

RELIGIÓN SIN DIOS (*)

EL ÚLTIMO DWORKIN

Agustín Squella (**)

En Noviembre de 1993 Ronald Dworkin estuvo en Santiago de Chile y también en Valparaíso, justo en el momento en que la Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso publicaba un volumen de homenaje al notable teórico del derecho, quien fue incorporado como Socio Honorario de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Teórico del derecho, hemos dicho, y también de la moral, atendido el vínculo que él vio entre aquel y esta, y establecido también que todo lo que debemos hacer entre derecho y moral es distinguir, mas no separar. Distinguir es notar y anotar la diferencia que hay entre una cosa y otra, entre un determinado fenómeno y otro determinado fenómeno, en este caso entre derecho y moral. Notar y anotar la diferencia, pero también expresarla, hacerla ver, a fin de no confundir aquello que se distingue. En cambio, separar es poner deliberadamente distancia entre dos cosas, con el riesgo de perder de vista las relaciones o puntos de contacto que puedan tener los fenómenos que se separan. De allí el error de una de las críticas más frecuentes al positivismo jurídico: que este separaría el derecho de la moral, en circunstancia de que solo distingue uno de otra. Claro que Dworkin objetaría incluso el acto de distinguir meramente entre derecho y moral, establecido su intento por integrar uno con otra.

Recuerdo a Dworkin como un hombre abierto, afable, sencillo, de risa fácil, sorprendido tal vez de que en la ciudad portuaria de un pequeño país latinoamericano se hubiere publicado un volumen de 601 páginas con una buena cantidad de trabajos acerca de sus ideas y planteamientos. En tal sentido, Dworkin me pareció un liberal, aunque no solo en el significado político que en los Estados Unidos dan a esa palabra, sino en otro más amplio: el de un tipo humano abierto, generoso, magnánimo, noble, desprejuiciado, que disfruta de sus semejantes y que practica una espontánea camaradería con todos, sin calcular la importancia, condición social ni riqueza de quienes encuentran en su camino.

En la mencionada obra colectiva incluí un trabajo de mi autoría, titulado “El positivismo jurídico en pie luego de la crítica de Dworkin”, en el que me hice cargo de

las objeciones de ese autor al positivismo de Herbert Hart. Sin encontrar respuesta –y quizás alguno de ustedes la tenga-, siempre me he preguntado por qué Dworkin escogió a Hart como objetivo de su crítica al positivismo jurídico. ¿Por qué a Hart, un positivista más bien moderado, suave, en circunstancias de que tenía también a la vista dos blancos mucho más claros de esa misma doctrina –Kelsen y Alf Ross-, quienes fueron positivistas en un sentido fuerte del término, tan fuerte, sobre todo en el caso de Ross, que se refirió a Kelsen como un “cuasi positivista”, es decir, como un positivista a medias, y todo por culpa de la norma básica en que Kelsen vio el fundamento último de validez del derecho? Una norma básica, como sabemos, que está fuera del ordenamiento jurídico y que no pasa de ser una ficción, otra más, la ficción fundamental, de las muchas de que vivimos los juristas. Claro, Ross fue de opinión que la doctrina de Kelsen, al poner el fundamento último del derecho fuera del derecho, más allá del respectivo ordenamiento jurídico positivo, exhalaba un inconfundible tufillo iusnaturalista.

Sí, es cierto, Dworkin consideraba que la de Hart era en ese momento la versión más influyente del positivismo jurídico, pero cabe preguntarse si tenía razón en ello o si todo se debió a que se trataba de la versión que tenía más cerca y que conocía tal vez mejor.

