



Notas

Libertad y moralismo legal en Dworkin

Jesús Ignacio Delgado Rojas

Universidad Carlos III de Madrid

jidelgado Rojas@gmail.com

Resumen

Es innegable que seguimos reflexionando sobre la moralidad de cuestiones tan controvertidas como la homosexualidad, la prostitución o la pornografía. En el contexto socio-jurídico de Dworkin no se escatimó en atenciones sobre el tema: en 1958, lord Devlin pronunció la segunda *Conferencia Macabea* en la Academia Británica, bajo el título «La imposición de la moral». La oleada de refutaciones y el interesante debate público acaparó las atenciones de prestigiosos juristas y de la élite académica. La célebre *Comisión Wolfenden* había recomendado dejar de considerar delictivas las prácticas homosexuales entre adultos en privado libremente consentidas. Se trataba de algo más que de una mera decisión legislativa: enraizaba, más bien, con la tradición cultural de una sociedad. Hasta nuestros días, asistiendo a planteamientos similares, no parece que el debate del *moralismo legal* haya sido definitivamente superado. Lo que merece que sigamos revisando algunos puntos de la reflexión, en aras de un fecundo análisis de la ya clásica, compleja y tensa relación entre el derecho y la moral.

Palabras clave

Derecho, moral, positivismo, iusnaturalismo, ética, liberalismo, comunidad.

Liberty and legal moralism in Dworkin

Abstract

It's undeniable we are still reflecting on the morality of controversial questions as homosexuality, prostitution or pornography. In the social context of Dworkin it has not gone unnoticed: in 1958 in the British Academy, lord Devlin pronounced the second *Maccabean Lecture*, under the name of "The enforcement of morals". Refutations and the controversy created around it, made renowned jurists and respected academics place great importance on this popular revulsion. The singular *Wolfenden Commission* had recommended not consider private adults homosexual acts as punishable. It wasn't just only a legislative decision but also the reflection on the society of a cultural tradition. Even today seems that the debate of *legal moralism* hasn't been definitively overcome. In the interest of going in depth through the complex and tense connection between the law and the moral, it would be advisable to revise some of those points.

Keywords

Law, moral, positivism, natural law, ethic, liberalism, community.

“¿Es suficiente el rechazo público para que convirtamos un acto en delito?” (Dworkin, 1984: 347). Con interrogantes como este comienzan algunos de los ensayos del profesor estadounidense Ronald Dworkin que abordan el tema del “moralismo legal”¹. El propósito del presente trabajo no es seguir reflexionando sobre la sempiterna polémica entre el Derecho y la Moral, sino realizar un somero repaso a la configuración que hace Dworkin del moralismo, su cabida (o no) en las sociedades modernas y su planteamiento a través de los paradigmas de la filosofía moral y política dworkiniana.

Es ineludible en esta tarea intentar esbozar, al menos, el marco iusfilosófico en el que se sitúan las tesis de Dworkin al respecto, pues seguramente éstas serían ininteligibles si prescindieramos de las causas que justificaron su elaboración y diseño. El contexto teórico en el que se libra la polémica entre liberales y comunitaristas no puede ser aquí objeto de nuestra atención, pero sí debemos detenernos en perfilar las posiciones morales y políticas que unos y otros han mantenido. En este punto el debate se plantea entre el individualismo, y su defensa de los derechos de los individuos, y el comunitarismo, donde prevalece la importancia de la comunidad sobre sus miembros. A partir de este marco general (que por simplista puede resultar vacío), las posibilidades de abordar la tradicional discusión liberales-comunitaristas son todas diferentes. La que aquí me interesa plantear, por ilustrar mejor las posiciones que defiende Dworkin, es la del argumento que acoge la relación entre la moral y la política; es decir, el argumento que discurre por las relaciones entre los distintos proyectos privados de buen vivir, entre los distintos mundos morales, y el ámbito público, donde esos mundos confluyen y conviven.

