

RONALD DWORKIN Y EL ATEÍSMO RELIGIOSO

Objetividad de los valores entre creencias e intuiciones

Emma Russo

Università degli Studi di Salerno

Durante una clase dictada en 2001 en la Universidad de Berna, Ronald Dworkin propone una relectura del concepto de *religión* que remite a un significado más universal por el cual, prescindiendo de la posición de creyente (en un Dios, personal o no) o de ateo que cada cual pueda asumir, y más allá de cualquier finalidad ultramundana a la cual la vida humana puede o debe ambicionar, en cada uno de nosotros se halla una idea de vida *buena* que *aquí y ahora* y para toda su duración, a ella se le debe, antes que todo, reconocer y, luego, respetar.

Dworkin recurre a la distinción entre creyentes y ateos al principio de su intervención porque eso le permite considerar el concepto de *religión* como algo relacionado con una serie de “convicciones en general más profundas”,¹ convicciones que atañen a la vida, a la existencia, respecto de la cual la vida humana no puede probar sino un profundo sentido de respeto y devoción y que solo el concepto de *religión* es capaz de traducir en la medida en que el mismo es desvinculado –y eso es lo que debería ocurrir– de la idea de Dios o de cualquier otra divinidad.

En resumidas cuentas, ‘las personas comunes’ poseerían una especie de *aptitud* congénita a cada uno, de ahí que el autor considere necesario restituir a su más profundo significado el concepto de religión, como concepto antes que todo laico, con la finalidad

1. R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2013, p. 5. En estos trances, el autor se aparta de aspectos puramente terminológicos, porque para Dworkin religión no significa necesariamente “creer en Dios”.

de acercar, pues, a los religiosos y a los ateos, y discutir, sin contradicciones, aunque manteniendo toda la sacralidad que el sentido religioso conlleva, de “ateísmo religioso”.²

Sin embargo, la profundidad de la que habla Dworkin conllevaría, pues, el hecho de que esta *existencia* no se entienda en su aspecto fenoménico pura y simplemente, rechazando claramente cualquier forma de naturalismo, sino más bien como un valor en sí, como valor auto-evidente: el sentido de la vida es la vida misma, y es por esa razón que sería innatural, frente a tanta “belleza”, no serle fiel, adoptando, pues, la que él llama “aptitud religiosa”.³ El individuo no se queda contemplando lo que ante su mirada y sus sentidos no puede aparecer sino *sublime*,⁴ por lo tanto acepta incondicionalmente ‘el significado objetivo o la importancia subjetiva’ del valor de la vida y ‘la realidad plena e independiente del valor’ mismo, sin necesitar de otras certificaciones: se exigiría algún otro juicio de valor para decretar su objetividad, pero se trataría de una sencilla ‘constatación’, ‘una intuición’ que llevaría el individuo a la inevitable asunción, pues, de una ‘aptitud religiosa’.

Es precisamente este sentido de responsabilidad que induciría el individuo a actuar según vínculos éticos y morales hacia uno mismo y los demás para llegar a la idea de haber hecho todo lo posible para vivir una vida “lograda”⁵, y también en virtud de aquel innato sentido de respeto para la “sagrada” belleza de aquella misma vida.

Por lo tanto, ninguna parte de toda esta religiosidad tendría que ver con Dios, implicado en vía residual o como ‘premisa menor’, sin que por esto mismo tenga “una influencia significativa en la vida de una persona”;⁶ en cambio, la creencia según la cual esta dimensión de lo existente es determinante para las elecciones de cada uno, lo quiera o no lo quiera, es indiscutida e indiscutible, es “numinosa”,⁷ como la experiencia de percibir “algo no racional y profundamente cautivante desde el punto de vista emotivo”,⁸ pero que es advertida por el perceptor como real, como *valor* real.

Él toma estas definiciones de científicos y matemáticos, empezando por Einstein, hombre tanto ateo como religioso, para el cual lo que es inaccesible al conocimiento humano permanece profundamente bonito y real, de ahí que esta sensación queda en el ‘centro de la verdadera religiosidad’; pues, entonces, de estudiosos que poseen un

2. Ibid.

3. Ibid., p. 10.

4. Ibid. *Sublime* es entendido por el autor en la misma medida en que es concebido, es decir, como valor intrínseco.

5. Ibid. En este sentido, para Dworkin, más que de poder se trata de un deber ético de ‘vivir bien’, de una responsabilidad de intentar alcanzar una vida bien hecha.

6. Ibid., p. 26.

7. Ibid., p. 42.

8. Ibid., pp. 42-43.

innato sentido de respeto, reverencia y maravilla hacia el objeto de su estudio, cuya belleza lo sustrae de cualquier tentativa de evaluación, porque no tendría sentido ‘evaluar un valor’, expresar juicios de valor sobre algo que vale *in re ipsa* y que, pues, impone su *experiencia*, exigiendo simplemente, en un primer momento, su misma percepción espontánea e inmediata y, luego, un comportamiento adecuado.