Pues bien: invitado a intervenir en este Seminario, pensé hacerme nuevamente cargo de la crítica de Dworkin al positivismo jurídico e intentar refutarla, partiendo por poner en duda que el esqueleto del positivismo jurídico –así lo llamó Dworkin- esté constituido por las tres conocidas afirmaciones o planteamientos que el jurista norteamericano hizo a propósito del positivismo su colega y amigo de Oxford, a saber, primero, que el derecho de una comunidad cualquiera está constituido por reglas cuya existencia no depende de su contenido sino de su origen o pedigrí; segundo, que el conjunto de tales reglas agoten el concepto de derecho, de manera que si alguna de ellas no cubre un caso jurídicamente relevante sometido a la decisión de un juez este tiene discreción para darle una solución; y, tercero, que no hay más obligaciones jurídicas que aquellas que provengan de reglas igualmente jurídicas.

Llama la atención, asimismo, que Dworkin, fijándose en Hart, haya armado lo que llamó el esqueleto del positivismo jurídico sin ceñirse al esquema que el propio Hart trazó para este. Como sabemos, este consideró que las proposiciones centrales del positivismo jurídico son cinco, y se manifestó de acuerdo únicamente con dos.

Independientemente de la defensa que podrían hacerse de las tres tesis positivistas que Dworkin adjudicó a Hart, aquel, según creo, olvidó la principal, como suelen hacerlo hasta hoy la mayoría de los críticos del positivismo jurídico, a saber, que este es una doctrina monista, en tanto que las doctrinas del derecho natural son dualistas. Allí está, pienso, la diferencia principal entre el positivismo jurídico y las doctrinas del derecho natural, en que la primera, siendo monista, afirma que hay un solo derecho, el derecho positivo, el derecho puesto o creado por actos de voluntad humana, mientras que las segundas, siendo dualistas, afirman que además del derecho positivo existe un derecho natural. Un derecho natural dado por Dios, esculpido en la naturaleza racional del hombre, ínsito en la naturaleza de las cosas, fruto de consensos éticos ampliamente compartidos, vaya uno a saber.

Cuerpo y alma, materia y espíritu, existencia terrena y vida eterna: siempre me ha parecido que dualismos como esos no son más que consuelos. Como el cuerpo es finito, tendríamos un alma que no lo es; como la materia es perecible, imaginamos un espíritu que no lo es; como la vida terrenal acaba con la muerte, soñamos con una vida eterna. Y bien: como el derecho positivo, el derecho como fenómeno cultural, como algo producido por hombres y mujeres, es también algo contingente, variable e imperfecto, nos contaríamos el cuento de que existe otro derecho, un derecho no contingente, un derecho superior, un derecho justo, universal, incuestionable, como el fuego –decía Aristóteles- que quema en Grecia lo mismo que en Persia. No tengo nada contra eso que Freud llamó “muletas”, incluida entre estas la religión. Todos necesitamos un aparato ortopédico, algún punto de apoyo que nos sostenga, algo artificial que venga en nuestro auxilio, incluido por cierto un ansiolítico como el Ravotril, pero si vamos a hacer algo que pueda ser llamado ciencia o teoría del derecho, no es del caso inventarse otro derecho para suplir o compensar las inevitables imperfecciones y contingencias del que hemos sido capaces de producir en un momento dado.

En un seminario como este no necesito decir que si el positivismo jurídico niega la existencia de un derecho natural, no por ello niega y tampoco desvaloriza la existencia de doctrinas acerca de la justicia, de criterios de orden político y moral con los que sea posible enjuiciar y hacer avanzar a los ordenamientos jurídicos positivos dotados de realidad y vigencia histórica, aunque se trata de diferentes doctrinas, a menudo rivales entre sí, ninguna de las cuales, sin embargo, puede adjudicarse la condición de derecho natural. Utilizando una expresión de Ross, decir que argumentamos desde el derecho

natural y no desde nuestra particular doctrina de la justicia es tanto como dar un golpe sobre la mesa y pretender dar por terminada la discusión. Si el matrimonio indisoluble es de derecho natural, si la distinción entre hijos nacidos dentro y fuera del matrimonio también lo es, si el matrimonio debe ser entre un hombre y una mujer porque eso es lo natural, ¿cómo podría sostenerse algo en contrario de tales aseveraciones sin ponerse nada menos que en contra de la naturaleza y, eventualmente, en contra del mismísimo Dios?