Desde esta perspectiva, el liberalismo pugna por una separación tajante entre los ámbitos privado y público. Los individuos tendrían plena autonomía para escoger sus proyectos de buen vivir, para optar por lo que consideran una vida buena. Por su parte el Estado no puede mostrar preferencia o incentivar una determinada elección moral de sus ciudadanos. Los principios de tolerancia e igualdad vedan tal posibilidad en pro de la neutralidad liberal.

Para los autores comunitaristas, la separación de ambos mundos y esa supuesta neutralidad frente a los distintos proyectos de buen vivir son postulados muy cuestionables. Pues exigen del hombre el desdoblamiento de su personalidad, creando individuos esquizofrénicos que deben actuar diferenciadamente según su actividad se despliegue en el ámbito privado (donde juegan las posiciones morales) o público (donde se exige una rigurosa neutralidad).

El desarrollo prolijo y siempre fructífero del debate no se ha saldado sin consecuencias y como resultado ha ido legando una serie de tendencias híbridas que reconocen e incorporan a sus propuestas las principales críticas de sus oponentes, a la vez de salvar y ensalzar los puntos fuertes que las refrendan². En

¹ Por ofrecer una aproximación, a los efectos que aquí nos interesan, se puede considerar que con la expresión *moralismo legal* se hace referencia a que “las normas jurídicas *deben* incorporar las pautas de la moralidad positiva. El hecho de que ciertas pautas morales sean asumidas y vividas en una comunidad constituye una razón suficiente para que las normas jurídicas les presten su mecánica de coacción y las impongan forzosamente. Con el moralismo legal se trata de que las leyes nos obliguen a realizar conductas morales simplemente porque de acuerdo con la opinión social general son morales” (Laporta, 1993: 48).

² Quizás el liberalismo sea acreedor de la construcción de una estructura social que posibilite la convivencia de diversas visiones morales del mundo; la neutralidad liberal ha consagrado que la tolerancia y el pluralismo aparezcan como categorías normativas ineludibles. Por su parte, el

esa búsqueda de posiciones eclécticas que eviten los errores cometidos por las posiciones extremas del liberalismo y del comunitarismo, encontramos nuevas teorías que (re)formulan una ética sustantiva derivada de las convicciones que cada uno de los autores considera subyacen a las visiones éticas imperantes de sus respectivas sociedades. En nuestra filosofía contemporánea, quizás sea la figura de Ronald Dworkin el principal exponente de estas sugerentes propuestas, orientadas desde la óptica liberal.

Dworkin se esfuerza así en aunar dos ideales originalmente contradictorios: la tolerancia liberal y el reforzamiento de los vínculos comunitarios. Es en el trabajo que lleva por título *La Comunidad Liberal* donde Dworkin se nos presenta entusiasmado con tesis cercanas al comunitarismo y manifiesta su propósito de desquitarse de los falsos ropajes que el liberalismo le ha endosado, así como mostrar que éste tampoco se halla tan irreconciliablemente distanciado del valor de la comunidad. Para ello el autor hace un análisis de las que considera las cuatro tesis comunitaristas más relevantes que se oponen a la idea de la tolerancia liberal: (I) la identificación de la comunidad con la mayoría; (II) el paternalismo; (III) el interés individual; y (IV) la integración. En cada una de estas reflexiones, Dworkin va progresivamente avanzando en el concepto de comunidad (hasta lograr su forma más perfecta y acabada: la comunidad liberal).

Su propósito es claro: “determinar si una ética convencional puede o no ser impuesta por medio de la ley penal” (Dworkin, 1996: 135). Y, como indicábamos, advierte Dworkin que considerará “el papel que desempeña el *concepto de comunidad* en las discusiones acerca de la imposición de la ética” (Dworkin, 1996: 135), prescindiendo de los prejuicios que al respecto se han mantenido.³