Al individuo, Dworkin no le pide *creer*, sino más bien aceptar la inevitabilidad de *tener fe*, en la medida en que este tipo de fe tiene, además, una fuerte connotación cognoscitiva, si bien compleja, dependiendo fuertemente del carácter emotivo de cada cual. Y es esta la razón por la cual el resultado de esta sincera convicción se puede poner en duda muy difícilmente a la hora de la verdad: se trata de una “experiencia que consiste en percibir algo no-racional y profundamente cautivante desde el punto de vista emotivo”,⁹ una reacción, pues, que deriva de la convicción de que haya un *valor real*. Lo que consolida la estabilidad de esta convicción moral es la idea de la ‘integridad blindada’ de este sistema, una integridad fuerte, “una coherencia en la que cada juicio relativo a la moral personal o política respalda los demás”,¹⁰ una idea de integridad que refuerza su carácter autorreferencial, de ahí que no tendría sentido interrogarse alrededor de los orígenes y las razones de la ‘validez’ de aquel valor designado, pues, para consagrar lo que de él procede.

Similar reconstrucción de la dimensión de la existencia justifica aquella *aptitud religiosa* que puede ser compartida tanto por los creyentes como por los ateos y que, por ser como es, reajusta el mismo alcance de las religiones en general, cuanto más reales y terrenales, y que, por lo tanto, no pueden sino tener una naturaleza particularmente relativa, perfectamente manejable, como nuestro autor intenta demostrar en la tercera parte de la obra, a la luz de un punto de vista liberal.

Lo que no se logra manejar con un enfoque liberal, hallándose afuera de cualquier posibilidad de discusión es el ateísmo religioso, el que un matemático definiría postulado, una hipótesis que proporciona una discusión pero que, al mismo tiempo, alrededor de la cual no parece haber una discusión ulterior. Verdadera pero absolutamente misteriosa y autorreferencial, y además sustraída a juicios de valor, esta forma de religión mantendría separadas la moral laica y la moral religiosa, permitiendo, pues, poner en relación y en el mismo nivel, a ateos y religiosos, respetando plenamente las *creencias* de cada cual (también la fe en Dios se convierte en una creencia como las demás que, a lo sumo, formaría parte de amplios discursos ‘científicos’ acerca de los orígenes de la existencia, sin ninguna otra necesaria pretensión fundativa).

9. Ibid.

10. Ibid., p. 90.

Se trata de una lectura filosófico-jurídica evidentemente basada en un contenido teológico-sustancial trasladado en al plano de la inmanencia, de alguna manera compatible con una declinación del concepto de secularización, del cual una y otra vez se ha puesto en evidencia la naturaleza o el carácter extremadamente polisémico.¹¹ Es más, parece que, en Dworkin, la superación del naturalismo conlleva una caracterización en términos sobrenaturales de la existencia, acabando, pues, por abarcar una visión del mundo de tipo ‘comprensivo’, de inspiración liberal, que si aquí conlleva una radicalización del papel de la ‘religión’ en la política, en la teoría jurídica comporta la dependencia del derecho de la moral.¹² De hecho, tratar desde un punto de vista juspositivístico el derecho y la moral como dos sistemas separados significa renunciar a la adopción de un punto de vista neutral: un enigma conceptual dependiente de la circularidad que envuelve esta relación, que se puede solucionar solo por medio de un análisis doctrinal de derecho que remite a una controvertida teoría de la moral política¹³.

Una teoría jurídica versa sobre derechos jurídicos, es decir, derechos sometidos a fluctuaciones diferentes pero que, en principio, otorgan a cada miembro de la comunidad un título que le permite lograr lo que pide por medio de procesos de los que se puede disponer enseguida, aunque es una teoría política que atañe a las condiciones de adquisición de derechos y deberes.

En definitiva, para Dworkin no es posible discutir sobre cuestiones jurídicas, prescindiendo de cuales que sean los principios justificativos de la moral política.

Una concepción, pues, que, colocándose en una línea continuista del autor respecto del debate sobre la relación igualdad/libertad, dignidad de la vida, justicia, equidad y *procedural due process*, se resume en la base de una teoría política liberal fundamentada en el ideal de la *integrity*, entendida como constitutiva de la comunidad política misma.

Y entonces, ¿es realmente posible representar, en una sociedad extremadamente fragmentada, y en la cual la crisis de la representación política parece no ser capaz de asimilar el conflicto político-jurídico, en una imagen de comunidad personificada à la Dworkin? Frente al conflicto que origina del pluralismo moral, ¿hasta cuándo es sostenible una concepción holística, basada en la aceptación de una ética cognitiva?¹⁴

11. G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 51-52.

12. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1977, p. 46.