¿Puede haber algo menos natural que el derecho? ¿Puede existir algo más artificial que el derecho? ¿Puede el derecho ser un fenómeno natural y no simplemente cultural, o sea, un artificio, una creación humana que estimamos necesaria para cumplir determinadas funciones en la vida social y conseguir realizar ciertos fines que estimamos deseables? Con eso el derecho ya tiene bastante: cumplir determinadas funciones y realizar ciertos fines en la mayor medida posible. Eso es, precisamente, lo que lo hace un fenómeno cultural y no el hecho de que pudiera tener algún parecido con las creaciones y producciones artísticas. El derecho es cultural en el mismo sentido que lo son las comidas que el hombre prepara, la bicicleta o Internet: producciones humanas que han resultado de la acción conformadora y finalista del hombre, según Jorge Millas definía cultura, algo que el hombre ha sido capaz de colocar entre el polvo y las estrellas, según la bella definición que Radbruch dio de cultura.

Pero, ¿qué quieren que les diga? Invitado a este seminario me alejé finalmente del deseo de volver sobre el positivismo jurídico, puesto que captó mi atención uno de los últimos textos de Dworkin, “Religión sin Dios”, de 2013, y que al año siguiente tuvo traducción castellana.

“Religión sin Dios”. ¿Cómo es posible algo así? ¿Es que Ronald Dworkin está otra vez provocándonos? ¿No es un oxímoron el título de ese libro, establecido que el dogma principal de todas las religiones es la creencia en un ser superior al que se da el nombre de Dios u otro equivalente a ese? Porque si vamos a hablar de religión, hablemos entonces de religión y no de simples espiritualidades que pueden funcionar sin el presupuesto de la existencia de ese ser superior.

Ustedes conocen seguramente la respuesta a tales preguntas: Dworkin no llamó religión a lo que solemos designar con esa palabra, sino a toda “visión del mundo insondable, deslumbrada y abarcadora”, según fueron sus propias palabras. Lo que

afirma la religión –continuó- es que todo tiene “un valor inherente, objetivo, que el Universo y sus criaturas inspiran asombro, que la vida de los humanos tiene un propósito y el Universo un orden”, de manera que –sigue- “la creencia en un dios es solo una de las posibles manifestaciones o consecuencias de esa visión más profunda del mundo”.

Vista la religión de un modo tan laxo como ese, la cantidad de individuos religiosos aumentaría considerablemente. Hasta un ateo podría ser religioso en el sentido que acabamos de ver, lo cual me hace pensar en otro tipo de generalizaciones, como aquella de Karl Popper, por ejemplo, cuando dijo que todos somos filósofos, y la de Iris Murdoch, quien afirmó que todos somos escritores, y –podríamos agregar ahora por nuestra cuenta- que todos somos comunicadores, puesto que pasamos buena parte de los días conectando aquí y allá con personas que viven igualmente pendientes de sus pantallas mientras van por la calle, trabajan, descansan, usan el transporte público, e incluso duermen.

Si Popper dijo que todos éramos filósofos fue porque todos, no solo los que se dedican a la actividad filosófica, nos hacemos en algún momento de nuestras vidas preguntas filosóficas; por ejemplo, cuál es el sentido de la vida humana sobre la tierra o si debemos comportarnos unos con otros como hermanos. Por su parte, Iris Murdoch afirmó que todos somos escritores, puesto que, no más llegados cada día a casa, relatamos lo que nos ocurrió durante la jornada y procuramos de ese modo conferir algún interés o atractivo a los acontecimientos más bien banales que hemos vivido.