1. Identificación de la comunidad con la mayoría

Dworkin enfatiza la importancia de la libertad de elección personal y restringe el poder de la mayoría en asuntos que no le son concernientes. El profesor de *Jurisprudence* aborda este problema a la luz de la decisión de la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos en el caso *Bowers vs. Hardwick*⁴, decisión que declaró constitucional una ley del estado de Georgia, en la cual se tipificaba la sodomía como delito. El juez White, del tribunal juzgador, sugirió que la comunidad tiene derecho a utilizar la ley para protegerse de los ataques de la indecencia. Esto quiere decir que “la mayoría, por el simple hecho de ser mayoría, tiene derecho a imponer sus puntos de vista éticos” (Dworkin, 1996: 136). Los afectados por la ley georgiana contra la sodomía argumentaron que “el Estado no tenía ningún derecho a promulgar una legislación criminal cuando la única razón para hacerlo es que una mayoría desapruueba moralmente a aquellos a quienes la ley penaliza” (Dworkin, 2003: 506). La respuesta del juez White giraba en torno a la idea de que el derecho está constantemente fundado en nociones de moralidad y que “era legítimo que un

comunitarismo evidencia el complejo proceso histórico que reside en los diversos modos de convivencia social y como los sentimientos de pertenencia a la comunidad pueden ser definitorios de la propia identidad personal. Por lo que se refiere al mundo de los valores morales que conforman esas vinculaciones, “mientras los liberales priman la noción de derechos del individuo (derechos políticos y derechos privados) sobre el mundo de las creencias privadamente sostenidas por los ciudadanos, los comunitarios señalan que son, por el contrario, las creencias morales públicamente compartidas por un grupo las que habrán de convertirse en el sentido del ordenamiento político y jurídico” (Thiebaut, 1998: 40).

³ “Se cree que el liberalismo, como teoría política, rechaza, o al menos desestima, el valor de la importancia de la comunidad. Se piensa también que la tolerancia liberal -que insiste en que la utilización del poder coercitivo del Estado para imponer la homogeneidad ética es un error gubernamental- debilita paulatinamente a la comunidad” (Dworkin, 1996: 136)

⁴ 478 U.S. 186 (1986).



Estado impusiera una desventaja sobre un grupo particular a fin de expresar la condena moral de la mayoría hacia las prácticas de ese grupo, aun cuando no sirviera para otros propósitos legítimos” (Dworkin, 2003: 509).

A juicio de Dworkin la respuesta de White sólo revelaba una verdad a medias: “por supuesto que la mayoría de las leyes criminales que promulga una comunidad expresan una elección moral (...) pero convertir la sodomía adulta en un delito no sirve a los intereses independientes de la condena moral, y aquellos que denunciaron la ley argumentaron que ello no es una justificación legítima para una pena criminal” (Dworkin, 2003: 506). La decisión intentó demostrar que es lícito que “el gobierno prohíba la libertad de elección en el comportamiento sexual privado, a pesar de que no dañe directamente a nadie y siempre que la condena sea expresión de la moralidad popular” (Dworkin, 2003: 507).

Para Dworkin resulta evidente que “cada comunidad tiene un entorno ético que influye sobre los tipos de vida que pueden llevar sus miembros. Una comunidad que tolera la homosexualidad muestra un entorno ético muy diferente al de la comunidad que la prohíbe” (Dworkin, 1996: 140).

El argumento contra la tolerancia liberal sostendría que cualquier decisión que tomen los representantes políticos elegidos por mayoría debe aceptarse, incluso las relativas al entorno moral, en aras del sano funcionamiento del sistema democrático. Pero para Dworkin, “no existe ninguna razón práctica para que dicho entorno deba ser definido por lo que un grupo determinado considera que es mejor” (Dworkin, 1996: 143). Esto se explica haciendo una analogía entre el contexto económico y el moral, que son aspectos *interdependientes* del mismo entorno, pues “si insistimos en que el valor de los recursos de las personas debe fijarse a partir de la interacción de elecciones individuales, y no según las decisiones colectivas de una mayoría, entonces ya habremos decidido que la mayoría no tiene derecho a decidir sobre qué tipo de vida deben llevar todos los miembros de la comunidad” (Dworkin, 1996: 144).

En definitiva, si damos por plausible la conexión existente entre los entornos económico y ético, ello conlleva indisolublemente a aceptar la tolerancia liberal en materia ética. Si negamos esa tolerancia, negamos la dependencia de ambos contextos.