13. R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2013, p. 459.

14. Como se ha destacado, esta no es, pues, la única respuesta correcta que se puede ofrecer al constitucionalismo contemporáneo. De hecho, esto significaría “abandono de la teoría juspositivística de las fuentes sociales que, a través de la atribución de la naturaleza constitutiva a las prácticas sociales de individuación del derecho, es expresión del carácter artificialístico del derecho y adopción de un modelo ético del derecho, en el cual el juicio de validez jurídica, basándose en un modelo estático-deductivo, no podría prescindir de la apreciabilidad de su valor moral”. V. Giordano, *Il positivismo e la sfida dei principi*, ESI, Napoli, 2004, p. 140.

Parece que, en Dworkin, sigue coexistiendo una fusión ambivalente entre un plan descriptivo y otro normativo que si bien, por una parte, exige el reconocimiento del carácter autoevidente de los valores, conllevando su formación objetiva, por otra parte, parece solucionar las diferentes intuiciones morales en una declinación mínima de ‘religión’, ella también presentada como objetiva y aconflictiva.

Por lo tanto, ofrecer una imagen pacificada y cargada de integridad –a la Dworkin– una vez más garantiza a nuestro autor la indiscutibilidad de la dimensión de la existencia en la cual tener fe, como valor en sí, como *objetivo*, neutralizando cuesta arriba la conflictualidad que procede de la contingencia y de lo cotidiano, por lo general una conflictualidad – diríamos– otro tanto *evidentemente* presente en la relación del sujeto con el mundo externo y con los demás y, pues, aún más consigo mismo.

Sin embargo,

una sociedad muy fragmentada y que se basa, como la actual, en el *valor* de la diferencia genera listas de prioridades diversas respecto de los valores, o incluso plantea nuevos valores [...] La conflictualidad es cierta y la batalla de los principios y de los valores es, como todo el mundo sabe, la más sangrienta porque no tiende al compromiso, tratándose de valores y principios de originaria naturaleza moral o religiosa y, por lo tanto, absolutamente indisponibles.¹⁵

Es por eso que, para Dworkin, la integridad de los valores y de las obligaciones *debe ser* blindada y, al mismo tiempo, ‘acorazada’ respecto de la confusión y de la disonancia moral de la vida de cada día.¹⁶ Según Dworkin, se necesita de una actividad hermenéutica, sintetizada en la figura del Juez-Hércules, que se dedica a ensamblar los acontecimientos con tal de devolver la *perceptibilidad* de una sociedad muy homogénea.¹⁷ Claro está, esta actividad sobremodera prescriptiva del neoconstitucionalismo “obscurece, más o menos voluntariamente, los vectores de poder que se hallan detrás de las decisiones”.¹⁸

15. A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 111.

16. P. Costa, *Ateísmo religioso. Aprite bene le orecchie, c'è musica là fuori!*, en “La società degli individui”, n. 50, año XVII, 2014/2, p. 73.

17. Además, se trata de prácticas no subjetivas que “gobiernan las instituciones como un gobierno *acéfalo* de las vidas, que normaliza y somete subjetivizando”. Pues bien, se genera una “red biopolítica sobre la que se hace difícil imponer las clásicas y liberales *cuestiones de justicia*. La que sostiene esta red es la *ratio* utilitarística, económica, dominada implícita y explícitamente por el concepto de valor. Valor que orienta las elecciones, valor que evalúa los comportamientos [...] en la base del valor de la supervivencia, del deseo de todos y de cada uno de incrementar la potencia vital. ¿Y si esta presuposición fuera falaz?”, L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine della normatività sociale e indeterminazione delle procedure*, en A. Tucci (ed.), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, pp. 45-46.

18. A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, p. 28. A este propósito, el autor hace hincapié en la necesidad de la conservación de una necesidad lógico-cognoscitiva, que es la única capaz de permitir la realización del

Lejos de concebir la justificabilidad por medio de una justicia sustancial, presupuesta *a priori* o bien deducida *a posteriori*, sería más útil—además que más correcto desde el punto de vista del rigor científico— admitir que la forma jurídica normativa representa el resultado de un gradual proceso de racionalización que le permite al derecho mismo ser simple instrumento de mediación racional, totalmente capaz de reivindicar una dimensión objetiva que le impida, hoy, reducirlo a mera técnica.

Traducción del italiano de M. Colucciello

objetivo “de la aproximación crítica, tanto del teórico y filósofo del derecho, como sobre todo de los que al derecho deben obedecer, emplearlo y, eventualmente, actuar para cambiarlo: aquella aproximación, pues, que permite individuar la decisión política que en la norma encuentra su comunicación”.