Para ser un individuo religioso, supuesto que no queramos licuar esa palabra, se requiere más que lo que Dworkin indica en las citas que hemos hecho de él. Se necesita algo más que eso que él llama “asombro” y –cito- asombro ante “la sombra abrumadora de un poder invisible que flota sobre nosotros y que, aunque oculto, nos visita, una suerte de sentido de lo fundamental”, de que “hay cosas en el Universo que dicen la última palabra” acerca de la “responsabilidad inexorable de vivir bien la vida y con el respeto que merece la vida de los otros, que “se enorgullecen de lo que consideran una vida bien vivida”, que “sufren un arrepentimiento inconsolable por una vida que consideran, en retrospectiva, desperdiciada”, que tienen sentido del “valor”, del “misterio” y conciencia de “responsabilidad”, de que hay cosas que son “objetivamente verdaderas”, como que la crueldad está mal, por ejemplo, según expresiones del propio

Dworkin. Religiosos, entonces, y vuelvo a citar sus palabras exactas, serían quienes “aceptan que el desarrollo de una vida humana tiene una importancia objetiva y que todos tienen la responsabilidad innata, éticamente inalienable, de intentar vivir de la mejor manera posible dentro de sus circunstancias”; quienes “aceptan que la naturaleza no es solo cuestión de partículas que se juntaron en una larga historia, sino algo que maravilla y que tiene una belleza intrínseca”; quienes “se han liberado a sí mismos de las cadenas de sus deseos egoístas y están preocupados con pensamientos, aspiraciones y sentimientos a los que se aferran en razón de su valor suprapersonal”.

Son bellas palabras, aunque se podría acotar lo siguiente: no hay un sentido del universo ni de la vida humana por descubrir, sino por asignar. Cada persona debe dar sentido a su existencia, o, mejor, sentidos, mas no descubrir un sentido único que se encontraría predeterminado. También en esto no hay la única respuesta correcta. Claudio Magris, junto con recordarnos que la existencia individual no es más que un brevísimo haz de luz entre dos inconmensurables oscuridades, la que precedió a nuestro nacimiento y la que sobrevendrá luego de la muerte, señaló que entretanto bien podemos tomarnos un vaso de vino, y donde “vino” no es ese delicioso licor que fabricamos de las uvas, o no solo, sino cualquier cosa valiosa a la que asignemos la posibilidad de dar sentido a nuestra existencia.

Ese vaso de vino no estaría ahí, esperándonos a que reparemos en él y lo bebamos. Cada cual tendría que inventarse su propio vaso de vino, sin otro límite que el de no causar daño a otro.

Por otra parte, el asombro, esa poderosa agitación afectiva ante el hecho de que hay el ser y no la nada, es antes el origen de la filosofía que de la religión, salvo que disolvamos aquella en esta. El asombro es la chispa que enciende y a la vez el combustible que mantiene en funcionamiento el motor de la actividad filosófica. El arte es también hijo del asombro, mas no por ello lo es de la religión, salvo, de nuevo, que disolviéramos el arte en una idea de religiosidad tan amplia como la que nos propone Dworkin. Una idea tan amplia que acabaría tragándose todo. Nadie sería ya un ateo, propiamente hablando, o, en la terminología de Dworkin, muchos ateos, en cuanto comparten el asombro y la dicha de estar vivos, serían ateos religiosos, que es así como lo llama el propio autor norteamericano.

Nunca he ocultado la atracción que siento por híbridos como esos que suelen descartarse por contradictorios –por ejemplo, el liberalsocialismo-, aunque en el caso del ateísmo religioso creo que las cosas se llevan demasiado lejos y algo se rebela dentro de mí. Tampoco puedo dejar de pensar que aquello del “ateísmo religioso” pueda ser una estrategia consciente o inconsciente para concluir algo tan políticamente correcto y favorable a las religiones como que todos en el fondo seríamos religiosos, incluidos los ateos. ¿No será mucho?, me pregunto. Religiones monoteístas hoy más bien a la baja y que declaran que entre ellas y la ciencia no existe ya oposición alguna, que creer no es ya solo cuestión de fe, sino de razón, o que, a lo Dworkin, proclaman que para ser religioso basta con una permanente y fascinada agitación emocional ante el mundo y sus inconmensurable alrededores, podrían estar echando mano de recursos como esos para compensar la creciente baja de sus fieles y mejorar en el marketing de sus creencias institucionales y en sus habituales posiciones de influencia en la sociedad. Pero, a la vez, un concepto de religiosidad como el de Dworkin tendría un buen efecto para la libertad religiosa: la protección constitucional de esa libertad y el deber del Estado de permanecer neutral ante las distintas religiones se extendería hasta las convicciones profundas de cualquier ser humano sin importar si estas derivan o no de la creencia en un dios personal.