2. Paternalismo

El paternalismo supone que “la coacción puede dar a las personas vidas mejores que las que ya tienen y consideran buenas” (Dworkin, 1996: 150). En esta categoría Dworkin introduce lo que para él es el matiz relevante y definitorio de esta problemática: la *confirmación* del individuo. De tal modo que no hay ninguna medida política que contribuya a elevar el valor de una vida “si no hay confirmación por parte de la persona” (Dworkin, 1996: 151).

Supongamos que alguien que quisiera llevar una vida homosexual plena (con sus vivencias públicas y privadas) decide no hacerlo por miedo al castigo. Si esa persona nunca confirma que llevando esa vida no plena (por temer la condena) es mejor o superior al bienestar que hubiera alcanzado disfrutando su homosexualidad en plenitud, nunca sabremos si su vida verdaderamente ha mejorado. Pues, al no haber confirmación, desconocemos si la elección de su tipo de vida (homosexualidad no plena) ha sido la realmente querida.

Pero la necesidad de confirmación también plantea ciertas dificultades. Supóngase que “el Estado despliega una combinación de limitaciones y estímulos tal que un homosexual se convierte y finalmente confirma y aprecia su conversión. ¿Ha mejorado su vida?” (Dworkin, 1996: 151). La respuesta debe abrigar condiciones y circunstancias que hagan que dicha confirmación se realice en un contexto genuino y legítimo, con restricciones que impidan hacer confirmaciones en condiciones inaceptables: “no estamos mejorando la vida de alguien si los mecanismos que utilizamos para asegurar dicho cambio disminuyen la capacidad de la persona para considerar reflexivamente los méritos críticos de su cambio. Las amenazas de castigo penal corrompen en vez de mejorar” (Dworkin, 1996: 152). En tal caso, la transformación que experimentaría una persona habría sido producto o resultado de la coacción, no del convencimiento crítico y autónomo de buscar el bienestar personal.

Cualquier tipo de paternalismo se revela inútil a la hora de intentar incrementar el valor de la vida de los ciudadanos si no es contando con la confirmación libre y querida que haga la persona respecto de la bondad de las acciones que se le plantean ante sí.

3. Interés individual

Dworkin parte de la idea de que “las personas necesitan de las comunidades y de que la vida social es natural y esencial para los seres humanos” (Dworkin, 1996: 153). Para ello el profesor de Oxford retoma la bien conocida crítica que lord Devlin realizó al informe Wolfenden⁵ (que recomendaba la desaparición de las leyes contra la homosexualidad en Gran Bretaña). Devlin ligaba la supervivencia de una sociedad al respaldo que le otorga la *homogeneidad moral*: “existe, por ejemplo, una aversión general a la homosexualidad. En primer lugar, nos deberíamos plantear si, al examinar la homosexualidad con calma y objetividad, ésta se nos presenta como un vicio tan terrible que su mera presencia puede llegar a ofendernos. Si este es el auténtico sentir de la sociedad en la que vivimos, no alcanzo a ver cómo se le puede denegar a la misma el derecho a erradicarla” (Devlin, 2010: 65). Sobre la base de que el Estado tenga que desempeñar un rol de tutor legal, y el derecho penal es su técnica de tutela más adecuada, para Devlin la sociedad tiene derecho a castigar aquellas conductas que sus miembros desapruaban enérgicamente, aun cuando tales conductas no tengan sobre otras personas efectos lesivos.

Este hipotético derecho de la sociedad a proteger su propia existencia frente aquellos ataques que perturben su consenso moral (mayoritario o popularmente admitido), implicaría la facultad de “usar las instituciones y sanciones de su derecho penal para imponer ese derecho” (Dworkin, 1984: 352). Lord Devlin concluye que si nuestra sociedad aborrece lo suficiente la homosexualidad, se justifica que la proscriba y que obligue a los seres humanos a optar entre las miserias de la frustración y las de la persecución, debido al peligro que significa dicha práctica para la existencia de la sociedad. Sin embargo, Devlin no ofrece pruebas de que la homosexualidad entrañe tal peligro, más allá de la afirmación de que todas las “desviaciones de la moralidad compartida por una sociedad (...) son capaces por naturaleza de amenazar la existencia de la sociedad” y por eso “no pueden ser colocadas más allá del alcance del derecho” (Devlin, 2010: 61).

