la base de que ésta le correspondería incluso aunque no existieran precedentes. En verdad, cuanto más indagamos en las razones para aplicar los precedentes, más problemática se hace la idea. Se trata de indicadores útiles para los requisitos de la igualdad directa, pero no generan argumentos de imparcialidad aparte del argumento relativamente vacío de contenido de que “los casos parecidos deben tratarse de igual modo”. En el sistema jurídico más bajo en el espectro, esa idea (como manifiesta Hart en relación con el sistema jurídico del apartheid en Suráfrica en *El Concepto de Derecho*) tiene poco peso.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, existe un problema a la hora de comprender la distinción que Dworkin establece entre integridad e interpretación en el razonamiento jurídico. A veces da la sensación de que su teoría del razonamiento legal tiene el buen sentido práctico de arreglárselas con “lo que hay” siguiendo un proceso de interpretación en el cual el intérprete no interpreta sus propias interpretaciones, sino que “se aferra” a algo inamovible, le da “su mejor sentido”. Esta orden es fuertemente normativa y, en mi opinión, ofrece una propuesta sensata con la que los jueces podrían trabajar. Pero es necesario que la interpretación finalice en algún punto. En otras ocasiones, sin embargo, parece como si lo único que afirmara Dworkin es que esos argumentos de ajuste que limitan a los jueces son realmente limitaciones de moralidad (correcta). La única forma de distinguir este tipo de casos es estableciendo un sistema que esté mucho más próximo al ideal que a los sistemas jurídicos con los que normalmente trabajamos. Cuanto más nos aproximamos a los sistemas jurídicos similares a los que estamos familiarizados, mayor es la tendencia a volver a la interpretación de algo ya dado. Esta idea, como ya mencioné anteriormente, es la que comprende el sentido obvio de la interpretación. De hecho, cuanto más nos acercamos al sistema jurídico ideal, y a medida que nos alejamos del mundo real en el que vivimos, más se aproxima la idea de

interpretación al puro juicio moral. En la medida en que la interpretación se funde con el juicio moral, se convierte únicamente en una interpretación de nuestro pensamiento, y el juicio moral exige una reevaluación continua de nuestras posturas, la interpretación, en el sentido de “hacer la mejor interpretación moral posible”, no es más que un juicio moral (objetivo). Por tanto, resulta difícil comprender qué es la “interpretación” separándose de la “reevaluación de nuestros propios pensamientos”. Creo que este mismo argumento se puede aplicar en la interpretación del arte, la música y la literatura.

En este sistema jurídico “real” del nivel inferior, no queda claro en qué casos la igualdad desempeña un papel simplemente porque los precedentes y las leyes no ofrezcan en muchas ocasiones el requisito de la fuerza de la igualdad directa. Pero es difícil abandonar la idea de que la igualdad está presente de alguna forma, debido a la influencia instintiva de la idea de “tratar los casos similares de igual modo”. No obstante, estoy seguro de que esta idea no es la que Dworkin desea incorporar a su concepto de integridad, pues en todo momento afirma que la integridad no es un asunto de “mera consistencia” o “elegancia”. Él quiere que una igualdad real, “directa”, esté presente.

VI

¿Desempeña algún papel la igualdad en el mundo “de la realidad real”? En verdad, aceptamos lo que los demás individuos piensan como una forma de tratarlos con igualdad de respeto. Pero esta igualdad es la más tosca que podamos imaginar. Podría exigir la aceptación de posturas contrarias a la igualdad, como en casos en los que fuera posible cambiar la opinión de la sociedad acerca de cómo puede ser erróneo que, por ejemplo, la deferencia forme parte de las instituciones políticas, que la democracia no sea meramente el gobierno de la mayoría, que el aborto sea a veces permisible, o que la pornografía pueda ser un derecho de la persona. Por supuesto, cualquiera de estas visiones de la política, o del derecho, que tenga en consideración lo que es realmente alcanzable, ha de ser menor que en un sistema ideal. Sin embargo, esto no quiere decir que la política y el derecho no puedan tener una aspiración moral.

Una teoría del derecho debe tener en cuenta lo alcanzable. Tomemos como ejemplo la norma, aceptada prácticamente por todos los funcionarios del sistema del Reino Unido (siendo una excepción notable el juez del Tribunal Supremo Lord Justice Laws⁸), de que el control judicial de la legislación no es posible. Es fácil, y muy tentador, interpretar esa norma como una forma imperfecta de expresar la fuerza de la democracia. En un caso difícil, como el del alcance de la democracia, predominaría una interpretación a favor de la democracia. Además, en un caso

8. Ver “*Law and Democracy*” [1995], *Public Law* 72.

claro que niega la democracia al eliminar, por ejemplo, el derecho al voto de los inmigrantes caribeños, los jueces podrían en teoría declarar nula tal legislación, como es el caso de los Estados Unidos. Pero, ¿llegaría Dworkin tan lejos? Si no podemos conseguir la aceptación (de hecho) de los funcionarios y de una gran parte de la comunidad, esto plantearía serias dudas sobre la validez jurídica de la decisión. En este caso, estamos tentados a utilizar la idea de Bentham sobre la relación entre la validez jurídica y “la disposición de la población a obedecer”⁹. Resulta inútil —poco práctico— aplicar una posibilidad teórica cuando no va a ser aceptada.

De ahí se deduce que, en los casos en los que la validez jurídica se fundamenta en la aceptación, la teoría jurídica representa una fuerte ruptura de las teorías con aspiraciones morales y políticas. Una forma en que los teóricos del derecho han descrito este problema ha sido hablando de la necesidad de la existencia de órganos “efectivos” de creación de normas, antes de conceder validez jurídica a estas normas. No existe un requisito equivalente en la teoría moral, que puede seguir permaneciendo como una mera aspiración.

VII

He tratado de dar una explicación de las dificultades que encontramos al adentrarnos en la maraña existente entre igualdad, ajuste e interpretación en Dworkin. He hecho esto aceptando en todo momento aquellas posturas que considero irrefutables. En especial, el requisito de que los juicios morales son inherentes al razonamiento jurídico y, sobre todo, que alguna versión de democracia (moral) es cierta y que la objetividad moral y jurídica existe.

9. *Of Laws in General*.