Dworkin se da perfectamente cuenta de que su idea tan amplia de religión y religiosidad lo expone a que le recuerden la anécdota de Procasto, hijo de Poseidón, quien tenía un lecho para sus huéspedes que se ajustaba a las dimensiones de este, o sea, que Procasto estiraba o encogía el lecho hasta hacerlo coincidir con el porte de sus visitantes. El autor norteamericano habría estirado demasiado el lecho de Procasto, o sea, el concepto de religiosidad, hasta abarcar con él prácticamente toda convicción apasionada acerca del bien de la vida y el atractivo de la belleza.

Un concepto que, además de su propia experiencia vital, Dworkin debe a Einstein y a Baruch Spinoza. En el libro “Religión sin Dios”, Dworkin menciona a Spinoza en tres ocasiones y cerca de 40 a Einstein. Un concepto que tiene que ver con lo que el notable físico llamada “reverencia por la vida”, con el “reconocimiento de que realmente existe aquello que es impenetrable, que se manifiesta en la sabiduría más elevada y en la belleza más refulgente que nuestras pobres facultades solo pueden comprender en sus formas más primitivas”, según fueron sus propias palabras. Y Einstein agregó: “en este sentido, y solo en él, me cuento entre las filas de los hombres devotamente religiosos”.

Un simple ateo, un puro y simple ateo, podría ser considerado un bárbaro, un criminal, alguien en quien no se puede confiar, una amenaza para la salud moral y la integridad de la comunidad política –todos esos términos pertenecen a Dworkin-; en cambio, un ateo religioso sería un sujeto civilizado, digno, confiable, y un aporte a la riqueza de la vida en común. Una idea como esta, llevada al extremo, recuerda que la tolerancia de Locke terminaba justo allí donde comenzaban los ateos. Estos no eran dignos de protección.

Cada vez que a Einstein le preguntaban si creía o no en Dios, su respuesta era: “creo en el Dios de Spinoza”, o sea, un Dios cósmico, un Dios que no predica, que tampoco se muestra, que lo único que nos recuerda es que estamos vivos y que este mundo está lleno de maravillas, lo cual hace que me acuerde de lo que alguna vez oí decir a Raúl Zurita: “¡Qué más droga que estar vivos”!, exclamó el poeta en medio de un foro en el que se conversaba sobre la importancia de la cultura.

Como bien sabemos, Dworkin fue un integracionista. Integró el derecho con la moral. Integró la actividad interpretativa, así se refiera a la literatura o al derecho. Integró también, según creo, moral con religión, y hasta vida humana con religión. Todo un integrador Dworkin, mientras otros van por ahí desintegrando, o acaso tan solo distinguiendo. Dos distintas maneras, si ustedes quieren, de introducir algún orden en el caos de la experiencia. El escritor porteño Carlos León decía que él escribía por la misma razón que el capitán de un barco estiba bien la carga para que el barco parezca eso y no una feria flotante. Eso está muy bien, creo yo. ¿Pero es preciso poner toda la carga en un mismo container, en este caso el de la religiosidad y la religión?