⁵ “No es función del derecho intervenir en la vida privada de los ciudadanos ni intentar imponer ningún modelo de comportamiento determinado (...) Se ha de mantener un ámbito de la moralidad y la inmoralidad privadas que, dicho breve y crudamente, no es asunto del derecho” (*Report on the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, 1957: 9-10).



Desde este planteamiento, “en una comunidad moralmente homogénea, la gente se identifica con la moral compartida (...) para ellos, la comunidad es la comunión de creencias compartidas que contribuye en la constitución de su propia identidad. Si la comunidad tolera la desviación, tales ciudadanos sufrirán el golpe del desarraigo” (Dworkin, 1996: 156). Para Dworkin este argumento yerra por exagerado, porque presupone, ante todo, que “cuando una comunidad política tolera rupturas de ciertos principios de la ética o la moralidad convencional, inevitablemente se afectan los lazos de los ciudadanos con tales principios” (Dworkin, 1996: 157). Esto es un error, pues “nada sugiere que, para beneficiar a sus miembros de manera adecuada, la comunidad deba ser homogénea, en términos morales o de cualquier otro orden” (Dworkin, 1996: 155). Si bien “nadie podría llevar una vida adecuadamente humana sin los mecanismos de la comunidad”, sin embargo, “no hay razón para pensar que dichos beneficios requieran la homogeneidad moral” (Dworkin, 1996: 154).

Cierto es que “las personas necesitan una comunidad moralmente homogénea como trasfondo conceptual necesario para una vida moral y ética” (Dworkin, 1996: 158). Saber seguidor de una moral compartida imperante o mayoritaria otorga la seguridad para fundamentarla como valiosa. Otra cosa muy distinta es que esa *necesidad de objetividad* solo encuentre un anclaje posible en una comunidad moralmente homogénea. Ello supondría que “las personas solo sentirán que sus propios juicios éticos y morales tienen fundamento cuando los confirma una moral incuestionable y convencional” (Dworkin, 1996: 159). Y es más, en ese contexto, dejar espacio a la tolerancia y a la pluralidad de morales sería sustraer a los ciudadanos la única fuente posible para encontrar el anclaje ético y moral que necesitan para objetivar y fundamentar sus convicciones. Si se pierde ese uniforme respaldo (pues se toleran múltiples concepciones de lo bueno y lo correcto) se pierde la seguridad de estar en posesión de una moral valiosa.

Dworkin, asumiendo la autorreferencia que el individuo encuentra en la comunidad y la necesidad que aquel tiene de ésta para una vida exitosa, no encuentra factible entender que los cambios en los valores que experimente una sociedad, lejos de ser origen de confusión y desarraigo, no sean sino una oportunidad para que las personas, en entornos pluralistas y tolerantes, reajusten su personalidad y mejoren su bienestar.

4. Integración

Es en este cuarto argumento donde encontramos a un Dworkin que se acerca nítidamente hacia ideas comunitaristas. Y así lo confiesa el propio autor al señalar que encuentra verdadera y valiosa la idea originaria comunitarista (que las personas deberían identificar sus intereses propios con aquellos de la comunidad política a la cual pertenecen); es más, “esta idea no genera argumentos en contra de la tolerancia liberal (...) creo que el liberalismo ofrece la mejor interpretación de este concepto de comunidad y la teoría liberal hace el mejor recuento de su importancia” (Dworkin, 1996: 137).

El liberalismo presupondría la posibilidad de distinguir tajantemente entre el bienestar de las personas y el de la comunidad política a la cual pertenecen. Frente a ello, una idea se erige con más atractivo: “las vidas de las personas individuales y la de la comunidad están integradas, y el éxito de cualquiera de sus vidas es un aspecto de la bondad de la comunidad como un todo y, por lo tanto, depende de

ésta. Llamaré a las personas que aceptan este punto de vista *republicanos cívicos*” (Dworkin, 1996: 161).⁶

La tesis central de esta integración podría enunciarse del siguiente modo: “las comunidades políticas poseen una vida comunal, cuyo éxito o fracaso forma parte de lo que determina si las vidas de sus miembros son buenas o malas” (Dworkin, 1996: 162). El problema del que se encarga Dworkin será perfilar qué debemos entender por el *carácter* de la vida comunal. Del acierto de su definición depende el éxito en la aproximación al comunitarismo.