Por cierto que el Dios en que pensó Dworkin no es el de los deístas. No se trata de un Dios personal que permanezca atento a los actos de cada una de sus criaturas, que espere de estas alguna forma de culto o adoración, y que lleve cuenta de los aciertos y pecados en que ellas puedan incurrir. Tampoco, me parece, es el Dios de los panteístas, que ven la huella sobrenatural en todo cuanto hay. El Dios de Dworkin es el de los teístas, una posibilidad más fina que la de los deístas, menos antropomórfica, pero también mucho más difusa: Dios como algo que se entrevé en el espejo del baño empañado por el vapor, que está al parecer allí, pero que no se manifiesta de ningún modo que sea sobrenatural y que tampoco promete recompensas ni amenaza con castigos. Una distinción digna de ser tenida en cuenta –esta de los deístas, panteístas y

teístas-, porque muestra la diversidad que hay aún entre los propios creyentes. Una diversidad que se repite en el caso de los agnósticos. Estos dicen que no pueden saber, porque no se trata de una cosa de saber, si Dios existe o no, de manera que pasan de la pregunta acerca de la presencia o no de un ser superior como ese, aunque los hay de dos tipos: los que creen que nunca podremos saber algo así, y los agnósticos que consideran que alguna vez podremos resolver el enigma. Diversidad existe también entre los ateos, puesto que los hay radicales, agresivos, argumentadores y resignados.

Llamo ateo radical al que, no más formulada en una sobremesa la pregunta acerca de si Dios existe o no, abandona su silla como lo haría cualquier persona adulta si alguien se pusiera a hablar de hadas buenas, brujas o unicornios. Llamo ateo agresivo al que se queda en la mesa y embiste con furia verbal contra los que pudieran haber dado una respuesta afirmativa a esa pregunta. Ateos argumentadores, en cambio, son los que, participando también de la sobremesa, procuran ofrecer razones a favor de la inexistencia de cualquier tipo de divinidad, procediendo en ello pausadamente, tal y como se tratara de una discusión que va a resolverse por la plausibilidad de los argumentos que se ofrezcan. Y llamo resignados, en fin, a los ateos que en tales circunstancias no se levantan de la mesa, si bien permanecen allí distantes, callados, con una semi sonrisa dibujada en el rostro, a la espera de poder cambiar la conversación hacia un tema que logre capturar su atención.

Como ustedes ven, harta diversidad. Diversidad entre los creyentes, entre los agnósticos y entre los ateos. Y la cosa no para allí, puesto que, además de esas tres categorías con sus correspondientes divisiones internas, existen otras posibilidades frente a la pregunta por la existencia de Dios: la de aquellos que no creen, pero que dicen tener necesidad de creer; la de quienes simplemente dudan y viven en un permanente estado de indecisión ante Dios; la de quienes estiman que es mejor creer que no creer, puesto que lo segundo puede acarrear más costos que lo primero; y la de los que no creen y solo creen que creen.

De manera que ya va siendo hora de que en los censos y encuestas que se hacen sobre el particular la pregunta acerca de si alguien cree en Dios quede más abierta que la de las tres respuestas más habituales: sí, no, no sé.

Hay un hecho que resulta muy llamativo en relación con cuanto hemos señalado en esta ponencia: en 1962, Hans Kelsen entregó a la editorial de la Universidad de

California los originales de un libro de su autoría que tituló “¿Religión sin Dios?” Nótese la forma interrogativa del título, que anticipa una respuesta negativa a la pregunta. La historia de ese libro es bastante curiosa y existe más de una interpretación del hecho de que el autor retirara luego los originales de la editorial y desistiera de publicar la obra. Esta vio la luz varios años después de la muerte de Kelsen –décadas en verdad-, por iniciativa de su hija María y del Instituto Hans Kelsen de Viena. Entre las curiosidades que acompañan la historia del libro están los diferentes títulos que le fué dando el propio Kelsen o sus editores. La obra se llamó primero, tal como fue ya indicado, “¿Religión sin Dios?”, pero también “Religión secular”, “¿Teología sin Dios?” y “Defensa de los tiempos modernos”. Finalmente, ya en 2003, la obra se publicó con el título en inglés de “Religión secular. Un debate contra la mala interpretación de la moderna filosofía social, la ciencia y la política como nuevas religiones”. Es con este último título que se publicó en castellano el año 2005.