El filósofo norteamericano insiste en el hecho de que “las vidas de los ciudadanos están ligadas en su vida comunal, y que no se puede rendir cuentas privadamente sobre éxito o fracaso de sus vidas individuales (...) la integración supone que es la comunidad, y no el individuo, lo fundamental” (Dworkin, 1996: 165). La premisa que introduce Dworkin es la defensa de una versión *débil* de la tesis de la integración. Este debilitamiento se traduce en dos apreciaciones: primero, la comunidad no es definida desde un punto de vista metafísico, sino práctico; segundo, y derivado de lo anterior, se excluyen del dominio comunal las prácticas relativas al ámbito privado de las personas y sus particulares convicciones morales, en tanto que no son actividades ejercidas por la comunidad

Por lo que se refiere al primer postulado, Dworkin rechaza la idea de que la integración sugiera una especie de metafísica en la que las comunidades sean entidades fundamentales y los seres humanos individuales meras abstracciones ilusorias. Para él, la integración puede entenderse de una forma más acertada y enriquecedora: “como un conjunto de hechos comunes y familiares relativos a las prácticas sociales que llevan a cabo los individuos” (Dworkin, 1996: 166). Este es el *punto de vista de la práctica* que mejor explica e interpreta la integración. Es un argumento práctico, real, cotejable, no metafísico. Integración y comunidad son fenómenos *consecuencia* de actitudes y prácticas, no son precedentes o antepuestos a estas. Es más, se debe *demostrar* que la práctica social ha creado esa integración.

La pregunta, pues, se hace perentoria: ¿qué demuestra o qué datos de la práctica revelan que ‘aquí hay una comunidad’?. Son usos y actitudes sociales que Dworkin configura con los siguientes rasgos:

- a) Son actos denominados socialmente como *colectivos*, es decir, “identificados e individualizados como actos de una comunidad como un todo, y no de miembros de la comunidad como individuos”.
- b) Los actos individuales “que constituyen actos colectivos son *concertados*. Se llevan a cabo como contribución al acto colectivo”.
- c) La composición de la comunidad se define por sus actos colectivos, de manera que “los actos de la comunidad *explican* su composición y viceversa” (Dworkin, 1996: 167).

Son estos actos colectivos los que constituyen la vida comunal de la comunidad. Y no otros, pues -como advertíamos- Dworkin defiende una vida comunal más limitada (débil) que los comunitaristas tradicionales: “solo incluye los

⁶ “Los liberales entienden el asunto de si la ley debería tolerar la homosexualidad como si se preguntara si alguna persona tendría derecho a imponer a los demás sus propias convicciones éticas. Los republicanos cívicos la toman como si se preguntara si la vida común de la comunidad, de la cual depende el valor crítico de sus propias vidas, debería ser saludable o degenerar” (Dworkin, 1996: 161).

actos considerados colectivos por las prácticas y actitudes que crea la comunidad como agente colectivo” (Dworkin, 1996: 168). Y ¿cuáles son esos actos colectivos que conforman la vida comunal?: “las decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales son los actos comunales que ayudan a explicar la composición de dicha comunidad” (Dworkin, 1996: 170).

No despierta réplicas admitir que si una comunidad posee vida comunal, sus decisiones políticas formales deben ser parte de tal vida. Pero no por necesidad podemos dejar de preguntarnos qué otros elementos, además de aquellos actos políticos formales, forman parte de la vida comunal; pues los actos políticos no agotan el espectro de la vida comunal de un Estado. El argumento retoma la idea de la posibilidad de incluir en esa vida comunal la vida sexual de sus integrantes. Y, por tanto, que la comunidad pudiera decidir sobre ella.

Para que esa inclusión pudiera ser posible “se debe mostrar que nuestras costumbres, actitudes y convenciones sociales de hecho crean y reconocen un acto sexual nacional” (Dworkin, 1996: 171). Lo que implica que esa práctica sexual ha superado el filtro de los tres rasgos -ya enunciados- del test que propone Dworkin para reconocer el acto comunal. No parece posible que alguno de esos condicionantes se satisficiera en el caso de la vida sexual nacional: “nuestras convenciones no reconocen una vida sexual colectiva y nacional. Cuando hablamos de las preferencias y hábitos sexuales de una nación hablamos estadísticamente, y no lo hacemos de un logro o fracaso colectivo” (Dworkin, 1996: 171).

El argumento de que se debiera intentar crear una comunidad que posea una vida sexual colectiva (sobre la que la comunidad pudiera decidir como sobre cualquier otro asunto comunal) creo que dista bastante de la tesis de la integración planteada por Dworkin. La concepción conservadora de la integración asumiría que una comunidad política tiene una vida que incluye un aspecto sexual. La comunidad política dworkiniana tiene una vida, pero no *ese tipo* de vida.⁷

Los ciudadanos se identifican con su comunidad política cuando reconocen que “ésta posee una vida comunal, y que el éxito o fracaso de sus propias vidas depende éticamente del éxito o fracaso de dicha vida comunal” (Dworkin, 1996: 176). La perspectiva liberal de la integración que así describe Dworkin considera de manera *limitada* las dimensiones de la vida comunal. Ya sabemos que un ciudadano integrado considerará que los logros y fracasos de su comunidad en los actos políticos oficiales tienen resonancia en su propia vida, mejorándola o degradándola. Ello no abandona los paradigmas liberales ni compromete la tolerancia y neutralidad liberal con respecto a la vida buena.⁸

Ahora, si es cierto que la integración así definida no presenta amenaza para los principios liberales, “sería un error concluir que la integración es una idea que no añade nada a la moral política” (Dworkin, 1996: 171). Si nos quedamos en el primer

⁷ Dworkin reafirma su acercamiento al comunitarismo cuando reconoce que los liberales no han puesto énfasis en la *importancia ética de la integración*; en cambio, “el reconocimiento de esta importancia no amenazaría, sino que más bien nutriría, los principios liberales” (Dworkin, 1996: 175).

⁸ Aunque esto ha constituido extremo de crítica por entender que no siempre se han mantenido tan inatacables los postulados liberales en la propuesta dworkiniana por sus concesiones comunitaristas: “si el tipo de neutralidad que se ha de exigir (la neutralidad de la justificación de las acciones del Estado) se interpreta en un sentido que permite al Estado suscribir juicios pasados y presentes sobre el valor que corresponde a diferentes géneros de vida, entonces resulta cada vez más difícil trazar una línea clara entre las versiones perfeccionistas del liberalismo (...) Esto corrobora nuestra sospecha de que el Estado de Dworkin no es tan neutral en sus actuaciones -o tan anti-perfeccionista- como a veces nos sugiere” (Mulhall y Swift, 1996: 398).

escalón de la integración (actos políticos formales) la idea parece bastante decepcionante.

Frente a ello, el autentico liberal integrado “no separará su vida privada de su vida pública de esta manera. Considerará que su vida habrá desmejorado -será una vida menos buena de la que hubiera podido tener- si vive en una comunidad injusta” (Dworkin, 1996: 171). Esta fusión más completa y acabada de moral política e interés individual “constituye -para Dworkin- el verdadero núcleo del republicanismo cívico, la importante manera de cómo los ciudadanos deberían unir sus intereses y su personalidad a la comunidad política” (Dworkin, 1996: 172). Y resultando una postura híbrida de las dos filosofías, en apariencia antagónicas, concluye: “dicha fusión afirma una idea claramente liberal, que florece únicamente en una sociedad liberal” en la que “un ciudadano integrado acepta que el valor de su propia vida *depende* del éxito de su comunidad” (Dworkin, 1996: 179).⁹

Con esto se nos presenta un Dworkin que se separa de las concepciones clásicas del liberalismo que sitúan al individuo como único centro de atención, reforzando el papel de la comunidad como agente en la esfera pública y como espacio en el que la persona puede también lograr una realización de sus potencias morales. Lo atractivo de la *anómala*¹⁰ propuesta dworkiniana es que, a pesar de que su planteamiento defiende la continuidad entre ética y política, no anula la diferencia entre la órbita privada y la órbita pública, haciendo posible que los ciudadanos puedan exigir que el Estado actúe neutralmente frente a las conductas o situaciones que no afectan a la comunidad como un todo. Ello no le impide a Dworkin admitir que nadie pueda desarrollar su vida de manera moralmente adecuada al margen de la comunidad. Se acepta la importancia de la comunidad en la estructuración de la identidad de los sujetos, pero hasta donde permanezcan inalterables la tolerancia y la neutralidad. En su difícil delimitación, confío en que el tamiz de la racionalidad y el sentido común se encargue de separar lo verdaderamente importante de la demagógica moralina.

Bibliografía

DEVLIN P. (2010), *La imposición de la moral*, Dykinson, Madrid.

⁹ Dworkin había venido defendiendo una concepción del liberalismo en la que el principio de neutralidad era su rasgo más característico: el Estado liberal “debe ser, tanto como sea posible, independiente respecto de cualquier concepción del bien particular o respecto de lo que dote de valor a la vida” (Dworkin, 1983: 149). Ideas que sigue reforzando en la reimposición, siete años después, de este artículo en su obra *A matter of principle* (Dworkin, 1985: 191). En cambio, la tendencia ecléctica de Dworkin es fácilmente comprobable en algunos de sus últimos trabajos, que discuten sobre la rigurosidad y permeabilidad de las clásicas posiciones y “causas” liberales. Es entonces cuando Dworkin simpatiza con el comunitarismo en su propósito de encontrar los *fundamentos éticos* del liberalismo, que su versión más tradicional ha obviado o dificultado. Aproximación que se hace ya patente en *La comunidad liberal*, cit., y se acentúa en *Ética privada e igualitarismo político*: “se debe intentar vincular ética y política dotándose de una concepción definida acerca de la naturaleza y el carácter de la buena vida, de modo que la moralidad política liberal parezca continua más que discontinua, con concepciones filosóficas atractivas acerca de la buena vida”; de este modo, “el liberalismo es continuo con la mejor ética personal, con la concepción filosófica correcta de la buena vida (...) y es interesante porque insiste en que la libertad, la igualdad y la comunidad no son tres virtudes políticas distintas, sino aspectos complementarios”. Compárese esta tesis sobre la esencia del liberalismo con su anterior postura de que el núcleo del liberalismo es su neutralidad frente a las varias teorías del bien. El objeto de su crítica es la cuestionable escisión del individuo entre una ética política pública y la persecución de intereses y fines privados, que reclaman, por el contrario, más continuidad entre ambos: “la estrategia de la continuidad supone que la ética y la política están interrelacionadas de tal forma que algunas de las cuestiones de mayor alcance acerca del carácter de la buena vida son también cuestiones políticas” (Dworkin, 1990: 43, 44, 45 y 65, respectivamente.)

¹⁰ Por seguir la adjetivación con la que se puede tildar lo “peculiar y original de la propuesta de Dworkin” (Thiebaut, 1996: 235-236).



- DWORKIN R. (1983), "El Liberalismo", en Stuart Hampshire (comp.), *Moral Pública y Privada*, Fondo de Cultura Económica, México.
- DWORKIN R. (1984), *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona.
- DWORKIN R. (1985), *A matter of principle*, Harvard University Press, Cambridge.
- DWORKIN R. (1990), *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona.
- DWORKIN R. (1996), *La comunidad liberal*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- DWORKIN R. (2003), *Virtud soberana*, Paidós, Barcelona.
- LAPORTA F. (1993), *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México.
- MULHALL S. y SWIFT A. (1996), *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid.
- THIEBAUT C. (1998), *Vindicación del individuo*, Paidós, Barcelona.
- WOLFENDEN COMMITTEE (1957), *Report on the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Cmnd. 247, Her Majesty's Stationery Office, Londres.