En su libro Kelsen rebatió la idea de que doctrinas totalizantes que prometían tiempos mejores para la humanidad y que eran vividas y difundidas con gran apasionamiento por sus partidarios –por ejemplo, el comunismo-, pudieran ser consideradas como religiones seculares, fruto de una suerte de numen o misticismo laico. La propia modernidad, con toda su carga de enaltecimiento de la razón y fe en el progreso, ha sido considerada a veces no como un fenómeno anti religioso, y ni siquiera a –religioso, sino como otra manifestación secular del espíritu religioso. Kelsen combatió ideas como esas y consideró peligrosa la propensión de llevar la religión al terreno de la ciencia y de la política o de ver la raíz de estas en aquella.

Una buena pregunta es por qué Kelsen se echó atrás en la publicación de esa obra. ¿Temió ser incomprendido en un medio en el que subsistía el macartismo? ¿Desgano de un autor ya octogenario? ¿O todo se debió, como afirma su biógrafo y amigo Rul dof Metall, a que el jurista vienés, después de leer a Bertrand Russell y a Julian Huxley, habría duda de la tesis del libro y admitido la posibilidad de que existan sentimientos religiosos profundos sin una creencia en la existencia de Dios? ¿Habría admitido Kelsen que la muerte de Dios decretada por Nietzsche no implicaba la muerte del sentimiento religioso? ¿Habría dejado de parecerle descabellada la idea que años más tarde defendería Dworkin en “Religión sin Dios”? ¿Y qué podría ser eso que se llama “sentimiento religioso”, me pregunto yo, sino el residuo neuronal de la muy profunda estupefacción originaria de una especie humana que no disponía aún de los métodos

para comprender sin la idea de Dios fenómenos naturales como los movimientos de los astros, la sucesión del día y la noche, e incluso los simples temblores y el cambio de las mareas?

Me gusta mucho el epílogo que Dworkin redactó para su libro “Justicia para erizos”, titulado “La dignidad indivisible”, en el que abogó por una distribución justa de la riqueza y calificó de grave injusticia la de las naciones escindidas entre la opulencia y la pobreza. Eso es lo que más me gusta de Dworkin, eso que podemos llamar liberalismo social, liberalismo igualitario o, incluso, liberalismo de buen corazón, aunque esta última expresión suena demasiado mordaz. Sí, lo que hay son liberalismos, así, en plural, distintas ramas del árbol liberal o diferentes troncos que han surgido de una misma raíz. No todo liberalismo se manifiesta indiferente ni resignado ante las diferencias injustas en las condiciones materiales de existencia de los individuos y sus familias, de manera que es perfectamente posible que un liberal crea que, andando el tiempo, a las futuras generaciones la pobreza les parecerá algo tan escandaloso como a nosotros nos parece hoy la esclavitud. No es esta la única versión del liberalismo que conocemos –hay también el neoliberalismo–, pero Dworkin creyó que se trataba de la mejor que podía ofrecer esa doctrina.

Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con las líneas finales de su epílogo, aquellas que dicen que lo que está en juego es más que mortal, o sea, más que terrenal. “Sin dignidad nuestra vida no es más que parpadeos de duración –afirma allí Dworkin–, pero si nos ingeniamos para llevar una vida buena, creamos algo más. Ponemos un subíndice a nuestra mortalidad. Hacemos de nuestras vidas diamantes diminutos en las arenas cósmicas”.

Bella manera de expresarse. Bella y elocuente manera de expresarse. Pero hay quienes no podemos evitar creer que todo se reduzca a un parpadeo, y que no por ello dejamos de intentar vivir con admiración, responsabilidad, gratitud y alegría, quizás porque nos basta con saber que bien podemos tomarnos un vaso de vino y conferir sentido a lo que en sí mismo no lo muestra y quizás ni siquiera lo tenga.

(*) Ponencia hecha en Seminario sobre “Dworkin: legado y vigencia”, Facultad de Derecho de la U. de Chile, 1 de octubre de 2018.

(**) Doctor en Derecho y Profesor de Filosofía del Derecho en la U. de Valparaíso. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile, y Presidente del Capítulo Valparaíso de esa Academia. Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales.