

Debates de la ética contemporánea

COLECCIÓN INTERTEXTOS N.º 1

DEBATES DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Miguel Giusti / Fidel Tubino
EDITORES

ESTUDIOS
GENERALES
LETRAS



90
AÑOS

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

Debates de la ética contemporánea
Colección Intertextos N.º 1
Miguel Giusti y Fidel Tubino editores

Copyright © 2007 Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria 1801, San Miguel
Teléfono: 626-2000
Correo electrónico: buzon18@pucp.edu.pe
<http://www.pucp.edu.pe>

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Primera edición: febrero de 2007
1000 ejemplares
Impreso en Perú - Printed in Peru

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2007-01328
Registro del Proyecto Editorial en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 11501360700110
ISBN 978-9972-2968-0-2

Diseño y diagramación: Gisella Scheuch
Impresión: Ediciones Atenea E.I.R.L.

Índice

Presentación

Fidel Tubino 9

Introducción: El sentido de la ética

Miguel Giusti 13

Capítulo 1: Ética y política

Introducción y selección de textos por Gonzalo Gamio 43

Textos seleccionados:

1. *Ética Nicomáquea* (fragmentos) por Aristóteles 56

2. *Dos tratados sobre el gobierno civil* (fragmentos) por John Locke 67

Capítulo 2: Ética y cultura

Introducción y selección de textos por Fidel Tubino 77

Textos seleccionados:

1. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías* (fragmentos) por Will Kymlicka 96

2. *Moralidad en el ámbito local e internacional* por Michael Walzer 105

Capítulo 3: Ética y derecho internacional

Introducción y selección de textos por Ciro Alegría V. 121

Textos seleccionados:	
1. <i>La paz perpetua</i> (fragmentos) por Immanuel Kant	140
2. <i>El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»</i> (fragmentos) por John Rawls	155
Capítulo 4: Ética y derechos humanos	
Introducción y selección de textos por Salomón Lerner F.	175
Textos seleccionados:	
1. <i>Facticidad y validez</i> (fragmentos) por Jürgen Habermas	184
2. <i>«La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)»</i> por Javier Muguerza	195
Capítulo 5: Ética, economía y empresa	
Introducción y selección de textos por Levy del Águila	213
Textos seleccionados:	
1. <i>Sobre ética y economía</i> (fragmentos) por Amartya Sen	229
2. <i>Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial</i> (fragmentos) por Adela Cortina	244
Capítulo 6: Ética y género	
Introducción y selección de textos por Pepi Patrón	257
Textos seleccionados:	
1. <i>Críticas feministas a la dicotomía público/privado</i> por Carole Pateman	271
2. <i>El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista</i> por Seyla Benhabib	286
Capítulo 7: Bioética, ciencia y tecnología	
Introducción y selección de textos por Rosemary Rizo-Patrón	303
Textos seleccionados:	
1. <i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica</i> (fragmentos) por Edmund Husserl	314
2. <i>Arte médico y responsabilidad humana</i> por Hans Jonas	325
Hojas de vida	337

Presentación

«INTERTEXTOS» es una colección de libros que surgió, en sus inicios, con la intención de proporcionar a los estudiantes universitarios textos que sean, a la vez, motivadores, estimulantes, de fácil acceso y académicamente serios. Posteriormente, nos dimos cuenta de que era fundamental, además, que nuestros profesores y estudiantes en general tengan a su disposición una bibliografía bien seleccionada, que aborde con profundidad, pluralismo y amplitud de criterio los grandes temas que interpelan a la sociedad actual. Es vital que desarrollen el gusto por la lectura y el ejercicio del pensamiento crítico, que se familiaricen con el pluralismo y la interdisciplinariedad desde un comienzo.

Esta colección ha sido por ello concebida con mucho cuidado y esmero con la finalidad de promover el hábito de la lectura y el estudio crítico de los grandes temas que nos plantea la sociedad contemporánea. Está dirigida no sólo a los profesores y estudiantes universitarios, sino a toda persona que se interesa en conocerlos con honestidad y hondura.

La composición interdisciplinaria de la colección que estamos iniciando tiene la característica de vincularnos con una multiplicidad de registros discursivos la mayor parte de las veces desconectados entre sí. El contacto con una variedad de disciplinas y una pluralidad de enfoques puede ser a primera vista desconcertante. Pero tiene la virtud de permitirnos el cuestionamiento de nuestros puntos de vista y de reconocer el carácter siempre parcial de nuestras visiones del mundo. De esta manera, amplía nuestra comprensión de la realidad, nos torna reflexivos, dialógicos y nos permite descubrir la verdadera complejidad de los problemas.

Hemos decidido empezar esta colección con un libro sobre los principales problemas éticos del mundo contemporáneo por varias razones. En primer lugar, porque —más allá de las ideologías— se ha vuelto crucial entender la envergadura de los problemas éticos con los que habitualmente nos confrontamos para poder abordarlos desde sus raíces. Cada vez resulta más claro que el desarrollo de nuestras sociedades depende en gran medida de la manera como sepamos, como comunidad, abordar y resolver esta importante problemática. En segundo lugar, porque creemos que, más allá de nuestras diferencias culturales y de nuestras filiaciones filosóficas, políticas o religiosas, los retos éticos nos conciernen a todos en tanto personas. Y, en tercer lugar, porque el mundo contemporáneo nos plantea a diario paradojas y dilemas éticos que nos hacen ver con certidumbre nuestra precariedad humana y nuestra necesidad de superarla.

El texto se compone de una introducción y siete capítulos. La introducción nos ofrece una visión general sobre el sentido de la ética y sobre los paradigmas que han caracterizado su comprensión a lo largo de la historia. Los capítulos que siguen están dedicados a los temas y a los debates más importantes de la ética contemporánea: la ética y la política; la ética y los derechos humanos; la ética y el género; la bioética, la ciencia y la tecnología; la ética y la cultura; la ética, la economía y la empresa; la ética y el derecho internacional. Hemos elegido estos temas porque en ellos se puede reencontrar la riqueza y la complejidad de las cuestiones morales que preocupan a los seres humanos en la actualidad. En todos ellos veremos aparecer, en diálogo, a autores importantes que nos ofrecen visiones éticas discrepantes en torno a los problemas que tratan.

Era nuestra intención poner en manos de los lectores un texto que fuese, simultáneamente, una obra sistemática y una selección de lecturas, es decir, un texto que no solo explicase cuáles son los temas y las principales posiciones defendidas en los debates de la ética contemporánea, sino que ofreciese también lecturas selectas de los autores que son los principales protagonistas de dichos debates. Es así que todos los capítulos del libro están divididos en dos partes: en la primera, se ofrece una introducción al tema y al debate respectivo y, en la segunda, se consignan dos lecturas importantes correspondientes a dos filósofos que representan voces autorizadas y significativas en la materia. De esa manera, no solo se podrá consultar directamente a los autores, sino que se podrá igualmente contar con una visión general introductoria al problema. El libro puede servir, pues, ya sea como material de lectura sobre los debates éticos contemporáneos o ya sea como una introducción sistemática a dichos debates. O como ambas cosas a la vez.

Todos los capítulos del libro han sido escritos por profesores de filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica, especialistas en ética y con una larga experiencia de docencia universitaria. Teniendo en cuenta sus competencias específicas, se les pidió que se hicieran cargo de la selección de los textos y que redactaran la introducción correspondiente. Gracias a ello, los capítulos del libro poseen solidez y consistencia interior, y tienen todos además una estructura uniforme, lo cual facilitará no solo el manejo del texto, sino también su lectura.

Deseamos agradecer especialmente a Alejandro León por el esfuerzo realizado en la coordinación general del proyecto, así como en su edición general, y a Cristina Alayza, Laura Arias, Gianfranco Casuso y Rodrigo Ferradas por su contribución a la corrección de estilo de los textos.

Fidel Tubino

Decano de Estudios Generales Letras
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

El sentido de la ética

por Miguel Giusti

AL EMPEZAR UN LIBRO que nos anuncia una incursión en los debates principales de los que se ocupa actualmente la ética, debiéramos quizás preguntarnos en primer lugar por lo que ella es y representa. ¿A qué experiencia humana nos estamos refiriendo cuando hablamos de *ética* y por qué se ha convenido en darle este nombre? Una introducción así no es inusual en los textos que nos explican el origen de la ética. Es más bien frecuente que se busque responder a esas preguntas mencionando un episodio de la *Ilíada*, al que se le atribuye una fuerza simbólica ejemplar¹. El episodio se halla en los últimos cantos del poema. Aquiles, dolido y enfurecido por la muerte de su amigo Patroclo, desafía a Héctor ante las puertas de la muralla de Troya, y pelea en duelo personal con él hasta hacerlo morir. Sediento aún de venganza, ata su cadáver a un carro y lo arrastra repetidas veces alrededor de la ciudad amurallada en presencia de sus conciudadanos y sus

¹ Hay muchos textos introductorios que tratan de explicar el sentido y los alcances de la ética como experiencia y como disciplina. Menciono a continuación solo algunos que pueden ser particularmente útiles y representativos: Albert, Hans, *Ética y metaética*, Valencia: Teorema, 1978; Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, 1989, 3 volúmenes; Camps, Victoria, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, 1992 (contiene amplia bibliografía); Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990; Hare, R.M. *El lenguaje de la moral*, México: FCE, 1975; von Kutschera, F., *Fundamentos de ética*, Madrid: Cátedra, 1989; MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1982; Singer, Peter, *Ética práctica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994; Tugendhat, Ernst, *Problemas de ética*, Barcelona: Crítica, 1984; Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985; Williams, Bernard, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982. Es muy útil también en castellano el *Diccionario de ética*, editado por Otfried Höffe, Barcelona: Crítica, 1994.

familiares, y se lleva consigo luego el cadáver con la intención de entregarlo a los perros. Es precisamente en el momento en que Aquiles desata su furia para ensañarse con el cadáver de su enemigo muerto, que comienzan a oírse y a multiplicarse las voces que reclaman un «¡Basta ya!», basta de semejante desmesura. Inicialmente es Príamo, el padre de Héctor, quien expresa su protesta recordándole a Aquiles que él también ha tenido una familia y un padre, apelando así a su experiencia vivida para que se apiade de ellos y les devuelva el cadáver, al que quieren darle una debida sepultura. El reclamo de Príamo no se refiere a la muerte de su hijo en el duelo, sino al ensañamiento y a la crueldad de Aquiles. Luego siguen los dioses, quienes, pese a haber estado siempre tomando partido por uno o por otro en los combates, reconocen también que se está produciendo una desmesura, y deciden intervenir para detenerla. Leemos así que los dioses protegen el cuerpo de Héctor para que no se deteriore con los maltratos ni el tiempo, y alientan a Príamo a ir en busca de su hijo por entre las tropas enemigas, hasta que Zeus, finalmente, persuade al propio Aquiles a aplacar su ira y a acceder al encuentro con Príamo para devolverle el cuerpo.

La ética se refiere a esta experiencia de la medida en la convivencia humana, y a la conciencia de los límites que no debieran sobrepasarse para poder hacerla posible. Naturalmente, no siempre se ha trazado el límite en el mismo lugar ni la conciencia se ha mantenido invariante en la historia. Veremos, más bien, en los diferentes trabajos que componen este libro, que se ha ido produciendo una evolución de nuestra conciencia moral a lo largo del tiempo, y que la caracterización de esta conciencia no está exenta de controversias. Pero lo que sí parece constante, y constitutivo de la ética, es la convicción de que la convivencia humana requiere de una conciencia y una internalización de ciertos límites, que habrán de expresarse en un código regulador de la conducta. Hemos ilustrado esta experiencia recordando el ejemplo del episodio de la *Ilíada*, pero podríamos, y deberíamos, rememorarla también pensando en otro caso que nos es más cercano y más vital: el de la dolorosa experiencia del conflicto armado que vivió el Perú, en el que se produjo una flagrante transgresión de los límites de la convivencia social y del respeto a la vida humana. Las imágenes desgarradoras que nos ha transmitido el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación²

² El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú se halla disponible en la siguiente dirección web: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal>. En esa misma página pueden verse las imágenes de la exposición que preparara la Comisión con el título «Yuyanapaq: Para recordar».

pueden asociarse a las que hemos mencionado hace un momento sobre el ensañamiento de Aquiles y su desmesura, y puede igualmente decirse que ellas nos señalan los límites de la convivencia que nunca debiéramos haber permitido sobrepasar. Ellas nos muestran, pues, cuál es el origen de la experiencia humana a la que nos referimos con la palabra *ética*. A esta situación se refiere el filósofo español Carlos Thiebaut, en su ensayo sobre la tolerancia³, cuando define la cuestión central de la ética como el «rechazo del daño», es decir, como la reacción de indignación y de protesta ante el maltrato del otro producido por obra humana. Asocia por eso dicha cuestión con el trabajo de las comisiones de la verdad de las últimas décadas, y ve sintetizada su hipótesis en el famoso título de la comisión argentina: «Nunca más». Nunca más debiéramos aceptar semejante nivel de inhumanidad y de violencia, nunca más debiéramos permitir el daño al otro, nunca más deberíamos eludir la responsabilidad que nos corresponde para lograr vivir en paz. Es de eso que nos habla la ética.

No obstante, lo que se ha expresado hasta aquí es solo una intuición general, que requiere de muchas precisiones. Con el ánimo de aproximarnos más a una explicación del sentido y los alcances de la ética, vamos a dividir la siguiente exposición en cinco partes, que habrán de servirnos como una secuencia argumentativa de creciente complejidad. En la primera parte, nos referiremos a la ambivalencia que posee el término «ética» en el lenguaje cotidiano, y a las implicaciones que ello trae consigo. En la segunda parte, nos ocuparemos de la relación existente entre los términos «ética» y «moral», pero principalmente con la finalidad de caracterizar la experiencia humana básica a la que remite el término griego. Ello nos conducirá, en la tercera parte, a precisar mejor la peculiaridad de la ética o del lenguaje moral, especialmente si los distinguimos del lenguaje de la ciencia o del arte. En la cuarta parte propondremos una definición simple y operativa de la ética, que recoja los rasgos que hemos ido aclarando en la exposición anterior. Y en la quinta parte veremos cómo el desarrollo de dicha definición ha conducido a los autores a diferenciar dos grandes paradigmas de comprensión de la ética en la historia. Terminaremos la exposición con una reflexión final.

³ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999.

I. Ambivalencia del término «ética»

Cuando empleamos en el lenguaje cotidiano la palabra «ética», solemos referirnos a dos cosas distintas, sin diferenciarlas entre sí. De un lado, llamamos ética a la manera que una persona o una sociedad tienen de *concebir* su sistema de creencias valorativas, es decir, a la reflexión consciente o teórica que ellas poseen en relación con el tema. Pero, de otro lado, llamamos también *ética* a la manera en que una persona o una sociedad *se comportan* efectivamente en la vida, es decir, a la conducta que demuestran en la práctica. Decimos, así, por ejemplo, que una persona tiene una ética utilitarista o altruista, dando a entender que la ética se refiere a la concepción que posee, pero decimos también que determinadas conductas de una persona son o no son «éticas», queriendo dar a entender que lo que merece dicho calificativo no es su concepción de las cosas sino su vida práctica. En el primer caso, la palabra «ética» se refiere a la *manera de hablar* o de concebir las cosas, en el segundo a la *manera de vivir*.

Esta peculiar ambivalencia que venimos constatando la comparte la palabra «ética» con algunas otras palabras del castellano, por ejemplo con la palabra «historia». Usamos, en efecto, este término tanto para referirnos a las acciones o a los hechos ocurridos en el pasado como para referirnos a su recuento o su narración. *Historia* es ambas cosas, y ello se ve reflejado en el uso cotidiano que hacemos de la palabra. Para el caso específico de la ética, la ambivalencia del término es algo que, en lugar de rechazar, deberíamos tomar con la máxima atención y seriedad, porque de allí se deriva una serie de consecuencias importantes para su caracterización. Retengamos, pues, por el momento, la constatación del uso ambivalente del término, y preguntémosnos qué implicancias trae consigo semejante peculiaridad.

La primera de las consecuencias es, sin duda, la que nos es también lamentablemente más familiar, a saber: que puede producirse, u observarse, en las personas y en las sociedades, una contradicción entre los dos sentidos de la palabra «ética»: puede *hablarse* de ella de una manera y *vivirse* de otra. Desde muy temprano advirtieron los filósofos griegos sobre la particularidad de esta contradicción, y sostuvieron por eso que la ética no podía enseñarse como se enseñan las ciencias, ya que muchas de estas son puramente teóricas, mientras que la ética está directamente vinculada con la manera de vivir. Si la ética se enseña solo como un curso teórico, entonces puede agravarse esa contradicción entre lo que se piensa y lo que se hace; su enseñanza debería comprometer más bien los hábitos de conducta. Una segunda consecuencia, menos evidente que la anterior, es que

todas las personas, si bien pueden no disponer de una concepción ética, poseen, sí, una conducta o una forma de vivir que puede merecer el calificativo de «ética». En tal sentido, todas las personas o todas las sociedades participan de la dimensión práctica o vital de la ética. Una tercera consecuencia de la mencionada ambivalencia, estrechamente ligada a la anterior, es que para tener competencia o calificación en la ética, no se requiere poseer una concepción teórica o una reflexión explícita sobre ella. Precisamente porque no solo es una manera de hablar sino sobre todo una manera de vivir, puede ocurrir que haya personas o sociedades que merezcan un gran aprecio por su conducta, sin que posean una formación teórica capaz de articular conceptualmente su estilo de vida. No es difícil constatar, en efecto, que personas sin instrucción ni estudios especiales sean consideradas buenas, ni, al revés, que personas muy instruidas muestren una conducta éticamente reproducible. En la ética, pues, a diferencia de lo que ocurre en la ciencia, todos somos competentes. Ahora bien, siguiendo la misma lógica de esta argumentación, tendríamos que extraer una cuarta consecuencia, a saber, que precisamente porque lo fundamental de la ética es la forma de vivir, esta misma nos bastaría para inferir que todas las personas o sociedades poseen una concepción ética al menos implícita. Esto pensaba Kant, por ejemplo, cuando decía que todas las personas se guían en la práctica por pautas de conducta, por «máximas», que son la expresión conceptual implícita de las reglas que orientan su proceder en la vida⁴.

Como vemos, la simple constatación de la ambivalencia del término «ética» nos ha dejado varias lecciones sobre nuestra comprensión implícita del problema. Resumiendo, hemos aprendido allí: 1) que puede haber una contradicción entre la teoría y la conducta éticas; 2) que todos poseemos una forma de vivir merecedora del calificativo de ética; 3) que todos somos competentes en ética; y 4) que todos tenemos una concepción ética implícita en nuestra forma de vivir. No obstante, se podrá haber advertido que, a través de estos comentarios, se ha ido produciendo un ligero desplazamiento del sentido inicial del término. En efecto, al comienzo decíamos que, en su uso cotidiano, la palabra «ética» se suele emplear en referencia tanto a las concepciones como a las conductas; pero si en el caso de las concepciones está claro que decimos que son «éticas» aun cuando puedan diferir entre ellas, en el caso de las conductas pareciera que lo que

⁴ Kant expone su concepción de las máximas tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cf. especialmente esta última obra, Barcelona: Ariel, 1996, p. 131.

queremos decir es que son «buenas conductas». Sin pretender corregir este uso cotidiano, lo que ahora hemos visto es que la ética, en lugar de restringirse a calificar una categoría de conductas, lo que ella comprende es más bien *todo* el conjunto de las acciones humanas, tanto las buenas como las reprobables, o, más exactamente, que ella se refiere a la *pauta* que empleamos para diferenciar entre unas y otras. En este sentido más técnico de la palabra, la «ética» es el criterio del que nos valemos para establecer una jerarquía de valor entre nuestras acciones.

Ahora bien, hasta el momento hemos venido comentando el uso del término «ética» sin diferenciarlo de otro término que, también en su uso cotidiano, parece confundirse con él, que es el de «moral». En muchas circunstancias de la vida social no solemos hacer distinguos entre expresiones tales como «poco ético» o «inmoral», o entre «ética profesional» o «moral profesional», o entre «falta ética» o «falta moral». Tratemos, por lo pronto, de buscar algo de claridad en esta terminología.

2. Ética y moral

Entre estos dos términos hay, como veremos, relaciones complejas. Pero lo primero que debe afirmarse es que los une un lazo etimológico muy fuerte, que es seguramente el causante de su permanente y también actual confusión. «Ética» y «moral» son términos etimológicamente equivalentes. «Moral» es la traducción castellana del término latino «mos, moris, mores», el cual, a su vez, proviene del griego «ethos, ethiké»; la palabra castellana *moral* no es, pues, otra cosa que la versión latina del griego *ethos*. Existe, sin embargo, en castellano también la palabra «ética». Ello se debe a que, ocasionalmente, algunas palabras griegas han obtenido, en castellano, una versión adicional a la que provenía del latín, pero esta vez por medio de la castellanización directa del griego. Es así que «ética» y «moral» resultan ser dos términos castellanos que se emplean para traducir una misma raíz griega: el «ethos». Hay varias palabras en castellano con las que esto ocurre. Pensemos, por ejemplo, en la traducción del término griego «techne»: de un lado, tenemos la versión procedente del latín «ars, artis», pero disponemos, de otro lado, también de la castellanización directa del griego en la palabra «técnica». *Arte* y *técnica* son, pues, por más curioso que parezca, dos versiones castellanas distintas de una misma palabra griega. Que esto sea así en el caso de la *techne*, es algo sumamente aleccionador, que debería merecer nuestra atención.

«Ética» y «moral» son, entonces, expresiones castellanas equivalentes que nos remiten, ambas, al término griego «ethos». Pero, ¿qué significa, en griego,

«ethos»? Hay, en castellano, dos traducciones frecuentes de dicho término: «costumbres» y «carácter». Que hagan falta precisamente esas dos palabras para traducirlo, es algo significativo y revelador de la concepción griega de la ética. «Ethos» quiere decir, más exactamente, «sistema de costumbres», o sistema de creencias acerca de la valoración de la vida y de las pautas que es preciso seguir para ponerlas en práctica. Si el término se refiere, además, al «carácter», es porque, para los griegos, el sistema de creencias morales podía ser visto también desde la perspectiva de las actitudes y de los hábitos que los individuos iban haciendo suyos hasta convertirlos en rasgos de la personalidad. De la personalidad *ética*. «Ethos» es, entonces, «sistema de costumbres», pero no en el sentido en que pudiera entenderse a partir de una *ciencia* social como la antropología o la sociología. Las ciencias se proponen siempre estudiar una materia desde la perspectiva del observador, no desde la perspectiva del participante, y por ello pueden estudiar las «costumbres» de una cultura bajo el supuesto explícito de no hacer intervenir en sus apreciaciones ningún juicio de valor. Y eso es justamente lo que la ética, o la moral, no han querido nunca hacer.

En efecto, la disciplina llamada «ética» surgió en Grecia con el propósito, no de *describir* los sistemas de creencias valorativas existentes en una u otra cultura, sino con el de *examinar* si dicho sistema era el mejor, o el más *deseable* posible. Si retomamos los términos con los que veníamos comentando la ambivalencia en el uso de la palabra, podríamos decir que la ética apareció como una *reflexión* (una concepción) acerca de la *mejor manera de vivir* o del más adecuado sistema de costumbres (la forma de vida). Recordemos las escenas con las que iniciamos esta Introducción: en ambos casos, tanto en el de Aquiles como en el del conflicto armado en el Perú, lo que la ética promueve no es simplemente un registro de lo sucedido, ni siquiera solo una comprensión distanciada de los hechos, sino un juicio acerca de la transgresión del orden de la convivencia, una reflexión, como decíamos, sobre la necesidad de hallar una mejor manera de vivir. Nos vamos acercando así paulatinamente a determinar la especificidad de los juicios éticos, o juicios morales, cosa que veremos en el punto siguiente.

Pero, antes de ello, conviene que culminemos el comentario sobre la relación entre los términos «ética» y «moral». Hemos dicho que se trata de términos etimológicamente equivalentes, referidos ambos a la raíz griega «ethos», y que eso explica la dificultad o hasta la artificialidad de su diferenciación, incluso en el presente. No obstante, muchos manuales de ética, y también el Diccionario de la Real Academia, establecen una distinción conceptual entre ambos. «Moral», se dice allí, significa el sistema de valores inmanente a una determinada comunidad,

mientras que «Ética» sería más bien la reflexión filosófica sobre el sentido de dichas normas morales⁵. De acuerdo a ello, *morales* serían las normas específicas que rigen la conducta de los miembros de un grupo; *ética*, en cambio, sería la perspectiva analítica que se adopta para examinar los alcances o para estudiar la naturaleza del fenómeno moral. Esta misma Introducción sería, pues, un ejemplo de una reflexión de carácter *ético*, no moral. Ahora bien, por más académicamente respetable que sea, esta distinción está lejos de aclarar las cosas. De un lado, es muy difícil trazar una frontera clara entre los rasgos morales inmanentes a una comunidad y aquellos otros rasgos, éticos, que la trascienden; en efecto, la distinción trae consigo una relativización filosófica de la moral, y es natural que las comunidades morales así relativizadas no compartan semejante punto de vista. Pero, además, de otro lado, no puede en modo alguno decirse que la historia de la filosofía (o de la disciplina moral) nos confirme la claridad de dicha distinción. En las diferentes tradiciones filosóficas, y en sus lenguas respectivas, hallamos más bien una historia muy compleja de reflexión sobre estas cuestiones, que no permite establecer una demarcación suficientemente clara entre los términos «ética» y «moral». Baste citar aquí un ejemplo, de gran relevancia para la discusión de la ética actual. A comienzos del siglo XIX, Hegel propuso, en su libro *Filosofía del derecho*, una diferenciación entre dichos términos⁶. Su propuesta es especialmente interesante porque se apoya sobre la convicción, expresada con toda claridad, de que los dos conceptos son etimológicamente equivalentes y de que cualquier distinción entre ellos sería puramente convencional. Pero él propone hacerla porque considera que sería una convención razonable diferenciar entre dos modelos globales de comprensión de la ética: aquel que se asocia con la manera de pensar de Kant y de la filosofía moderna, para el que sugiere reservar el nombre de «moral» («moralidad»), y aquel que se asocia con la manera de pensar de Aristóteles y de la filosofía antigua, para el que propone emplear el nombre de «ética» («eticidad»). Esta diferenciación conceptual de Hegel ha tenido grandes repercusiones en la historia de la ética hasta nuestros días, y ha servido incluso para dar nombre a uno de los debates filosóficos más importantes llevados a cabo en la segunda mitad del siglo XX. Pero, como vemos, la propuesta de Hegel no tiene

⁵ Adela Cortina define, por eso, a la ética como «filosofía moral». Cf. su ya citado libro, *Ética sin moral*, pp. 9ss.

⁶ Cf. Hegel, G.F.W., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 33.

nada que ver con la que hemos mencionado hace un momento en relación con los manuales de introducción a la ética. Peor aun, lo que Hegel llama «ética» o «eticidad» no se refiere a la reflexión filosófica sino, en todo caso, al sistema de valores inmanente a una comunidad, es decir, a lo que en la mencionada distinción se entiende por «moral». Si a alguna conclusión debiéramos llegar en relación con esta materia, es, por así decir, que el hábito no hace al monje: el empleo de cualquiera de estos dos términos no nos exime de la necesidad de dar explicaciones sobre las razones que nos conducen a ello. Teniendo ambos una raíz común, y una historia compleja, no ganamos mucho queriendo forzar una distinción conceptual que peca de imprecisa. Más ganaremos si, empleándolos indistintamente, nos ocupamos luego de diferenciar, en su interior, los problemas y los aspectos que convenga, entre los cuales se hallará, por cierto, la distinción entre los asuntos relativos a la inmanencia de los valores comunitarios y aquellos relativos a la reflexión filosófica sobre su sentido más general.

3. La peculiaridad del lenguaje moral

Volvamos entonces al hilo de nuestra argumentación, que nos estaba conduciendo a precisar paulatinamente cuál es la peculiaridad de los juicios éticos o morales. Al respecto, Kant nos ha dejado varios ejemplos didácticos, uno de los cuales puede sernos aquí de mucha utilidad. Quien vaya a visitar los vestigios de culturas antiguas, nos dice, por ejemplo las pirámides de Egipto (o, podríamos agregar nosotros, la ciudadela de Machu Picchu), puede adoptar diferentes perspectivas en su viaje. Puede acudir interesado en indagar qué recursos tecnológicos utilizaron los egipcios para realizar aquellas construcciones, qué cálculos hicieron y qué conocimientos poseían para ello; en la medida en que dirige su atención a examinar los avances en el campo de la explicación tecnológica de la realidad, diremos, con Kant, que el viajero está adoptando una perspectiva *científica*. Pero

⁷ Durante las últimas décadas del siglo XX tuvo lugar, en efecto, un amplio debate en la ética que recibió por título «Moralidad versus eticidad», recogiendo la intuición y la propuesta sistemáticas de Hegel. Muchos autores participaron en dicha discusión. Cf. al respecto: Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986; Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991; Giusti, Miguel, «Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica», en: *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: PUCP, 1999, pp. 175-200.

puede también, naturalmente, prescindir de estas preocupaciones y emprender el viaje interesado exclusivamente en contemplar la belleza del paisaje y en gozar del espectáculo que ofrecen las pirámides en aquel entorno; en la medida en que dirige su atención, esta vez, al goce desinteresado en la contemplación de la belleza, diremos que está adoptando una perspectiva *estética*. En fin, también sería posible que el viajero se interesara más bien por el sufrimiento causado a los esclavos para hacer posibles esas construcciones, o por la injusticia de las relaciones de poder que permitieron semejante dominación; en la medida en que dirige así su atención a la valoración del sentido de las relaciones humanas, diremos ahora que está adoptando una perspectiva *moral*.

El ejemplo de Kant es claro, aunque, como veremos, deja abiertas aún algunas interrogantes importantes. La diferencia entre las perspectivas adoptadas por el viajero nos ofrece una pauta para caracterizar mejor la peculiaridad de los juicios morales. Y lo primero que aprendemos es que no debemos confundirlos con los juicios científicos ni con los juicios estéticos. La *ciencia* se ocupa de la verdad o la falsedad de los conocimientos, y se vale para ello de una metodología descriptiva o explicativa, que se refiere en última instancia a *lo que es*, a la realidad existente. El *arte* se ocupa de la belleza o la fealdad de la naturaleza o las creaciones humanas, y se vale para ello de una metodología estéticamente apreciativa, que se refiere en última instancia al gusto o a la necesidad humana de representarse el mundo. La *ética*, en fin, se ocupa de la bondad o la maldad de las acciones humanas, y se vale para ello de una metodología estrictamente valorativa o prescriptiva, que se refiere en última instancia a *lo que debería ser*, a la mejor manera de vivir. Con esta diferenciación un tanto esquemática, pero didáctica, Kant ha querido hacer frente, como lo comentara Karl Popper⁸, al problema de la *demarcación* entre los campos de investigación y entre los usos del lenguaje que les son correspondientes; de esa manera no solo se establece la necesidad de respetar las diferencias cualitativas entre ellos, sino se sostiene además que cada uno de ellos posee criterios inmanentes para determinar la corrección o la incorrección de los juicios.

Verdad, bondad y belleza son conceptos que nos han sido transmitidos desde la Antigüedad clásica como los puntos de referencia últimos de los tres campos principales en que se dividió la investigación filosófica: la ciencia, la moral y el arte. Se trata, en tal sentido, de conceptos sintéticos y ricos en significación, sobre todo por su vinculación a la tradición de la que provienen. A lo mejor ya no nos

⁸ Cf. Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1977, p. 34.

son hoy en día tan familiares, pues hemos encontrado nuevas expresiones para dar cuenta de los problemas que nos preocupan o hemos desarrollado una nueva sensibilidad; nos es, por ejemplo, más familiar hablar de *justicia* o de *libertad* en moral, o de *experiencia estética* en relación con el arte. Esta circunstancia no debería distraernos, porque también en estos últimos casos seguimos defendiendo la necesidad de establecer una demarcación entre los campos y seguimos pensando en la existencia de criterios intrínsecos de evaluación en cada uno de ellos. Si usamos, pues, los términos clásicos en nuestra presentación, es porque ellos resumen de modo privilegiado lo que queremos expresar. Pero debe quedarnos claro que pueden reemplazarse por otros que les sean equivalentes.

Sobre la base de estas consideraciones, nos es posible determinar, pues, en primera instancia, la peculiaridad de los diferentes juicios mencionados. Lo hemos visto ya en el ejemplo de la contemplación de las pirámides, y podemos extender esta misma cautela evaluativa a otros campos de la acción o la vida humanas. La determinación de la verdad de un conocimiento es un asunto que debe juzgarse en el interior del campo científico y con los criterios que le son inmanentes, sin que deba tolerarse la interferencia de criterios procedentes de los otros dos campos. Otro tanto vale, por supuesto, con respecto a la determinación de la bondad de una conducta o de la belleza de una obra de arte. La interferencia de criterios evaluativos, o la invasión de un campo por medio de pautas que le son ajenas, es un peligro constante que atenta contra la autonomía de la racionalidad propia de cada una de las esferas mencionadas. Y, no obstante, las cosas distan de ser tan simples como aquí aparecen en primera instancia.

Tomemos como ejemplos las discusiones actuales sobre las investigaciones genéticas o sobre los alcances de la tecnología, a los que se dedican capítulos de este libro. Ocurre, en efecto, que en las sociedades modernas se han tomado decisiones políticas o jurídicas que restringen la aplicación de ciertas tecnologías, o prohíben el empleo de algunos recursos genéticos en seres humanos o que simplemente reorientan su desarrollo. Estas decisiones proceden del ámbito que hemos llamado *ético* y tienen claras repercusiones en el campo científico o eventualmente en el estético. No se trata, en sentido estricto, de una *interferencia* epistemológica, porque no se pone en cuestión ni la verdad de los conocimientos ni los criterios que se emplean para establecerla. Pero se trata, sí, de una priorización de la dimensión ética por sobre las demás. Ello no debería sorprendernos, porque, como hemos visto, la ética tiene que ver con la valoración de la vida, con la reflexión que lleva a cabo la propia comunidad humana sobre lo que considera la

mejor manera de vivir, y lo que allí se establezca puede tener consecuencias sobre el rumbo que tomen las investigaciones o las producciones de la ciencia y el arte.

Lo que venimos comentando equivale a plantear el problema de la unidad que puede o debe existir entre los tres campos mencionados de la ciencia, la moral y el arte, problema que no desaparece aun reconociendo su autonomía relativa. En tiempos antiguos, Platón y Aristóteles, por ejemplo, estaban convencidos de que existía un orden natural, cosmológico o metafísico, que permitía vincular entre sí de manera orgánica las cuestiones relativas a la verdad, la bondad y la belleza. Esta misma convicción se ha mantenido en las sociedades o en las culturas que poseen una cosmovisión compacta y un sistema de creencias de inspiración religiosa. En la sociedad occidental moderna, en cambio, el proceso de secularización ha traído consigo una pérdida de confianza en las imágenes religiosas del mundo, ha instaurado una racionalidad consensual fragmentaria como la que hemos estado exponiendo y ha convertido la cuestión de la unidad de la realidad en un desafío para la razón humana. Y es en el intento de respuesta a ese desafío que la ética adquiere una importancia especial, como aquella dimensión de la experiencia que parece más adecuada para replantear el sentido y la jerarquía de los valores de la vida.

4. Definición de la ética

Sobre la base de lo visto hasta aquí, ensayemos una definición de la ética que recoja los rasgos principales que hemos venido exponiendo. Digamos entonces que la ética es *una concepción valorativa de la vida*. Su peculiaridad reside en el hecho de tratarse de una concepción *valorativa*, que pretende decirnos cuál debería ser el orden de prioridades en la organización de la convivencia humana, es decir, que se propone establecer cuál es la *mejor manera de vivir*. No es, pues, una concepción que se restrinja a *describir* el modo en el que los seres humanos ordenan el mundo; su punto de vista es el del participante en la interacción, no el de un observador. Tampoco es, en sentido estricto, una concepción estética de la vida, que ponga la mirada en el goce contemplativo o en la representación original de la experiencia, aunque más de uno podría pensar que esta sería acaso la mejor manera de vivir. Podría serlo, por supuesto, pero sería entonces una concepción simultáneamente estética y valorativa en sentido moral.

Recordemos lo dicho sobre la ambivalencia del término «ética». De acuerdo a uno de los sentidos del término, seguramente el principal, la ética es *una manera*

de vivir. Ello se recoge en la definición, al decir precisamente que nos las habemos con una concepción *de la vida*. No importa aquí si dicha concepción es explícita, en el sentido de que hemos logrado articularla teóricamente, o si es solamente implícita, en el sentido de que ella puede descifrarse si se presta atención a la jerarquía manifiesta en el obrar cotidiano. Lo decisivo es que la ética se refiere al modo en que una persona o una sociedad ordenan su sistema de creencias morales en la vida práctica. De acuerdo a la segunda acepción del término, la ética es *una manera de hablar* o de concebir las cosas. También este aspecto es recogido en la definición, pues ella nos informa que la ética es, efectivamente, *una concepción de la vida*. No es indispensable que quien la profesa, o quien la pone en práctica, sea consciente de su naturaleza o su estructura teóricas; la praxis misma es suficiente para dar a conocer el sistema de referencias ideales con el que una persona o una sociedad se identifican.

De ningún ser humano ni de ninguna sociedad podrá decirse que no posean una concepción valorativa de la vida, lo cual equivale a decir que tampoco podrá decirse de ellos que no posean una *ética*. Es, en ese sentido, muy difícil entender qué pueda ser una persona «amoral»; con dicha expresión probablemente queremos decir que aquella persona no comparte los criterios fundamentales de la concepción ética que nosotros defendemos, pero eso no puede querer decir que ella carezca de un criterio ordenador de su conducta. En principio, es de suponer que toda persona posee una ética en el sentido indicado.

Que la ética sea una concepción valorativa de la vida quiere decir también que ella ocupa un lugar primordial en nuestra reflexión y en nuestra conducta cotidianas, pues es evidente que lo que nos sirve de pauta de orientación de todas nuestras acciones va a estar permanentemente presente en nuestras vidas. Fácilmente podremos constatar esta aseveración no solo si nos ponemos a pensar en la relevancia que puedan tener, por ejemplo, nuestros criterios éticos para evaluar la justeza de las leyes, sino también cuando reflexionamos sobre la importancia relativa que tiene en nuestra vida cotidiana el uso del lenguaje moral. Si tratáramos de medir cuantitativamente el espacio que los juicios morales ocupan en nuestro lenguaje por comparación con el lenguaje científico o el lenguaje estético, es probable que nos sorprenda la notoria preponderancia de los primeros.

En el caso del episodio de la *Ilíada* se nos transmite precisamente que, de acuerdo a la ética defendida por los griegos, es decir, de acuerdo a su concepción valorativa de la vida, la actitud de Aquiles es juzgada como una desmesura o como una transgresión de los límites que dicha ética considera infranqueables. Es la conducta de Aquiles, su acción concreta, la que es sometida a cuestionamiento,

y lo es a partir del sistema de valoraciones que sirve de referente normativo a los amigos y enemigos involucrados en la situación, incluso a los dioses. Otro tanto ocurre en el caso de los episodios relatados por las comisiones de la verdad. La ética de nuestras sociedades, nuestra concepción valorativa de la vida, se ha visto estremecida por la violencia que ha sembrado muerte e irrespeto entre las personas. Y el clamor expresado en la invocación al «Nunca más» se muestra como una solicitud a reinstaurar el orden de las valoraciones.

No obstante, con una definición como esta nos queda aún pendiente de resolver una cuestión, acaso la más importante. Si bien sabemos ya, en efecto, que la ética está ligada a la valoración de la vida, lo que no hemos aclarado todavía es el criterio o la pauta que subyace a dicha valoración, es decir, nos falta explicar cuál es o cuál debería ser, como se dice cotidianamente, la jerarquía de valores o de normas que oriente nuestra concepción ética. Siguiendo el hilo conductor de nuestra exposición, lo que aún no hemos dado es una respuesta a la pregunta: *¿cuál es la mejor manera de vivir?* A ello vamos a abocarnos en el próximo punto.

5. Paradigmas de la ética

En la historia de la ética, al igual que en la historia de la cultura, ha habido, como es fácil de imaginar, muchas concepciones éticas. Un muestrario de esa diversidad lo hallamos en la presentación de los diferentes debates éticos a los que se hace alusión en los capítulos siguientes de este libro. La diversidad se expresa de muchas maneras y puede estudiarse desde diferentes perspectivas: puede analizarse desde un punto de vista histórico o desde un punto de vista sistemático; puede abordarse en vinculación con las concepciones religiosas o con las cosmovisiones culturales; puede asociarse a las obras de los filósofos, a las formas de vida o a los proyectos revolucionarios en la sociedad. Y, no obstante, pese a esta gran diversidad, es posible constatar en la historia, a grandes rasgos, una curiosa y persistente tendencia a responder de dos formas principales a la pregunta por la mejor manera de vivir. En algunos casos, estas dos respuestas son consideradas como *paradigmas* de la ética, entendiéndolo por ello visiones valorativas globales, internamente coherentes pero recíprocamente excluyentes. En otros casos, las respuestas son tratadas simplemente como *temas* de la ética, dando a entender así que cada una de ellas se refiere a un ámbito de los problemas morales y que, por consiguiente,

no tendrían por qué ser excluyentes entre sí. Esto es lo que debemos analizar a continuación, empezando por preguntarnos cuáles son esas respuestas.

La primera respuesta nos dice que *la mejor manera de vivir es respetar y cultivar el sistema de valores (el ethos) de la propia comunidad*. De acuerdo a esta concepción ética, el criterio valorativo central que ha de orientar la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en el seno de la propia tradición; es allí donde se hallará el ideal moral que dé sentido a la vida y que aglutine a los miembros de la comunidad. Como precisaremos más adelante, este es el contexto adecuado para hablar, en la ética, de *valores*. Entre los especialistas en moral se ha convenido en denominar a este primer modelo de respuesta el *Paradigma de la ética del bien común* o el *Paradigma de la felicidad*, aunque hay también otras variantes de esos mismos nombres. Veremos enseguida por qué. La segunda respuesta global a la pregunta decisiva de la ética nos dice que *la mejor manera de vivir es construir una sociedad justa para todos los seres humanos*. De acuerdo a esta concepción, el criterio normativo orientador de la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en un ideal imaginario de convivencia que promueva el respeto de la libertad de cada individuo, sin distinción de culturas ni de religiones, y la práctica sistemática de la democracia y la tolerancia; un ideal así, que es crítico de las tradiciones, solo podrá encontrarse en la representación de una utopía racional. Más que de *valores*, convendrá hablar en este caso de *normas* o de *principios* de acción. A este segundo modelo ético se le conoce como el *Paradigma de la ética de la autonomía* o el *Paradigma de la justicia*, aunque también de él hay otras denominaciones que prefieren destacar rasgos como la imparcialidad o la consensualidad. Es preciso, sin embargo, que expliquemos mejor en qué consiste cada uno de estos paradigmas, y en qué sentido ellos pueden ser excluyentes o complementarios.

5.1. El Paradigma de la ética del bien común

La idea central que congrega a los defensores de un modelo ético como este es, decíamos, que, para ellos, el patrón de referencias normativas de la conducta personal y social debería ser *el respeto y el cultivo del sistema de valores de la propia comunidad*. Se le llama un *bien común*, en alusión a la denominación tradicional entre los griegos, porque con ella se designa un modelo de forma de vida que es considerado ejemplar por la entera comunidad, y con el cual sus miembros se

identifican de manera explícita o implícita. Se trata de un conjunto de creencias morales compartidas, mantenidas por la tradición, transmitidas por la educación, subyacentes a la vida social y al orden legal, y permanentemente vivificadas por rituales de reconocimiento y celebración. Se le llama también el *Paradigma de la felicidad* porque se quiere así rendir tributo a Aristóteles, autor que constituye una de las fuentes filosóficas principales de esta concepción ética, quien sostuvo en sus libros que el fin último de la vida, al que todos siempre aspiramos, es precisamente la *felicidad* (la *eudaimonía*).

La naturalidad con la que Aristóteles sostiene en su *Ética a Nicómaco* que todas las personas concordamos en considerar a la felicidad como la finalidad última de la vida, podría sorprendernos si no fuese porque, a pesar de los siglos transcurridos, también nosotros suscribiríamos seguramente esa tesis⁹. El problema, claro está, reside en que, tanto en tiempos de Aristóteles como en los nuestros, no le atribuimos el mismo sentido a la palabra «felicidad» ni asociamos con ella una misma manera de vivir. Pero el que estemos ya todos de acuerdo en identificar verbalmente la meta final de nuestros empeños, no es una cosa de importancia menor. La discrepancia sobre su definición hace precisamente de la felicidad el tema principal de la ética. Para zanjar esa discrepancia, y para precisar el sentido de la felicidad, lo que propone Aristóteles es analizar las aspiraciones que los seres humanos asociamos a nuestras acciones cotidianas y descifrar el ideal de vida que se expresa por medio de ellas. Buscamos todos, al parecer, *la forma de vida más plena* posible, en donde *plena* quiere decir: aquella que realiza el bien máspreciado (el *sumo bien*) o la última razón de ser (el fin supremo) de nuestra existencia. Y el fin supremo, o el sumo bien, consiste en realizar permanentemente los ideales de excelencia que la propia comunidad ha establecido para el desempeño de todas nuestras actividades, incluyendo la actividad *comunitaria* por excelencia, que es la actividad *política*. La famosa sentencia de Aristóteles, según la cual «el hombre es un animal político», quiere decir, en efecto, que el hombre solo se realizará plenamente (solo alcanzará la felicidad), si vive solidariamente con los otros los valores que los congregan y si contribuye activamente a instaurar y mantener un orden institucional que los preserve.

⁹ «Sobre el nombre del bien supremo —escribe Aristóteles— casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz» (Cf. *Ética nicomáquea*, 1095a16-20, Madrid: Gredos, 1985, p. 132).

La ética de Aristóteles es un ejemplo particularmente ilustrativo de este paradigma porque nos ofrece una elaboración teórica muy acabada, pero ella es solo uno entre muchos casos de autores, o de sociedades, que conciben explícita o implícitamente la vida moral en torno al ideal del respeto y el cultivo del sistema de valores de la comunidad. Por vincularse la ética, en todos estos casos, a la forma concreta en que la comunidad organiza sus relaciones o modela sus costumbres, suele decirse que uno de los rasgos distintivos del Paradigma es el *sustancialismo*. También de origen griego, el término alude a la consistencia, la materialidad y la uniformidad del *ethos* que sirve de punto de referencia para la articulación de la concepción ética. Este rasgo se comprenderá mejor cuando lo contrastemos enseguida con el que caracteriza al *Paradigma de la autonomía*, a saber, con el *formalismo*. Se dice, en todo caso, que una ética es *sustancialista* cuando define la mejor manera de vivir en relación con el tramado específico de costumbres e instituciones propio de la comunidad en cuestión. Ello explica que las éticas sustancialistas comprendan, por lo general, un conjunto vasto de preceptos y de ritos, ligados precisamente a los diferentes modos y prácticas en los que se realiza el ideal de vida comunitario: la vida familiar, el ejercicio profesional, la economía, la actividad política, la relación con los demás, y así sucesivamente, pues para cada uno de estos modos existe un perfil específico de cumplimiento de la excelencia moral.

Ha llegado el momento de explicar por qué es este el contexto al que pertenece, en sentido estricto, el lenguaje sobre los «valores». Aunque el uso de este término es hoy muy impreciso y puede referirse a una variedad de aspectos de la valoración moral, lo que originariamente designa es precisamente el conjunto de conductas ejemplares concretas, aquellos perfiles de excelencia moral relativos al ideal de vida de una comunidad, pero estilizados en forma de un catálogo de conceptos normativos. La valentía, la honestidad, la generosidad son «valores», en el sentido en que expresan ideales de conducta reconocidos por nuestra comunidad, a los que asociamos situaciones y modos específicos de comportamiento. El lenguaje sobre los valores solo cobra sentido, en realidad, cuando lo remitimos al sistema normativo de una comunidad. Quien se refiere a una «crisis de valores», está dando a entender justamente que se han puesto en cuestión los parámetros normativos tradicionales, aquellos que sostenían la jerarquía de las conductas en la sociedad. Y quien aboga a favor de una «educación en valores», se está imaginando que los niños deben aprender a hacer suyos los ideales de conducta que la comunidad considera como sus pautas tradicionales de orientación.

A todo sistema de valores, como el que caracteriza al *Paradigma de la ética del bien común*, le corresponde un sistema de *virtudes*. Las virtudes representan el lado subjetivo de la existencia de los valores. Con esto se quiere decir que, dada la naturaleza de los valores, es decir, dado que son conductas ideales específicas, de parte de los individuos no puede haber neutralidad ni, tampoco, liberalidad frente a ellos, sino, muy por el contrario, el mayor compromiso posible. De los individuos se espera una actitud de adhesión, de respaldo con convicción, de asimilación comprometida de esos valores hasta convertirlos en rasgos del carácter o de la personalidad. Y eso es precisamente lo que son las *virtudes*: hábitos de comportamiento amoldados al perfil establecido por el sistema de valores. En la actualidad, a diferencia de lo que ocurre con el uso del término «valores», parece haber mucha menos familiaridad con el uso del término «virtudes», pero es solo una cuestión de palabras. Lo que se suele exigir a través de las numerosas campañas a favor de los valores es que las personas los hagan suyos y los incorporen a su modo habitual de conducirse en la vida, es decir, que adopten ante ellos la misma actitud personal y comprometida que se ha asociado tradicionalmente al concepto de virtud.

Otro rasgo constitutivo de esta forma de concebir la ética es que en ella se involucran plenamente los *sentimientos* y las *emociones*. Ya en el ejemplo inicialmente citado de la *Ilíada*, podemos apreciar que los juicios morales que expresan la conciencia de la desmesura son todos juicios emocionales que manifiestan un sentimiento de indignación: la impiedad de Aquiles, el pedido de compasión de Príamo, la solidaridad de los dioses, el arrepentimiento tardío del propio héroe. La mejor manera de vivir no es excluir las emociones de nuestra conducta, sino expresarlas claramente, pero en su justa medida. Dice por eso Aristóteles que las virtudes son un modo inteligente, medido, de procesar las emociones¹⁰. Quien actúa moralmente, lo hace comprometiendo sus afectos y adhiriéndose a los valores con el empeño de su entera personalidad. Si al observar una imagen de un campesino maltratado por la violencia, o al ver una filmación de un acto de corrupción, reaccionamos casi instintivamente con sentimientos de compasión o de indignación, es precisamente porque nuestra sensibilidad moral ha sido educada durante años en el respeto de los valores.

¹⁰ *Ibid.*, 1139b3ss, p. 270.

Por las razones expuestas, puede decirse igualmente, en términos metafóricos, que la *Ética del bien común* es concebida y formulada desde la *perspectiva de la primera persona*¹¹, de la primera persona en plural. Que el *bien*, el ideal moral de vida, sea común, significa justamente que es considerado por sus adherentes como el ideal de un *nosotros*. Nosotros los cristianos, nosotros los atenienses, nosotros los peruanos. Es la perspectiva del participante en la interacción, que emite sus juicios de valor sobre la base de las creencias compartidas en su comunidad. Michael Walzer se refiere a esta idea, con su habitual ingenio retórico, cuestionando la intención de la alegoría de la caverna propuesta por Platón: en lugar de seguir al prisionero que se libera de las cadenas para acceder a una visión del sol (a una comprensión de la verdad de la vida), la ética debería construirse, en su opinión, en el interior de la caverna, y en solidaridad con las creencias compartidas por todos los prisioneros, pues ellas constituyen el único *nosotros* en el que podamos hallar las pautas de la acción y el sentido de la cosas¹². La perspectiva de la primera persona representa, naturalmente, una ventaja y un peligro a la vez, como veremos a continuación: ella permite cohesionar a los involucrados en torno a un ideal común, comprometiendo sus sentimientos de adhesión, pero ella puede traer consigo igualmente el aislamiento de la comunidad o la tentación del fundamentalismo.

Dado que el *nosotros* es, por naturaleza, relativo siempre a la comunidad que lo enuncia, y dado que existen muchas comunidades enunciantes, es preciso concluir que en este Paradigma se expresa una ética de tipo *contextualista*. Recibe este nombre la concepción moral que se origina en un determinado *ethos*, y que reclama validez en su interior, en función de los valores compartidos. Pero como el *ethos*, la cosmovisión valorativa, puede ser de muy diversa naturaleza —puede tratarse de una nación, de una etnia, de una religión; puede estar territorialmente delimitada o expandirse sin fronteras—, parece más adecuado denominarla *contextual* o *contextualista*. Ello significa que el Paradigma plantea la cuestión moral, tanto en lo que respecta a su origen como a su área de influencia, siempre en vinculación con el contexto en el que se inscribe. Por cierto, la contextualidad de la ética no tiene por qué implicar una relativización de sus expectativas de

¹¹ Jürgen Habermas suele referirse a este rasgo para contraponer la caracterización de ambos modelos éticos. Cf., por ejemplo, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 97-130.

¹² Cf. Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 1993, p. 12.

universalización; al respecto, algunas concepciones son efectivamente expansivas, mientras que otras son herméticas o excluyentes. Del contextualismo hay muchas variantes, como es fácil de suponer, pero en todos los casos se trata de concepciones que cuestionan la posibilidad de desligarse de los contextos para plantear las cuestiones morales.

Si nos preguntáramos, en fin, cuál es la fuente última de legitimación de este Paradigma, es decir, por qué debiera considerarse vinculante el sistema de valores que proclama, habría que decir que ella reside en el propio *ethos* de la comunidad. Esta cuestión es conocida en la ética como el problema de la fundamentación de las normas o de su justificación epistemológica. Es una cuestión de primera importancia, pues tiene consecuencias directas sobre el modo de concebir la validez del bien común, así como sobre el modo de entender la libertad del individuo, pero es también una cuestión de difícil solución. La forma en que este Paradigma la aborda muestra cierta circularidad, ya que la validez del ideal moral es hecha reposar sobre el ideal moral mismo, pero lo hace con la certeza de que no hay otra posibilidad más convincente de resolver dicha cuestión. Para ilustrar esta manera de proceder, Michael Walzer se vale de dos metáforas, y de dos figuras, que son interesantes e ilustrativas¹³. La primera es la metáfora del «descubrimiento», a la que le corresponde la figura de Moisés. El ideal moral *se descubre* (es *descubierto*) en el sentido en que, precediéndonos y poseyendo una autoridad indiscutible, nosotros simplemente lo hallamos o lo acogemos; un ejemplo de ello es precisamente Moisés, quien acude al Monte del Sinaí a recibir de manos de Dios las Tablas de la Ley, y las transmite luego al pueblo. La segunda metáfora es la de la «interpretación», a la que le corresponde la figura del profeta. El ideal moral, en este caso, *se interpreta* en el sentido en que, siempre precediéndonos, es materia de continua revisión y crítica; el profeta es, en efecto, un líder religioso perteneciente a la comunidad de valores, pero es también un crítico social que apela a la conciencia de sus miembros para actualizar valores tradicionales que están siendo descuidados por la comunidad. Con ayuda de estas metáforas de Walzer podremos seguramente entender mejor el sentido de la circularidad en la fundamentación del Paradigma.

¹³ Cf. Walzer, Michael, «Tres senderos de la filosofía moral», en: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 7-36. Como indica el título mismo de su trabajo, Walzer quiere diferenciar entre tres, no dos, maneras de concebir la moral. Pero, como vemos, hay buenas razones para considerar que tanto el «sendero del descubrimiento» como el de la «interpretación» correspondían, con matices distintos, al *Paradigma de la ética del bien común*.

Todos los rasgos que hemos venido enunciando hasta aquí, aun someramente, nos permiten hacernos una idea de la naturaleza y los alcances del *Paradigma de la ética del bien común*. Hemos visto, en primer lugar, por qué al ideal del respeto y el cultivo del sistema de valores de la comunidad se le da el nombre de *bien común* o de *felicidad*, y hemos comentado brevemente el modo en que Aristóteles concibe la aspiración a una vida buena. Enumeramos luego algunos rasgos que son constitutivos del Paradigma: el sustancialismo, la existencia en él de un sistema de valores, la correspondiente exigencia de un sistema de virtudes, el involucramiento de las emociones, la perspectiva de la primera persona, el contextualismo y la referencia al *ethos* como criterio último de fundamentación. El resultado es un cuadro coherente en el que vemos diseñado un ideal de consenso moral centrado en la vivificación de la tradición valorativa de la comunidad. Quizás podría por ello caracterizarse globalmente a esta visión como un *consenso nostálgico*¹⁴.

Nos toca ahora pasar a exponer el siguiente paradigma, aquel que hemos vinculado a la segunda respuesta a la pregunta por la mejor manera de vivir. Para facilitar la comprensión de este nuevo modelo, y para percibir más claramente sus relaciones con el primero, vamos a utilizar correlativamente la misma secuencia de rasgos que hemos empleado en la caracterización del caso anterior.

5.2. El Paradigma de la ética de la autonomía

La idea central que congrega a los defensores de este modelo es, como se recuerda, que la mejor manera de vivir consiste en *construir una sociedad justa para todos los seres humanos*; este es, para el modelo, el patrón de referencias normativas de la conducta personal y social. Se le ha denominado el *Paradigma de la autonomía*, evocando el modo en que Kant caracterizara el principio central de esta interpretación de la ética, que es el principio de la libertad del individuo, pero de una libertad que se afirma solo mediante el respeto de la libertad de todos. La autonomía es la capacidad que posee idealmente el individuo de pensar y decidir por sí mismo (de «darse a sí mismo su propia ley», como indica la etimología de

¹⁴ Me he permitido emplear la contraposición entre «consenso nostálgico» y «consenso utópico» para caracterizar el debate central de la ética contemporánea en una reciente publicación: Giusti, Miguel, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006.

la palabra), pero de hacerlo eligiendo al mismo tiempo un marco de referencias (una *ley*) que haga posible el ejercicio simultáneo de la autonomía de todos, incluyendo naturalmente la suya¹⁵. De aquí se deriva el sentido más general de la palabra *justicia*, que da igualmente nombre al Paradigma: una *sociedad justa para todos los seres humanos* sería, en efecto, aquella que estuviera regida en todas sus instancias por el principio de la autonomía y que permitiera, por tanto, que todos los individuos, sea cual fuere su *ethos*, ejercieran su libertad sin perjudicar la de los demás. En lugar, pues, de fijar su atención en los contenidos o los valores que pudieran defender los individuos, el modelo se concentra en la regla general de la *imparcialidad*, cuya función es la de hacer posible la coexistencia de concepciones valorativas rivales entre sí.

El *Paradigma de la ética de la autonomía* surgió en la historia en los inicios de la Edad Moderna con el propósito de ofrecer una alternativa de solución a lo que se consideraba una limitación estructural del *Paradigma de la ética del bien común*. El acontecimiento emblemático de semejante cambio de paradigma fue la llamada Guerra de las Religiones, que cubrió de sangre y violencia las tierras europeas durante casi treinta años del siglo XVII. Para muchos filósofos de la época, aquella guerra fue interpretada como el síntoma más claro de la crisis a la que habría conducido el conflicto entre las concepciones ético-religiosas, cada una de las cuales reclamaba para sí la verdad de su propio ideal moral¹⁶. Siendo evidente que ninguna de ellas tenía más derechos de veracidad que las otras, y siendo igualmente obvio que la guerra solo perpetuaba sangrientamente la ausencia de una solución, imaginaron una concepción que redefiniera los objetivos de la moral y que replanteara las cosas en una dimensión diferente. La solución debía ser buscada no solo para poner fin al enfrentamiento entre las naciones, sino también al enfrentamiento entre los individuos, pues la rivalidad entre las concepciones valorativas de la vida, la *guerra de todos contra todos*, parecía extenderse a cualquier forma de asociación humana. Fue, sin duda, Kant el filósofo que logró

¹⁵ «La autonomía de la voluntad –escribe Kant– es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden»: cf. Teorema IV (8) del libro primero de la *Análisis de la Crítica de la razón práctica*, edición de Dulce María Granja, México: FCE/UAM/UNAM, 2005, p. 38.

¹⁶ En la introducción a su libro *Sobre el ciudadano (De cive)*, explica Hobbes que se ha visto obligado a adelantar la publicación de esta parte de su sistema filosófico en razón de la guerra imperante en ese momento, y con el propósito de contribuir de algún modo a hallarle solución. Cf. *De cive*, Praefatio ad lectores, en: Hobbes, Thomas, *Opera philosophica quae latine scripsit*, edición de W. Molesworth, Londres: Joannes Bohn, 1839ss, vol. II.

conceptualizar, con la mayor genialidad y riqueza, esta intención moderna. Construyó por eso primero una ética sobre la base del principio de la autonomía, por medio de la cual fuese posible fundamentar la conciliación entre la libertad individual y la constitución de un consenso universal. La pieza central de esa construcción es la idea de un principio general, regulador de todas nuestras relaciones valorativas, que nos obligue a actuar siempre cuidando que el ejercicio de nuestra libertad no entre en conflicto con el orden imparcial que permite el ejercicio de la libertad de todos. Kant llamó a ese principio el *imperativo categórico*, pero de él hay muchos otros nombres en la filosofía moderna y en la contemporánea¹⁷. Y elaboró luego una *Filosofía del derecho* (la Doctrina del derecho, en la *Metafísica de las costumbres*)¹⁸ con la finalidad de hacer también operativo dicho principio en la regulación de la amplia red de relaciones que se establecen dentro de la sociedad. La ética parecía así proponerse una meta más modesta, o desplazar acaso la atención hacia una dimensión distinta del problema moral, es decir, se proponía dejar en suspenso la cuestión de la veracidad de las concepciones éticas y buscar un acuerdo que consistiese en tolerar deliberada y consensualmente la coexistencia de opiniones plurales.

A diferencia del anterior, al que caracterizamos como un paradigma *sustancialista*, este es más bien un paradigma *formalista* o *procedimental*. Lo es, porque considera que la ética, más que darnos *contenidos* valorativos concretos sobre la mejor manera de vivir, lo que debe ofrecernos es una *forma* o un *procedimiento* que nos permita discriminar entre los contenidos, de acuerdo a si son conciliables con el libre ejercicio de la libertad de todos. Un buen ejemplo de este *formalismo* es el principio que rige al sistema democrático: de acuerdo a él, cualquier decisión que se adopte deberá ser respaldada por la mayoría de los involucrados; no se nos dice, pues, qué decisión (con qué contenido) debemos adoptar, sino tan solo que, cualquiera que esta sea, deberá respetar el principio de verse respaldada por el consenso mayoritario. Otro ejemplo muy ilustrativo es el del principio que sostiene al ejercicio de las libertades fundamentales: la libertad de opinión,

¹⁷ Además del «imperativo categórico», mencionaremos más adelante el principio del «observador imparcial» desarrollado por Adam Smith. Las distintas teorías del contrato social reproducen igualmente la idea de un principio formal regulador de la moral. Jürgen Habermas, por su parte, propone reemplazar dichas versiones por el llamado «Principio U» o «Principio D» (cf., entre otros textos, su ya citado ensayo «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?»).

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, edición de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Tecnos, 1989.

pongamos por caso, indica que todos los individuos tienen derecho a expresar su parecer a condición de permitir el que otros hagan lo propio; no se nos dice, tampoco en este caso, qué opinión debemos defender, sino solo que ella debe ser compatible con el ejercicio de la libertad de todos a opinar. Como se ve, el criterio o la pauta que aquí se proponen tienen la forma de un examen, de un *test*. Así concibió también Kant al *imperativo categórico*, pues este nos impele a examinar siempre si las acciones que queremos realizar, sean estas las que fueren, podrían ser compatibles con un sistema imparcial de reglas de convivencia en el que todos tienen derecho a actuar sin perjudicar a los demás. Si nuestras decisiones o nuestras acciones aprueban este examen, entonces ellas serán *buenas* (en sentido moral) o *justas* (en sentido jurídico), ya que en ambos casos habrán respetado el principio (*formal*) ordenador del Paradigma, que es el de hacer respetar la autonomía en el marco de un orden regido por la justicia.

Por lo dicho hasta aquí, se entenderá seguramente por qué el concepto de «valores» es, al menos en primera instancia, un cuerpo extraño en el *Paradigma de la ética de la autonomía*. Los *valores* están asociados a una manera homogénea de interpretar el sentido de la vida y expresan, como hemos visto, el aprecio por conductas reconocidas como ejemplares en un *ethos* determinado. Aquí, en cambio, dichas conductas pasan a ser relativizadas e igualadas a muchas otras en el marco de un pluralismo de opiniones que es considerado como un hecho rotundo y básico, sobre cuyo reconocimiento debe recién iniciarse cualquier discusión moral. Son precisamente los *valores* los que son ahora sometidos a examen: si pasan la prueba del principio formal, entonces serán juzgados como *buenos* o *justos* —lo cual equivale a sostener que se está introduciendo un parámetro más abarcador, más abstracto, que llamaremos el concepto de «principios» o de «normas». Estos últimos términos expresan con mayor precisión el tipo de exigencia moral que se hace valer en la concepción moderna: la aceptación voluntaria y consensuada de una regla de conducta general que exhibe neutralidad valorativa. Por lo mismo, no encontramos aquí, como en el caso anterior, una gran variedad de preceptos concretos ligados a las esferas distintas de la vida, sino una sola norma, un solo principio, que hace las veces de pauta continua de referencia para el enjuiciamiento de las situaciones concretas. Ahora bien, decíamos que el concepto de «valores» es solo en principio un cuerpo extraño, porque desde el *Paradigma de la ética del bien común* suele hacerse la observación que la norma general que ahora comentamos es, en realidad, igualmente un *valor*, solo que no debidamente reconocido como tal.

Un *sistema de principios* no exige tampoco que nos adhiramos a él con la convicción o el compromiso emocional que requerían los *valores*. Lo que aquí se exige es por sobre todo el *acatamiento racional* del gran pacto de imparcialidad, y, como existen fundadas reservas de que todos lo vayan a cumplir espontáneamente, el propio pacto dispone medidas específicas de *fiscalización recíproca*. Se trata, pues, de acatar la norma y de hacerlo *racionalmente*, es decir, de convencerse de su evidencia, su necesidad y su conveniencia, aunque no fuese sino por un cálculo de costo-beneficio. Es interesante, y reveladora, esta doble cara de la racionalidad política moderna: ella puede significar el respeto deliberado de la igualdad de los seres humanos, pero ella puede ser también una estrategia de supervivencia con propósitos egoístas; para cada versión hay autores importantes que sirven de respaldo¹⁹. Esto no quiere decir, sin embargo, que no pueda existir una fe, una creencia firme, en la democracia o en sus principios, sino solo que esa fe no es necesaria, en sentido estricto, para la legitimación ni para el mantenimiento de la vigencia del principio general. El propio Kant nos ofrece las dos versiones comentadas de la racionalidad: el deber moral de todo ser humano es, nos dice, elegir deliberadamente un orden igualitario y tolerante, respetando la dignidad de las personas, pero, si esto no llegara a serle convincente, al menos debiera comprender que el respeto de la ley es lo que más le conviene para vivir en paz y prosperidad. «Hasta un pueblo de demonios», dice Kant en un pasaje famoso²⁰, se dejaría persuadir por la idea de que el *contrato social* es la forma más razonable de vivir, aun cuando lo que los demonios buscaran fuese satisfacer sus intereses egoístas.

Ante los sentimientos y las emociones, el *Paradigma de la ética de la autonomía* expresa una cautelosa, pero firme, desconfianza. Una presencia excesiva de las emociones en la defensa de los valores puede conducir al fundamentalismo, al dogmatismo y hasta al fanatismo, como fue el caso en la mencionada Guerra de las Religiones. Para sortear este peligro de intolerancia que las emociones suelen llevar consigo, el modelo solicita precisamente que se tome una decisión *racional*, entendiendo por ello una decisión que sea fruto de un razonamiento sobre las causas y las consecuencias del libre accionar de todos los

¹⁹ La versión altruista la encontramos principalmente en la obra de Kant, la versión calculadora en la obra de Hobbes. De ambas versiones hay muchas variantes desde entonces.

²⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 105.

involucrados. Como es natural, no se puede pretender que desaparezcan las emociones; lo que se demanda es más bien que ellas sean encauzadas o reorientadas en función de un *bien* mayor. Puede adoptarse también una posición más diferenciada al respecto, como lo hacen algunos autores, y sugerir que las emociones tienen un espacio propio, por ejemplo el ámbito privado o el ámbito estrictamente moral, y que ellas deberían ser relativizadas solo en el ámbito público o en el estrictamente jurídico o político²¹. En cualquier caso, por más importancia que se conceda al compromiso de nuestras emociones en la vida cotidiana, está claro que ellas pierden legitimidad y capacidad de validación en el contexto de este Paradigma.

Por contraste con el modelo anterior, al que habíamos vinculado con la *perspectiva de la primera persona*, debe decirse ahora que la Ética de la autonomía es concebida y formulada desde la *perspectiva de la tercera persona*. La metáfora de la *tercera persona* se suele emplear para designar un punto de vista neutral, equidistante de la primera y la segunda persona; a él se refieren, por ejemplo, Jean Piaget o Lawrence Kohlberg²² para caracterizar el estadio más avanzado de la evolución intelectual o, respectivamente, el de la evolución moral del niño. Y Thomas Nagel, un importante defensor de este modelo, da a uno de sus libros el revelador título «Una visión de ningún lugar» («The View from Nowhere»)²³. Es la perspectiva del *observador*, no la del participante, la que se quiere aquí resaltar, pues se considera que el participante contempla las cosas siempre desde un *nosotros* centrado en el propio *ethos* que le impide ser imparcial; lo que se demanda es, en sentido estricto, que el participante haga suya la posición del observador. Quien mejor formula esta exigencia ética es Adam Smith, profesor de Ética en la Universidad de Edimburgo: quien quiera cerciorarse, nos dice, de que la acción que se propone realizar es éticamente correcta, debe ponerse en la posición del

²¹ Una de las concepciones éticas más difundidas en el marco de la cultura liberal es precisamente el «emotivismo»; de acuerdo a esta concepción, nuestros juicios de valor dependen de nuestras preferencias subjetivas (de nuestras *emociones*), por lo que están restringidos al ámbito privado. Una forma más sofisticada de diferenciar entre el ámbito moral privado y el ámbito político público, la ofrece John Rawls a partir de su ensayo «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1984), pp. 223-251. La misma diferenciación es sostenida en su libro *Liberalismo político*, México: FCE/UNAM, 1995.

²² Cf. de Jean Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Madrid: Aguilar, 1972; y de Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Cambridge: Harper & Row, 1981.

²³ Cf. Nagel, Thomas, *Una vision de ningún lugar*, México: FCE, 1996.

«espectador imparcial», es decir, debe hacer el examen que es característico de este Paradigma, el cual obliga a adoptar precisamente la perspectiva de la tercera persona respetuosa de la regla general de neutralidad²⁴.

Una ética como esta no será tampoco *contextualista*, como decíamos del caso anterior, sino será más bien *universalista*. Recordemos que la respuesta a la pregunta por la mejor manera de vivir es aquí construir una sociedad justa *para todos los seres humanos*. No para los pertenecientes a un *ethos* común, ni para quienes se identifican con una determinada idiosincrasia cultural, sino para los seres humanos en general, en la medida en que son considerados simplemente como seres humanos. El modelo de la *Ética de la imparcialidad* aspira a tener una validez universal. Apela por eso a diferentes recursos que permitan pensar en la condición humana en términos igualitarios: la naturaleza común, la disposición racional, la capacidad de diálogo, o hasta la constatación de que todos somos egoístas, para sobre esa base construir un razonamiento que conduzca a la evidencia o a la necesidad de adoptar el principio general del Paradigma. No se considera, por supuesto, que la diversidad de culturas o de credos sea irrelevante ante el problema moral; al contrario, se toma tan en serio su diferencia que no se pretende universalizar las creencias, pues se respeta su autonomía, sino tan solo el modo en que ellas puedan llegar a coexistir pacíficamente con las demás. Por eso precisamente el acuerdo al que se aspira es una *norma*, no un *valor*.

Si nos preguntamos, en fin, como en el caso anterior, cuál es la fuente última de legitimación de este Paradigma, es decir, por qué deberíamos aceptar que el principio de la imparcialidad es válido o vinculante, habría que responder que ello es así en razón de un *contrato* o de un *diálogo* imaginario en el que todos nos hallamos necesariamente involucrados. Debemos respetar el principio de la imparcialidad *porque* nosotros mismos nos hemos comprometido a hacerlo valer por medio de nuestra decisión de celebrar un pacto social. O debemos hacerlo *porque* estamos convencidos de que es la condición *sine qua non* de nuestra posibilidad de dialogar respetuosamente entre todos sobre nuestras maneras de vivir. La fuente última de validez del modelo es la propia decisión libre de los involucrados; por eso, la mejor respuesta a la pregunta «¿por qué debo aceptar este orden moral?», es: «porque tú mismo lo has legitimado con tu propia decisión». Ya hemos comentado que esta decisión puede oscilar entre el altruismo y el

²⁴ Cf. Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 180-184, 206-209 y en muchos pasajes más.

egoísmo, entre la búsqueda deliberada de la imparcialidad y el cálculo de costo-beneficio. Pero en ambos casos se trata de una decisión *libre*, que compromete a los concernidos a respetar un *sistema de normas igualitarias* de convivencia. Para ilustrar esta manera de concebir la moral, Michael Walzer emplea la metáfora de la «invención». En este modelo, la moral *se inventa*; son los seres humanos los que, reunidos imaginariamente en una convención, deciden construir o acordar juntos cuáles serán las reglas que les permitirán coexistir ejerciendo cada cual su libertad²⁵.

Nos toca hacer también en este caso una síntesis de los rasgos que caracterizan al *Paradigma de la ética de la autonomía*, con la idea de resumir lo que hemos aprendido sobre su naturaleza y sus alcances. Vimos, en primer lugar, en qué sentido se afirma que el ideal moral consiste en *construir una sociedad justa para todos los seres humanos*: lo que se quiere poner en el primer plano es la posibilidad de que la convivencia pacífica se funde en el respeto de la autonomía mediante la constitución de un orden social de imparcialidad. Hemos ilustrado esta concepción explicando el modo en que Kant concibe el principio del imperativo categórico, o Adam Smith el criterio del «observador imparcial». Y enumeramos igualmente los rasgos constitutivos del Paradigma: el formalismo, la existencia de un sistema de normas, la desconfianza frente a las emociones, la perspectiva de la tercera persona, el universalismo y la referencia al contrato y el diálogo como criterios últimos de fundamentación. El resultado es, también aquí, un cuadro coherente en el que vemos diseñado un ideal de consenso moral centrado en la capacidad de los seres humanos de imaginar una forma racional de regular sus conflictos. Podríamos entonces caracterizar, correlativamente, a esta visión como la aspiración a obtener un *consenso utópico*.

6. Reflexión final

La existencia de dos grandes paradigmas en la historia de la ética es un hecho importante y aleccionador. Alguna razón profunda debe existir para que los seres humanos vuelvan una y otra vez a formular sus aspiraciones morales recurriendo a semejantes modelos. Cada uno de ellos expresa, como hemos visto, una forma coherente y convincente de explicar cuál debería ser la *mejor manera de vivir*. En

²⁵ Cf. Walzer, Michael, «Tres senderos de la filosofía moral», pp. 14ss.

la presentación de sus posiciones, o de sus argumentos, hemos acentuado deliberadamente la lógica interna que los anima o articula, con plena conciencia de que podríamos así estar extremando la oposición al modelo alternativo. Por eso, precisamente, dijimos que los trataríamos como *paradigmas*, y no simplemente como *temas* de la ética. Pero es obvio que podrían buscarse, y encontrarse, muchas formas de conciliar las pretensiones de ambos modelos. Esto ha ocurrido con frecuencia en la historia de la disciplina, y ocurrirá seguramente también entre los lectores del presente libro, que hallarán más de una forma de vincular los rasgos éticos que aquí aparecen contrapuestos. Hasta podría decirse que en la ética contemporánea predominan las propuestas de conciliación entre los paradigmas, pues se admite explícitamente que hace falta reconocer la legitimidad de algunas de las reivindicaciones esgrimidas en ambos casos, a fin de buscar una nueva síntesis en el planteamiento de las cuestiones morales. No obstante, aun en las propuestas de reconciliación, suele reiterarse la tendencia a privilegiar una de las perspectivas en disputa.

Volvamos a los casos ejemplares con los que dimos inicio a esta reflexión. La impiedad de Aquiles frente a los reclamos de sus parientes y amigos puede interpretarse, naturalmente, como un modo de transgredir el sistema de valores de su comunidad; su desmesura es una falta de respeto del bien común y un alejamiento de la actitud virtuosa que se espera de un combatiente. Pero su conducta podría entenderse asimismo como un modo de quebrar el orden equitativo e imparcial que aun en casos de guerra debería reinar entre los individuos; Aquiles se está dejando llevar por sus emociones y está sobrepasando los límites del ejercicio de su libertad personal. Otro tanto cabría decir sobre los casos que nos transmite el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Las imágenes del sufrimiento de esos compatriotas nuestros sacuden nuestra sensibilidad moral y nos revelan el grado extremo de deterioro de los valores que sostienen nuestra vida en común; ellas despiertan en nosotros la urgencia del compromiso con la solidaridad, la justicia y la vida ciudadana. Pero es claro igualmente que en esas imágenes se pone de manifiesto una flagrante ruptura del pacto que funda nuestra vida social; no se ha respetado la vida, ni la libertad, ni la autonomía de las personas, y se ha pretendido echar por tierra el entero tejido institucional que reposaba sobre la democracia y el estado de derecho. Las dos formas de juzgar moralmente los hechos nos remiten a los criterios que emplea cada uno de los paradigmas analizados para valorar la mejor manera de vivir. A través de ellos se logra articular conceptualmente la experiencia límite que habíamos comentado al inicio con las expresiones «Basta ya» y «Nunca más».

Las reflexiones presentadas en esta Introducción, así como las que seguirán en los capítulos del libro dedicados a los *debates éticos*, son, todas, de carácter filosófico. Es decir, forman parte de lo que hemos convenido en llamar la dimensión *teórica* o *conceptual* de la ética. Pero su finalidad última quiere ser, naturalmente, ayudarnos a todos a *vivir mejor*, como era, según Aristóteles, la razón de ser de la ética. Pensaba el filósofo griego que la *mejor manera de vivir* estaba siempre ligada a la filosofía, a la *teoría*, en la medida en que ella nos permite deliberar sobre el sentido de las cosas y sobre los cambios que va experimentando esta decisiva experiencia humana valorativa de la vida. Interpretando su concepción ética a la luz de los problemas y los retos que nos plantea la sociedad contemporánea, podríamos decir por eso que, para la filosofía, la *mejor manera de vivir consiste en buscar permanentemente la mejor manera de vivir*²⁶. El libro que presentamos quisiera ser una contribución a esta tarea.

²⁶ Remito aquí al libro de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, en el que el autor propone una interpretación de Aristóteles en este sentido, aunque la lleve luego por otra dirección. Cf. pp. 271ss.

Capítulo I

Ética y política

*Introducción y selección de textos
por Gonzalo Gamio**

Textos seleccionados:

1. *Ética Nicomáquea* (fragmentos) por Aristóteles
2. *Dos tratados sobre el gobierno civil* (fragmentos) por John Locke

* Las conversaciones con Juan Antonio Guerrero, S.J., sobre los temas abordados en la Introducción en la Universidad Pontificia de Comillas han sido decisivas para la composición de este ensayo. De hecho, de nuestros debates e intercambios de ideas he tomado su expresión «sabiduría del mal», que resulta tan útil para describir la filosofía práctica liberal. Mi gratitud con Luis Bacigalupo por nuestras esclarecedoras discusiones sobre Oakeshott, el cristianismo y el liberalismo. Las sugerencias de Rosemary Rizo-Patrón sobre la verdad y sus nexos con la tolerancia han sido sumamente útiles para esclarecer algunos pasajes de la primera versión de este artículo.

Este ensayo tiene su origen en una conferencia dictada ante el Instituto de Estudios Democráticos de Lima el 3 de febrero de 2005, en la sede de la Asociación Civil Transparencia.

Introducción

ES UN HECHO CONOCIDO que la tolerancia es —junto a la justicia— la primera de las virtudes de la cultura política moderna. La controversia acerca de la necesidad de cultivar la tolerancia como un principio normativo que configure un sistema de instituciones respetuoso de las diferencias religiosas, éticas y culturales es tan antigua como los conflictos generados por los movimientos reformistas y la crisis del proyecto teológico-político de la «cristiandad», tan característico de la baja Edad Media¹. La historia de la tolerancia es inseparable del reconocimiento liberal del *factum* de la diversidad como horizonte de la reflexión política². Voy a centrar mi reflexión en el análisis del concepto de tolerancia y, particularmente, exploraré los supuestos filosófico-prácticos que subyacen a la tesis que identifica a la *democracia liberal* como el régimen político que pretende garantizar la práctica de esta virtud.

¹ De hecho, el problema del fundamentalismo religioso en Occidente está estrechamente relacionado con el surgimiento del monoteísmo judeo-cristiano. El Imperio Romano saludaba y alentaba el respeto y la devoción por dioses foráneos siempre y cuando los creyentes fuesen leales a la dirección política romana y a la figura del emperador.

² Contamos con importantes estudios histórico-filosóficos acerca del desarrollo de este concepto: mencionaré fundamentalmente los que me han resultado especialmente inspiradores. Véase, por ejemplo, Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999; Fetscher, Irving, *La tolerancia. Una virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona: Gedisa, 1996; Skinner, Quentin, *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México: FCE, 1993.

I. La sabiduría del mal y la tolerancia como principio

Como se sabe, la palabra española «tolerancia» proviene del latín *tollere* que significa literalmente «soportar». Soportar lo diferente, admitirlo dentro o al lado de uno mismo, o al interior de una comunidad o institución sin perder por ello la salud, a la manera como un cuerpo sano puede reaccionar positivamente a ciertas dosis de medicamentos o sustancias extrañas (como la penicilina). Se trata de procurar coexistir —en un nivel personal, pero sobre todo social— con quienes suscriben creencias y valores diferentes a los que profesamos, aun si asumen credos o cosmovisiones que consideramos en nuestro fuero interno «erróneos». Este es el sentido que los autores de los siglos XVII y XVIII, como Locke y Voltaire (y antes que ellos, Spinoza) le atribuyeron a la tolerancia, convicción que les llevó a defender la libertad religiosa y a condenar la persecución política por razones doctrinales. Ambos suscribían la tesis de que la violencia —en ningún caso— podía promover la fe³.

Por supuesto, la tolerancia no es la única reacción ante la diversidad de creencias y valores. Podemos lamentar esa diversidad, juzgarla como un signo del raquitismo moral de nuestra época, y añorar con nostalgia el hipotético tiempo de las comunidades homogéneas. Esa es la posición del autodenominado «pensamiento reaccionario», que yo encuentro poco lúcido y potencialmente violento. Otra opción —llevada a la práctica en múltiples ocasiones en Oriente y Occidente— consiste en intentar reprimir la diversidad usando la fuerza. Este es el enfoque fundamentalista, en sus diferentes versiones. Esta perspectiva desarrolla una lógica delirante, puesto que considera que el recurso a la violencia resulta benéfico para todos los miembros de la sociedad, e incluso para las víctimas. Si lo que está en juego es la salvación de las almas o la «dicha futura de la mayoría», entonces —ante los ojos de quien suscribe el «espíritu de la ortodoxia»— la guerra y la muerte aparecen como un costo que resulta justificado pagar. De las naciones ensangrentadas por el fanatismo y la guerra civil podrían repetirse las amargas palabras que un atormentado Ross dirige ante Malcom y Macduff acerca de su pobre Escocia, víctima de la corrosiva discordia y de las luchas intestinas por el poder: «¡Pobre patria! Casi siente temor cuando se reconoce. No se puede llamarle madre sino nuestra tumba, donde nadie sonríe excepto quienes nada saben; donde suspiros y lamentos y gemidos que desgarran el aire surgen sin que lo advierta

³ Véase Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Caracas: Instituto de Estudios Políticos, 1966, p. 61.

nadie, donde el dolor violento parece un éxtasis común. Suenan tañidos por un hombre muerto y no pregunta nadie por quién es, y la vida de los hombres honorables se extingue antes que las flores en sus caperuzas y mueren antes de enfermar»⁴.

Las guerras de religión que padeció la Europa renacentista y barroca pusieron de manifiesto el horror y la crueldad que el fundamentalismo religioso podía desencadenar una vez encarnado políticamente. Michel de Montaigne abandonó sus creencias religiosas ante el tenebroso espectáculo de la mutua destrucción de antiguos conciudadanos en nombre de la «interpretación correcta» acerca del mensaje de Jesús de Nazareth; en los poetas y pensadores griegos y latinos —en particular los escépticos— le pareció descubrir una sabiduría más modesta y comprensiva de los avatares humanos. En esta misma línea de reflexión, señalaba Spinoza, en el prefacio de su célebre *Tratado teológico-político*, que le sorprendía poderosamente «ver a hombres que profesan la religión cristiana, religión de paz, de amor, de continencia, de buena fe, combatirse los unos a los otros con tal violencia, y perseguirse con tales odios, que más parecía que su religión se distinguía por este carácter que por los que antes señalaba»⁵. Montesquieu, por su parte, describió con pesar cómo los conquistadores españoles decidieron no considerar seres humanos a los nativos indoamericanos para no verse forzados a calificar sus actos de rapiña como acciones mortalmente pecaminosas. Es justamente este potencial demencial del fundamentalismo religioso lo que llevó a los pensadores liberales a separar los fueros de la esfera política y los de las iglesias. Incluso ellos encontraron en la aseveración bíblica de que era conveniente dar a Dios tanto como al César lo que les corresponde un persuasivo fundamento teológico para justificar dicha distinción.

El reconocimiento del pavoroso mal desplegado por la violencia religiosa y política dio vida al liberalismo como interpretación crítica de la vida social. Entiendo por «liberalismo» un sistema de creencias políticas basado en el rechazo de esta clase de violencia: su decidida opción por la distribución del poder, la protección de las libertades privadas y cívicas a través de la postulación y defensa de un catálogo de derechos humanos y la construcción de espacios de opinión pública se funda en la identificación de la crueldad y el uso indiscriminado del

⁴ Shakespeare, William, *Macbeth*, Acto IV, escena tercera.

⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Salamanca: Sígueme, 1976, Prefacio, numeral 14 (p. 41).

poder como los peores vicios⁶. No debemos confundir el liberalismo con el llamado «neoliberalismo», a saber, la doctrina ideológica que identifica la lógica de «libre mercado» como la racionalidad única y última de las relaciones sociales y del diseño de instituciones; para nadie es un secreto que el «neoliberalismo» se ha convertido él mismo en un credo fundamentalista y excluyente, que ha coexistido de buena gana en múltiples ocasiones —de un modo evidentemente antiliberal— con funestos regímenes dictatoriales.

El liberalismo nace de un consenso sobre el mal. Rechaza la violencia ideológico-política y la identificación de algún relato sobre el mundo y la vida con la verdad acerca de la naturaleza y el destino de las relaciones humanas. Este enfoque reconoce que esas pretensiones solo engendran opresión, daño y formas de menosprecio social; es por ello que este consenso sobre los males no aspira a traducirse en un consenso sobre el tema de la *vida buena* —vale decir, aquellas prácticas, valores, vínculos comunitarios y fines que dotan de significado a una vida— sino, más bien, se propone construir un cuerpo político que permita a los individuos y los grupos que componen la sociedad discutir, elegir y vivir libremente el Bien siempre y cuando estas formas de vida puedan convivir y *confrontarse* pacíficamente con otros valores y confesiones. El orden público pretende garantizar legalmente esa coexistencia a través de instituciones sólidas que protejan estas decisiones y prácticas. Quienes no respetan este sistema político-constitucional son excluidos de la sociedad liberal: por principio, la política de la tolerancia no tolera a los intolerantes.

El liberalismo ofrece entonces una lectura fenomenológica de la vida ética centrada en *el lenguaje de los males* y en la apertura política a los diversos relatos sobre el sentido de las cosas. Desde este reconocimiento y la articulación de este lenguaje, resulta claro que las cuestiones éticas no son aquí confinadas al estrecho rincón de lo estrictamente privado; antes bien, estas consideraciones sobre los males y el poder constituyen los cimientos de la racionalidad pública y la acción cívica pluralista. La experiencia del daño y de los efectos corrosivos del fundamentalismo —la llamada *sabiduría del mal*⁷— llevó a los autores liberales a considerar

⁶ Esta definición del liberalismo está inspirada en la obra de Judith N. Shklar. Véase Shklar, Judith, *Vicios ordinarios*, México: FCE, 1990. Cf. asimismo su agudo artículo «El Liberalismo del miedo», en: Rosenblum, Nancy (ed.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 25-40.

⁷ La expresión *sabiduría del mal* es polémica por diversos motivos. Por ejemplo, en el Eclesiástico se dice que «la ciencia del mal no es sabiduría» (Eclesiástico 19, 22). Utilizo «sabiduría» en lugar de «ciencia» porque este concepto es equívoco aplicado a lo que quiero decir aquí sobre la ética liberal;

que no hay una única forma de vivir una vida humana y de representarse sus fines. Tampoco existe una jerarquía absoluta e inmutable de valores que sirven de guía para la existencia: muchos de estos fines pueden, en determinados contextos, relacionarse conflictivamente entre sí⁸. Los liberales trataban de dejar un espacio libre para el discernimiento del bien, el diseño particular de los proyectos vitales y el cultivo de las creencias. El cuerpo legal busca asegurar esos espacios en contra de la intervención externa: la distinción entre Estado e Iglesias y la vindicación del sistema de derechos apuntan a esa dirección, la promoción de la tolerancia y la libertad de conciencia. Este fenómeno supone un giro decisivo en la comprensión y la práctica de la política moderna, que Michael Oakeshott ha descrito magistralmente en términos de la *tensión entre la política de la fe y la política del escepticismo*⁹.

La política de la fe es una vieja conocida en la historia de las ideas políticas. Para ella, la ley y las instituciones públicas debían encauzar con firmeza la conducta humana en el camino hacia su perfección. Para ella, el Estado constituye un organismo de control que regula las costumbres en nombre de una concepción común de la vida buena. La sociedad es entendida desde esta perspectiva como el escenario de la movilización y la conversión del ciudadano que orienta sus pasos hacia el cumplimiento de su *telos*. Esta «forma política» (al menos en su versión más tradicional) presupone que el proceso de mejoramiento humano sigue una sola dirección, aquella que las comunidades y sus sabios establecen como la verdadera. «En la política de la fe», señala Oakeshott, «las decisiones y las actividades políticas pueden entenderse como respuesta a una percepción inspirada de lo que es el bien común, o bien, como la conclusión que se sigue de una argumentación racional; pero jamás podrán entenderse como un recurso temporal o como algo que se hace simplemente para que las cosas sigan su curso»¹⁰.

en la época en que surge el liberalismo político se reservaba el término «ciencia» a las disciplinas que aplicaban el paradigma metodológico de la matemática (y de la física). «Sabiduría» alude más a la clase de comprensión compleja y flexible de los asuntos humanos que yo quiero defender, vinculada a la *sophrosyne* clásica; por supuesto, la mayoría de los filósofos liberales de la actualidad —si no todos— han asumido el giro lingüístico postmetafísico que rechaza el proyecto fundacionalista ilustrado y su científicismo. «Sabiduría del mal» alude así a la filosofía práctica basada en un consenso sobre los males.

⁸ Consúltense Berlin, Isaiah, «La persecución del ideal», en: *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid: Península, 1998, pp. 21-37. Véase asimismo Gray, John, *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona: Paidós 2001.

⁹ Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: FCE, 1998. Voy a discutir las tesis de Oakeshott en lo que sigue.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

Ante el vigor de esta convicción, la distancia crítica respecto de la visión comunitaria de la vida buena es vista con recelo e incomodidad. Si los objetos de la política de la fe son la verdad y el sumo bien, la heterodoxia suele ser identificada con la suscripción del error o del temido relativismo. «El disentimiento y la desobediencia», argumenta nuestro autor, «serán castigados no como conductas que causan problemas sino como "errores" o "pecados". La falta de entusiasmo será considerada un delito que debe ser prevenido por la educación y castigado como traición»¹¹. Cuando es llevada a sus extremos más radicales, esta doctrina considera a sus críticos y disidentes auténticos enemigos de los «auténticos valores». He aquí los antiguos —pero también los nuevos— cultores del fundamentalismo religioso y secular.

La política del escepticismo surge como una respuesta directa a los postulados de la política de la fe. Sospecha del supuesto de que hay un solo camino para llegar a la plenitud de la vida: de hecho, considera que ese supuesto teórico constituye una peligrosa y mutiladora restricción de las libertades personales y cívicas. Incluso podría decirse que es una hipótesis falsa, dado que contradice los datos más elementales de la experiencia ética ordinaria: existen diversas formas de vivir una vida buena y de lograr la plenitud. El escéptico liberal tiende a separar el tema del sentido de la vida del de la racionalidad de las instituciones políticas no porque el primero constituya un problema menor, sino porque precisamente es un asunto tan importante para los agentes que este no puede ser monopolizado por «un grupo que por argumentos de sangre, fuerza o elección ha adquirido el derecho de llamarse "gobernante"»¹². Ante la *diafonía* de concepciones del bien, los escépticos liberales han preferido disponer que la discusión en torno a los fines de la vida recaiga por entero en los hombros de los propios ciudadanos; no existen aquí «tutores» o «interlocutores privilegiados» en esta materia.

El sistema político debe comprometerse exclusivamente con el pluralismo y la promoción de espacios libres de interacción y acceso ciudadano al poder y al bienestar. Por ello la política del escepticismo se preocupa más por el mejoramiento del sistema legal y las instituciones intermedias que por el mejoramiento de las personas. Prefiere, asimismo, colaborar más activamente en la formación del discernimiento público y del espíritu crítico que en la tan celebrada «educación en valores» que presupone generalmente un catálogo fijo de bienes eternos e

¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹² *Ibid.*, p. 60.

inmutables que se «siembran» a partir del adoctrinamiento y la prédica. El escéptico está convencido de que este tipo de educación paternalista puede ser leída desde una distribución asimétrica del poder, pues el adoctrinado es fundamentalmente un súbdito, y nunca un ciudadano.

El escepticismo, incluso, introduce una nueva forma de entender el diálogo y la acción política que conmueve los antiguos esquemas de la racionalidad de lo público. Oakeshott asevera que «la discusión y la "oposición" no serán consideradas medios para "descubrir la verdad", sino para llamar la atención sobre algo que de otro modo se olvidaría y *para mantener al gobierno dentro de los límites apropiados*; en consecuencia, no serán actividades realizadas en forma ocasional y a regañadientes, sino constantes»¹³. Los gobiernos y los políticos tienden —cuando no encuentran resistencia— a convertirse en los únicos administradores del poder; el debate cívico se convierte en un *modus vivendi* que permite otorgarles a los ciudadanos el lugar que les corresponde en el proceso de la toma de decisiones y en ejercicio del control político. Se recoge con esto la exigencia tocquevilliana de descubrir espacios de participación directa —las instituciones de la sociedad civil, la esfera de opinión pública, por ejemplo— que permitan la constitución de formas de vigilancia ciudadana que combatan la recurrente tentación de los gobiernos por desarrollar modos de tutelaje y manipulación política.

Oakeshott ha insistido en que ambas políticas son figuras abstractas, extremos cuya tensión y fricción constituyen la práctica de la política desde el siglo XVI; el tema crucial consiste en precisar hacia dónde se desplazan los acentos. Los Estados confesionales del pasado han procurado concentrarse en la exaltación de la política de la fe, y en proscribir el ejercicio de la crítica. En democracias precarias —como la nuestra— la presencia del caudillismo y de un renovado anhelo popular de un «gobierno fuerte» hace patente el conmovedor y lamentable fortalecimiento de los viejos esquemas autoritarios, un creciente desencanto respecto de los procedimientos democráticos y una notable ausencia de escepticismo político. Curiosamente, entre nosotros impera el desencanto, pero no la práctica del escepticismo. Incluso el propio liberalismo político —incluyendo al liberalismo de izquierdas (conocido a veces con el nombre de «postliberalismo»), que yo suscribo— acusa la presencia de elementos provenientes de la política de la fe, si bien en una versión debilitada por motivos prudenciales. No obstante,

¹³ *Ibid.*, p. 66.

resulta evidente que el peso del escepticismo resulta crucial y determinante en su afán de proteger las libertades, así como en su compromiso con la preservación de las fronteras entre la vida buena y la política. El énfasis en la cultura de los derechos humanos, la división de poderes y el control ciudadano del poder político supone una versión ampliada y pluralista de un *ethos*¹⁴. Incluso su infatigable compromiso con los procedimientos legislativos, participativos y judiciales bebe de la fuente del consenso sobre el mal. Se trata de un *ethos* abierto a las diversas culturas y credos que accedan a desarrollarse en un clima de respeto a las otras formas de vida en el contexto de la suscripción de un mínimo de principios constitucionales que expresen focos de consenso público. No es un escenario neutral para el multiculturalismo y el roce de las diferencias, sino un mundo espiritual concreto que ha extraído lecciones dolorosas de la intolerancia y la discriminación: por ello aboga por una cultura cívica pluralista e inclusiva. El liberalismo es, en este sentido, la encarnación política de una compleja historia de experiencias, prácticas compartidas, interpretaciones y debates cuyo corazón es, precisamente, la *sabiduría del mal*.

2. La tolerancia como virtud cívica

Ello me devuelve al tema de la tolerancia. Está claro que una sociedad realmente inclusiva —que ha aprendido cabalmente de la experiencia del mal— no podría conformarse con una comprensión de la tolerancia en términos de la mera admisión resignada de las diferencias culturales y confesionales. Es preciso explorar —en el espíritu liberal— en busca de recursos conceptuales que complementen y maten la herencia de Locke y sus discípulos respecto de esta idea. En este sentido, el orden público liberal permite la apertura de espacios libres para el desarrollo de una *héxis* observante del reconocimiento de lo diverso. Concebida como *tollere*, la tolerancia es perfectamente compatible con la in-diferencia frente

¹⁴ En este sentido, resulta al menos discutible la posición de algunos autores —el primer Rawls, Dworkin y a veces el propio Habermas— que identifican el liberalismo como una concepción exclusivamente procedimental, valorativamente neutral. En contraste con esta tesis, estoy sugiriendo, de la mano de Shklar y de Oakshott, que la perspectiva liberal está poderosamente comprometida con el rechazo militante de la violencia por motivos religiosos y «políticos»: el énfasis en las pretensiones de neutralidad valorativa —presente en solo una versión de la política liberal, el *contractualismo*— procede de una mala lectura epistemológica de lo social. Incluso el cultivo de cierto legalismo se inspira en el reconocimiento del mal.

a otras creencias y valores: la convivencia social podría ser planteada simplemente como un pacto de no agresión (física). Siempre es posible aceptar con resignación las diferencias sin abrirse ante ellas, sin entablar un diálogo auténtico con otras culturas y modos de vivir.

Es preciso, en este sentido, vindicar la tolerancia como *virtud* en tanto una forma de vida encarnada en la legislación, un conjunto de disposiciones deliberativas y emotivas que puede adquirir el ciudadano común a través de la educación, la deliberación y las costumbres, de manera que los agentes puedan ejercitar estas excelencias en los espacios públicos. Se trata de un modo de actuar frente al otro que busca ponerse en su lugar, para así entablar una auténtica comunicación intercultural o interreligiosa: es preciso pasar —digamos «dialécticamente», esto es, sin abolir lo ya ganado— de la tolerancia «negativa» (convivencia resignada) a la tolerancia «positiva» del diálogo entre las culturas en pie de igualdad¹⁵. Este modo de relacionarse con la alteridad está vinculado estrechamente con el problema hermenéutico de la *comprensión*¹⁶.

Se trata de una práctica que Hans-Georg Gadamer bautizó como *interacción de horizontes*. Comprender consiste en procurar interpretar las acciones, creencias o construcciones sociales propias de culturas o formas de vida que nos son extrañas desde categorías y usos lingüísticos que nos son familiares, sin sacrificar lo sustancial de aquello a lo que nos hemos aproximado en busca de conocimiento e inclusión. Procuramos «traducir» lo extraño a nuestro lenguaje, reformulando nuestros pre-juicios y tomando un contacto genuino con lo otro. Este movimiento implica siempre una actitud de entrega y riesgo: es cierto que siempre interpretamos desde el horizonte de nuestros léxicos y esquemas conceptuales, pero la comprensión supone estar dispuesto a «dejarse tocar» —y modificar— por aquello que estudiamos y contactamos. La interacción de horizontes no deja las cosas como están: nos expone a ambos al cambio cultural y social. Los interlocutores de este diálogo explicitamos parte de nuestra esfera primordial y al examinarnos mutuamente a través de la comunicación y la crítica, nos convertimos en participantes de un espacio comunicativo aun mayor. Aprendemos de los otros, replanteamos nuestras presuposiciones y conceptos, y contribuimos a la construcción de un mundo común que no anula las diferencias. Esta actitud nos

¹⁵ Esta distinción ha sido elaborada por Carlos Thiebaut, quien llama a esta disposición ética *tolerancia positiva*. Véase Thiebaut, Carlos, p. 68.

¹⁶ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1979, capítulos 9-10.

lleva incluso a redefinir fenomenológicamente el concepto de «verdad», de un modo que desestima el temible proyecto fundamentalista. Concebida como *apertura de horizontes* —es decir, apertura renovada a los diversos modos de comprender lo «real»— ella nos introduce en un proceso histórico irrestricto de representación-velación y examen crítico.

La tolerancia entendida en clave hermenéutica se convierte en un catalizador de una cultura política más inclusiva y autocrítica. En esta nueva perspectiva, una educación cívica y liberal genuina —centrada, como hemos dicho, en la formación crítica del juicio y en el cultivo de la autonomía pública y privada— tendría que promover la entrada interpretativa en otras culturas y confesiones, así como el desarrollo de la empatía y la disposición a la autorreflexión. Si bien la tolerancia como silente admisión de lo diferente permite que una sociedad cumpla con ciertas condiciones de estabilidad, no la protege contra ciertas formas sutiles de violencia y discriminación. Una sociedad tolerante en este primer sentido puede convertirse en una *sociedad de huéspedes*, pero no en una *sociedad de ciudadanos*, esto es, agentes potenciales de cambio social y acción común. Los miembros de otras culturas, que pertenecen *de facto* a las sociedades liberales (por inmigración, naturalización, o ciudadanía de segunda generación, etc.) no quieren solamente ser respetados como usuarios de sus tradiciones y costumbres —al menos de aquellas que no colisionan con los principios del Estado de Derecho—, ellos también aspiran a que, en determinadas circunstancias, ese legado pueda ser útil para enriquecer el debate y ampliar nuestra conciencia política. La tolerancia como exclusiva admisión de lo diferente es consistente con el silencio, la renuencia a entrar en diálogo con quienes conciben el mundo de otro modo.

El primer sentido de la tolerancia nos previene de uno de los adversarios más enconados de las democracias liberales: el fundamentalismo. Pero él no puede revelarnos a su segundo enemigo: la indiferencia, la excesiva condescendencia con cualquier modo de vida, que se traduce en la concepción de que no es necesario ya entablar un diálogo crítico entre las culturas, los proyectos y los credos. Ellos no tienen que explicitarnos su propio valor; para esta posición, el simple hecho de ser diferentes es lo que les confiere valor. Para quien piensa de este modo es la *pura diferencia cultural* lo que es digno de aprecio, y no el *contenido concreto* de esas diferencias, que solo puede ser conocido a través del contacto humano, el diálogo y la investigación: de este modo, se echa a perder la riqueza del encuentro comunicativo con lo otro, pues «todo da igual». Incluso esta manera de ver las cosas puede entorpecer la percepción de los propios límites de la tolerancia. La renuncia al diálogo con lo diferente nos impide proyectarnos empáticamente

sobre otras vidas y aprender de los demás tanto como no nos permite reconocer el potencial violento e intolerante de ciertos idearios.

Estas consideraciones podrían llevarnos a reconocer —desde una lectura flexible y actualizada de la *Ética* de Aristóteles— la tolerancia como un *término medio*. Un modo cívico de vida que, de la mano del espíritu crítico del escepticismo como de una versión pluralista de una *fe mundana*, pretende evitar las patologías que encarnan sus extremos. De un lado, el *defecto de tolerancia*, el fundamentalismo, que concibe un solo camino legítimo hacia el cumplimiento de la vida buena. Del otro, el *exceso de tolerancia*, la condescendencia, aquella actitud que admite toda clase de diferencias sin procurar distinguir su carácter y consecuencias, pues declara innecesario y hasta irrelevante el proceso de interacción de horizontes. Nótese que ambas actitudes tienen en común el rechazo del diálogo y la crítica: el fundamentalismo solo ve en ellos la irrupción del temible virus de la diversidad, una abominable conmoción de la estructura monolítica de la doctrina correcta. La indiferencia, por su parte, amparándose en la tesis del mero «vivir y dejar vivir», no encuentra en la crítica otra cosa que un artificio inútil, que convulsiona innecesariamente las atomizadas vidas privadas de los individuos.

Aquello que permite discernir la práctica de la virtud de la tolerancia en contraste con sus nocivos extremos es precisamente el reconocimiento del diálogo como el horizonte desde el cual acontece el encuentro crítico con las otras formas de concebir y vivir la vida. Es este el escenario del conflicto y la disputa, pero también el de la posibilidad del entendimiento común y la búsqueda de concordia. Es en el ejercicio del diálogo donde podemos aspirar a regular nuestros conflictos en lugar de intentar eliminarlos a través de la violencia. En esta línea de reflexión, intolerante es aquel que no está dispuesto a exponer sus convicciones en el libre encuentro de argumentos y creencias ético-espirituales. Una sociedad realmente inclusiva no puede considerar como interlocutor político a quien rechaza sin más las reglas de juego que permiten el intercambio comunicativo. La suscripción de estas reglas elementales —o de otras semejantes— constituye la premisa básica de una convivencia social razonable que se ha nutrido del legado de la *sabiduría del mal*.

Texto I
Ética Nicomáquea
(fragmentos)

por *Aristóteles*¹⁷

Libro I
Sobre la felicidad

I. Introducción: toda actividad humana tiene un fin

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden¹⁸. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades¹⁹. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad²⁰ (como la fabricación de frenos y todos los otros arneos de los caballos se subordina a la equitación, y, a su vez, esta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras

¹⁷ En: Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

¹⁸ Como es costumbre en Aristóteles, el autor empieza este tratado determinando, ante todo, el objeto de su investigación. Apoyándose en textos de Platón, establece una clasificación en las acciones morales, para llegar a la afirmación general de un fin supremo de la vida humana.

¹⁹ Aristóteles se esfuerza en esclarecer que una cosa es la acción, otra la actividad y otra la producción. En general, el producto es mejor que la actividad, pues esta tiene como fin a aquel.

²⁰ O capacidad de actuar, referido, quizá, más bien a la ciencia práctica.

diferentes), en todas ellas los fines de las principales²¹ son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas.

2. La ética forma parte de la política

Si pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política²². En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y ciudades.

A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

²¹ En el texto «ciencias arquitectónicas», metáfora tomada del arte de la construcción, en que la ciencia del arquitecto se distingue del arte manual de los obreros.

²² En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad.

3. La ciencia política no es una ciencia exacta

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir solo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven de edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

Y baste esto como introducción sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas, y el objeto de nuestra investigación.

4. Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el

mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes²³. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio, uno ha de correr desde los jueces hacia la meta o al revés. No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero estas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo. «El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas; es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, este, en cambio, es un hombre inútil»²⁴.

²³ Alusión a las Ideas de Platón que existen por sí mismas y sirven de modelos a las cosas particulares.

²⁴ Hesíodo, *Trabajos y Días*, 293ss.

5. Principales modos de vida

Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos. No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa —los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo²⁵. En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que esta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. Y basta sobre esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ellos en nuestros escritos enciclopédicos²⁶. El tercer modo de vida es el contemplativo, que examinaremos más adelante. En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues estos se quieren por sí mismos, pero es evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues.

²⁵ Monarca asirio, famoso por llevar una vida de placeres sensuales. La *Antología Palatina* (VII 325) nos ha conservado un epitafio sobre la tumba de este rey que hace referencia a su género de vida disipada. Quizá se trate de Asurbanipal, rey de Nínive (667-647).

²⁶ No está claro si se refiere a escritos de vulgarización, o bien a verdaderos debates filosóficos. Quizás, la expresión tiene un alcance más general e indica, simplemente, que estaba en circulación.

6. Refutación de la idea platónica del bien

Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad²⁷.

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas.

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino solo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra, es la estrategia; y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento, es la medicina, y en los ejercicios físicos, la gimnasia.

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con «cada cosa en sí misma»; si, por ejemplo, la definición de hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien. Ni tampoco por ser eterno sería más bien, pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día.

²⁷ Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en una *Vida de Aristóteles*: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Los pitagóricos parece que dan una opinión más verosímil sobre esta cuestión, al colocar lo uno en la serie de los bienes, y Espeusipo parece seguirlos²⁸. Pero dejemos esta materia para otra discusión.

Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque los argumentos (de los platónicos) no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a estos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos y los otros por estos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si estos se dicen según una sola idea. Pero ¿qué bienes hay que colocar en la clase de bienes por sí mismos? ¿Acaso cuantos buscamos, incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Pues todos estos, aunque los busquemos por otra cosa, podrían considerarse, con todo, como bienes por sí mismos. ¿O solo se ha de considerar como bien en sí la Idea (del bien)? En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquellos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?²⁹ Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica.

²⁸ Algunos pitagóricos reconocían que había diez pares de principios contrarios que colocaban en dos columnas: en una las cosas consideradas como buenas y en la otra las no tan buenas o malas. El Uno se encuentra en la misma columna que el Bien, pero es distinto de él y anterior. Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de él en la Academia, sostenía que los primeros principios son indeterminados e imperfectos, y que el Bien y la Belleza aparecían en el curso de la evolución del mundo. De ahí que, tanto los pitagóricos como Espeusipo, estaban más cerca del punto de vista de Aristóteles que del de Platón.

²⁹ Después de establecer que la noción del Bien no es un término unívoco, se pregunta si no será un término equívoco, es decir, un término que, bajo un mismo nombre, designa realidades distintas. Precizando más este concepto expuesto ya en los *Tópicos*, distingue Aristóteles tres tipos de equívoco que enumera sumariamente. Por «analogía» entiende igualdad de relación (sobre esta cuestión, véase *Ética Eudemia*, I 8 y VII 2).

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aun, la de este hombre, ya que cura a cada individuo³⁰. Y baste con lo dicho sobre estas cosas.

7. El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, este será el bien realizable, y si hay varios, serán estos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser

³⁰ Sin negar la necesidad para el médico del concepto universal de salud, Aristóteles cree, con todo, más necesaria la experiencia que le proporciona el estudio de los casos particulares. Por otra parte, no niega Aristóteles el Bien trascendente, sino que sea este una idea y no una substancia.

algo perfecto. Por consiguiente, si hay solo un bien perfecto, ese será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo la felicidad³¹, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que deseáramos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas ni en general por ninguna otra³².

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía³³, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social³⁴. No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y,

³¹ Pero, ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonía*? Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (*Ética Nicomáquea*, 1102a4). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes.

³² El problema que se suscita aquí es el de si hay un fin que se persiga por sí mismo y no esté subordinado a otro. En este caso, sería un fin completo frente a los otros, incompletos.

³³ Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace independientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad.

³⁴ Propiamente, «animal político» (cf. Aristóteles, *Política* I 2, 1253a2-3), es decir, hecho para vivir en una *polis*, en una ciudad. El solitario es, para Aristóteles, un desgraciado.

entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aun con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que este es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de estas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquel, por una parte, obedece a la razón y, por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dicen en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia que da la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera³⁵. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para hacer venturoso y feliz.

³⁵ El autor excluye de la felicidad al niño y al adolescente. Solo la edad adulta es capaz de poseerla con el ejercicio de las virtudes.

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta. Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto³⁶: uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas y no permitir que lo accesorio domine lo principal. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo³⁷, y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan.

³⁶ En efecto, al carpintero le basta el uso correcto del ángulo recto, y nada añade a su oficio el conocimiento de la definición y propiedades del ángulo recto.

³⁷ Hesíodo, *Trabajos y Días*, 40.

Texto 2

Dos tratados sobre el gobierno civil

(fragmentos)

por *John Locke*³⁸

Libro I

Capítulo V. De la propiedad

[...]

429a § 25. Tanto si nos atenemos a la razón natural, que nos enseña que los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación, y, por consiguiente, a comer y a beber y otras cosas que la naturaleza les proporciona para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación, que nos da cuenta de cómo entregó Dios el mundo a Adán, a Noé y a sus hijos, resulta muy claro que Dios, como dice el rey David en el Salmo 115, 16, «entrego la tierra a los hijos de los hombres», se la dio en común al género humano. Pero, esto supuesto, se les presenta a algunos como una gran dificultad el modo como alguno pueda llegar a la propiedad de una cosa cualquiera. No me voy a contentar con la respuesta de que, si se hace difícil el explicar esa propiedad en la suposición de que Dios entregó el mundo a Adán y sus descendientes, en común, es imposible que nadie, a menos que sea un monarca universal, tenga propiedad alguna en la suposición de que Dios hizo entrega del mundo a Adán y sus herederos, por vía de sucesión, excluidos los demás de su descendencia. Trataré más bien de declarar cómo los hombres pueden llegar a tener propiedad en varias parcelas de lo que Dios hizo

³⁸ En: Locke, John, «Dos tratados sobre el gobierno civil», en: *Los filósofos modernos. Selección de textos*, tomo I, edición y traducción de Clemente Fernández, S.J., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

entrega a la humanidad en común, y ello sin ningún expreso pacto por parte de los beneficiarios de esa común entrega.

429b § 26. Dios, que entregó la tierra en común a los hombres, les dio también la razón, para que hiciesen de ella el uso más ventajoso y el más conveniente para la vida. La tierra y cuanto ella contiene le fue dada al hombre para su sustento y bienestar. Y aunque todos los frutos que produce la naturaleza y los animales que en ella se nutren pertenecen al género humano en común, como producidos por la obra espontánea de la naturaleza, y nadie tiene originariamente un dominio privado, con exclusión de los demás, ya que se encuentran de ese modo esos bienes en su estado natural, sin embargo, al ser dados para uso de los hombres, forzosamente tiene que haber algún medio para que se los apropien, antes de que lleguen a ser de un uso determinado o útil para algún hombre en particular. El producto de la caza que sirve de alimento al indio salvaje, que no reconoce cotos, y sigue siendo, sin embargo, un poseedor en común, será suyo, y tan suyo, esto es, que ningún otro podrá ya tener derecho sobre ello, antes de que eso cazado por él le proporcione lo necesario para su sustento.

429c § 27. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean de todos los hombres en común, sin embargo, cada uno tiene la propiedad de su propia persona; nadie, fuera de él, tiene ese derecho. El esfuerzo que realiza su cuerpo, la obra de sus manos, son, podemos decir, en sentido propio, suyos. Por eso, en cuanto él remueva del estado en que lo ha puesto y dejado la naturaleza, ha puesto él su trabajo y añadido algo que es suyo, y así lo convierte en propiedad suya. Habiéndolo así segregado del estado común en que lo había colocado la naturaleza, le ha anexionado por ese trabajo algo que excluye el derecho común de los demás. Pues, siendo ese trabajo la propiedad indiscutible del trabajador, nadie más que él puede tener derecho a lo que va anejo a él, por lo menos cuando de ello queda suficiente cantidad a disposición de los demás.

429d § 28. El que se sustenta de las bellotas que ha recogido al pie de una encina, o de las manzanas cogidas de los árboles del bosque, se las ha apropiado, sin duda alguna. Nadie podrá negar que ese alimento es suyo. Y pregunto yo: ¿Cuándo empezó a ser suyo? ¿Al digerirlo? ¿O al comerlo? ¿O al hervirlo? ¿O cuando se lo llevó a su casa? ¿O cuando lo recogió del árbol? Es evidente que, si el primer acto de recogerlo no lo hizo de su propiedad, ninguno de los otros siguientes pudo hacerlo. Ese trabajo suyo ha creado una distinción entre ese objeto y lo común,

ha añadido algo a lo que la naturaleza, madre común de todos, había puesto en él, y así se originó su derecho particular. ¿Vendrá alguno a decir que ese tal no tiene derecho a esas bellotas y a esas manzanas que se ha apropiado de esa manera, porque no cuenta con el consentimiento de todo el género humano para que se las haga suyas? Si tal consentimiento hubiese sido necesario, los hombres habrían muerto de hambre, no obstante la abundancia que Dios les ha deparado. Tenemos un caso de lo que decimos en los montes comunales, que siguen en esa condición por convenio; en ellos, lo que da origen a la propiedad es el acto de coger algo de lo que es común, sacándolo del estado en que lo tiene puesto la naturaleza; sin eso, de nada serviría el monte comunal. Y el tomar esta o aquella parte no depende del expreso consentimiento de los co-posedores. Lo mismo la hierba que mi caballo ha comido, el forraje que mi criado ha cortado, el mineral que yo he extraído en algún terreno que tengo en común con otros, llega a ser de mi propiedad sin la asignación o consentimiento de nadie. El trabajo que me pertenecía, al sacarlo del estado común en que se hallaba, ha dejado grabada mi propiedad en ellos.

429e § 29. Si fuese necesario el explícito consentimiento de cada uno de los co-posedores para que uno se apropie de una parte de lo que ha sido entregado en común, los hijos o los criados no habrían podido repartirse la carne que su padre o amo les había suministrado en común si antes no les asignaba a cada uno su parte correspondiente. Aunque el agua que mana de la fuente es para todos, ¿quién dudará que la recogida en un cántaro pertenece al que lo ha llenado? Su trabajo le ha puesto fuera de las manos de la naturaleza, en las que era común a todos y pertenecía por igual a todos sus hijos, y con él se la ha apropiado para sí.

429f § 30. Así, esta ley de la razón hace al ciervo propiedad del indio que lo mató. Es justo que sea un bien del que puso su trabajo en cazarlo, aunque antes era de derecho común. Y entre aquellas naciones que pasan por civilizadas, y que han creado y multiplicado leyes positivas para determinar la propiedad, esta ley primordial de la naturaleza, del inicio de la propiedad en lo que antes era común, tiene todavía vigor. En virtud de esa ley, los peces que pesca uno en el mar, ese inmenso y permanente bien comunal de la humanidad; o el ámbar gris que uno extrae por su trabajo, liberándolo del estado común en que lo dejó la naturaleza, vienen a ser propiedad del que ha puesto su esfuerzo en ellos. Y aun entre nosotros, la liebre que uno acosa, se estima ser de aquel que la ha perseguido durante la cacería; pues, siendo un animal que siempre ha sido considerado como algo común, y no propiedad de privado alguno, quien ha puesto el trabajo de

levantarla y perseguirla, la ha sacado con ello del estado en que la tenía puesta la naturaleza, en que era común a todos, y ha iniciado con ello una propiedad.

[...]

Capítulo VII. Del comienzo de las sociedades políticas

[...]

429g § 95. Siendo, como hemos dicho, todos los hombres libres, e iguales e independientes por naturaleza, ninguno puede ser sacado de esa situación y sometido al poder político sin mediar su propio consentimiento. El único camino para desposeerse uno de esa natural libertad y ligarse con los vínculos de la sociedad civil es el de asociarse con otros hombres para juntarse e integrarse en una comunidad con vistas a una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, con un disfrute seguro de sus propiedades y una mayor salvaguardia contra los que no formen parte de esa sociedad. Eso lo puede realizar cualquier número de hombres, porque con ello no causa perjuicio a la libertad de los demás: estos siguen estando en la libertad del estado de naturaleza. Cuando un grupo de hombres ha acordado así formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados y forman un solo cuerpo político, en el cual la mayoría tiene el derecho de regir y obligar a los demás.

429h § 96. En efecto, cuando un número determinado de hombres ha constituido, por el consentimiento de cada uno, una comunidad, con ello han hecho de esa comunidad un cuerpo, con poder de actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue únicamente por la voluntad y determinación de la mayoría; pues lo que mueve a una comunidad es únicamente el consentimiento de sus individuos, y es necesario que lo que es un solo cuerpo se mueva de una sola manera; ahora bien, necesariamente también el cuerpo se mueve hacia donde le impele la fuerza mayor, que en este caso es el consentimiento de la mayoría; de otra suerte, es imposible que actúe y continúe siendo un solo cuerpo, una sola comunidad, a cuya constitución es a lo que ha dado su consentimiento cada individuo; por eso, cada uno queda ligado por la resolución a la que llegue la mayoría. Y por eso vemos que en las asambleas que tienen por leyes positivas facultad de actuar, en las cuales no está señalado ningún número fijo para que puedan hacerlo, la actuación de la mayoría se toma como actuación de la totalidad, y se da por supuesto que obliga, por tener en sí, por la ley natural y de la razón, el poder de la totalidad.

429i § 97. Así, todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno, aceptan ante cada uno de los miembros de esa sociedad la obligación de someterse a la resolución de la mayoría y de dejarse regir por ella; de lo contrario, tal pacto inicial por el cual cada uno de los miembros se ha integrado en una sociedad, no significaría nada, y no existiría tal pacto si cada uno sigue siendo libre y sin otros vínculos que los que tenía antes en el estado de naturaleza. ¿Qué apariencia de pacto o de nuevo compromiso habría si cada miembro no se siente obligado más que por los decretos de la sociedad que le caen bien a él? Eso sería gozar de una libertad tan grande como la que tenía antes de concertar ese pacto o la de que disfruta cualquiera, en el estado de naturaleza, que se sometiese y consintiese en los actos de la misma que a él le pareciesen bien.

429j § 98. Si el consentimiento de la mayoría no debe ser considerado razonablemente como determinación de la totalidad y no liga a cada individuo, entonces nada habrá que sea capaz de constituir a una resolución acto de la totalidad más que el consentimiento de todos y cada uno de los individuos; pero tal consentimiento es casi siempre imposible de conseguir si tenemos en cuenta las enfermedades y obligaciones profesionales, que forzosamente impedirán a un cierto número de personas el asistir a la asamblea, aun en sociedades de número de miembros muy inferior al de la asamblea de un Estado. A eso hay que añadir la variedad de opiniones y los intereses encontrados que, inevitablemente, se dan en toda reunión de hombres: el ingresar, en esas condiciones, en una sociedad, sería algo parecido a las visitas de Catón al teatro, que entraba solo para salir. Una constitución así haría al poderoso Leviatán de una duración más corta que la de la más débil creatura, y no le permitiría sobrevivir al día mismo en que nació; eso es una suposición absurda, a menos que pensemos que las creaturas racionales iban a desear y constituir sociedades únicamente para disolverlas, pues donde la mayoría no puede obligar a los demás, la sociedad no puede actuar como un solo cuerpo, y, por consiguiente, volverá a disolverse inmediatamente.

429k § 99. Debe darse, por tanto, por sobrentendido que quienes, saliendo del estado de naturaleza, se integran en una comunidad, entregan a la mayoría todo el poder necesario para los fines de esa sociedad, a no ser que, por un acuerdo expreso, determinen un número superior a la simple mayoría. Y eso se realiza por el simple hecho de unirse para formar una sociedad política, al cual se reduce todo el pacto que se requiere entre los individuos que se unen o que se integran en una comunidad. Así, pues, lo que inicia y realmente constituye una sociedad política

no es otra cosa que el consentimiento de un determinado número de hombres libres capaces de formar una mayoría para unirse e integrarse dentro de tal sociedad. Eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar origen a un gobierno legítimo en el mundo.

[...]

Capítulo XI. De los fines de la sociedad política y del gobierno

[...]

429l § 123. Si el hombre en el estado de naturaleza es tan libre como hemos dicho; si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes en grado igual al hombre más grande, y no está sujeto a nadie, ¿por qué ha de desprenderse de esa libertad y renunciar a ese poder, y someterse al dominio y autoridad de otro poder? La respuesta obvia es que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre tal derecho, sin embargo, su disfrute es muy incierto y está expuesto a ser atropellado por los demás: siendo todos tan reyes como él, cada hombre es su igual; y, como la mayor parte no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de los bienes que él tiene en ese estado es muy aventurado e inseguro. Eso es lo que hace que estén de buena gana dispuestos a abandonar una condición de vida que, aunque libre, está llena de sobresaltos y de continuos peligros; y no sin razón buscan salir de ella y desean formar sociedad con los demás que se encuentran ya unidos o tienen proyecto de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y sus bienes, que yo designo con el nombre genérico de propiedad.

429m § 124. Por tanto, el fin máximo y principal que tienen los hombres al reunirse en Estados y someterse a un gobierno es la salvaguardia de su propiedad, salvaguardia a la que le faltan muchas cosas en el estado de naturaleza.

En primer lugar, falta una ley establecida, firme, promulgada, aceptada y reconocida por el común consentimiento como norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para decidir todas las controversias que surjan entre los hombres. Pues, aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, sin embargo, como los hombres están influidos por su propio interés o son ignorantes por falta de estudio de la misma, no están dispuestos para aceptarla como una ley que les obliga cuando se trata de aplicarla a su caso particular.

429n § 125. En segundo lugar, en el estado de naturaleza se echa de menos un juez reconocido e imparcial, con autoridad para dirimir todas las diferencias de acuerdo con la ley establecida; pero, como en ese estado cada uno es a la vez juez y ejecutor de la ley natural, siendo como son los hombres parciales en las cosas propias, puede la pasión y el ánimo de venganza llevarlos demasiado lejos y con excesivo acaloramiento en la solución de sus propios problemas, así como la negligencia y la despreocupación hacerles demasiado remisos cuando se trata de las cosas de los demás.

429o § 126. En tercer lugar, falta en el estado de naturaleza, con frecuencia, un poder que respalde y sostenga la sentencia, cuando es justa, y la ejecute debidamente. Los que cometen alguna injusticia, rara vez dejarán de hacerla valer, si pueden, por la fuerza: esa resistencia hace muchas veces peligroso el castigo, y con frecuencia resulta ocasión de muerte para el que quiere aplicarlo.

429p § 127. Así es como los hombres, no obstante el cúmulo de privilegios de que gozan en el estado de naturaleza, pues su situación es, en definitiva, mala mientras permanecen en él, se ven rápidamente impelidos hacia la sociedad política. De ahí que rara vez encontremos algún número de hombres que vivan por algún tiempo en semejante estado. Los inconvenientes a que están expuestos por el irregular e incierto ejercicio del poder que cada uno haría en el castigo de las transgresiones de los demás, les hacen acogerse al refugio de las leyes establecidas por los gobiernos y buscar en ellas la salvaguardia de sus bienes. Eso es lo que hace que cada uno renuncie de tan buen grado al poder individual que tiene de castigar, para que sea ejercido por el que sea diputado por ellos para esa función, de acuerdo con las normas que la comunidad o los miembros que hayan sido autorizados por la misma establezcan de común acuerdo. Ahí está la raíz del poder legislativo y ejecutivo, lo mismo que el de los gobiernos y de las mismas sociedades políticas.

429q §128. En el estado de naturaleza tiene el hombre, aparte de la libertad de disfrutar de placeres elementales, dos poderes. Es el primero el de hacer cuanto le parezca conducente para su propia salvaguardia y la de los demás, dentro de lo que permite la ley natural; por esa ley, común a todos los hombres, forma él con todos los demás una comunidad, constituye una sola sociedad, en lo cual se distingue de las demás creaturas. Y si no fuese por la corrupción y los vicios de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra ley, ni de que los

hombres se separasen de esta grande y natural comunidad y se reuniesen por pactos especiales en grupos más pequeños y de menor importancia.

El segundo poder que tiene el hombre en el estado de naturaleza es el de castigar los delitos cometidos contra esa ley natural. A ambos poderes renuncia cuando se integra en una sociedad política privada, si me es lícito hablar así, o particular, y se incorpora en un Estado separado del resto de los hombres.

429r § 129. El primero de esos poderes, a saber, el de «hacer cuanto le parezca conducente para su propia salvaguardia y la de los hombres», lo somete a la regulación de las leyes dadas por la sociedad, en el grado en el que lo requiera su propia salvaguardia y la de los demás miembros de la sociedad. Las leyes de la sociedad restringen en muchos casos la libertad que el hombre tiene otorgada por la ley natural.

429s § 130. En segundo lugar, renuncia por completo al poder de castigar y compromete su propia fuerza natural (que antes podía emplear, por su propia autoridad, para ejecutar la ley natural como mejor le parecía) a ponerla a disposición del poder ejecutivo de la sociedad en el grado en que sus leyes lo exijan. Pues, hallándose ahora en una nueva situación, en la cual puede disfrutar de muchas ventajas gracias al trabajo, a la ayuda y a la compañía de los demás miembros de la comunidad, y además a la protección que le ofrece todo su poder, tiene que renunciar, al mirar por sí, a la parte de su libertad que exija la prosperidad y bienestar de la sociedad: eso es no solo necesario, sino justo, ya que los demás miembros de la sociedad hacen lo propio.

429t § 131. Pero, aunque los hombres, cuando entran en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tienen en el estado de naturaleza, para ponerlos en manos de la sociedad, para que el poder legislativo disponga de ellos según lo requiere el bien de la sociedad; como eso solo se hace con la intención de parte de cada cual de que así se provea mejor a su salvaguardia propia y de su libertad y sus bienes (pues no puede suponerse que una creatura racional cambie su condición con el designio de ir a peor), no es aceptable que el poder de la sociedad o del poder legislativo constituido por ella se extienda más allá del bien común, sino que está obligada a asegurar la propiedad de cada uno, poniendo remedio a esos tres defectos arriba mencionados que hacen el estado de naturaleza tan inseguro e intranquilo. Y así, quien tiene el poder legislativo o supremo de un Estado está obligado para gobernar por leyes fijas y establecidas, promulgadas y

conocidas del pueblo, y no por decretos extemporáneos; por jueces imparciales y rectos, que decidan las controversias mediante dichas leyes. Debe emplear la fuerza de la comunidad, dentro de la misma, solo para hacerlas ejecutar, o, en el exterior, para prevenir o exigir reparación por los atropellos extranjeros, y para proteger a la comunidad contra las incursiones e invasiones. Y todo esto debe ser encaminado al único fin de conseguir la paz, el bienestar y el bien común de los ciudadanos.

Capítulo 2

Ética y cultura

*Introducción y selección de textos
por Fidel Tubino*

Textos seleccionados:

1. *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*
(fragmentos) por Will Kymlicka
2. *Moralidad en el ámbito local e internacional* por Michael Walzer

Introducción

HOY MÁS QUE NUNCA requerimos de normas post-convencionales construidas dialógicamente que gocen de legitimidad en diferentes contextos. Solo así será posible regular de manera razonable las relaciones entre ciudadanas y ciudadanos culturalmente diversos. La normatividad transcultural —actualmente en proceso de construcción— es de imperativa necesidad para la convivencia ética tanto al interior de los Estados nacionales como a nivel de las relaciones interestatales. No olvidemos que los espacios sociales y las esferas públicas de las sociedades modernas o en proceso de modernización —nacionales e internacionales— son espacios políticamente plurales, culturalmente diversos y lingüísticamente políglotas. Afirmar que requerimos de normas universalmente identificables como válidas desde universos éticos y culturales distintos nos obliga a empezar por entender el problema de fondo: me refiero al problema de la universalidad o relatividad de los valores y de las normas morales. ¿Existen valores o normas que pueden ser colocados legítimamente como principios universalizables? ¿Bajo qué condiciones? ¿Son los valores relativos a sus contextos de aparición y por lo mismo carentes de universalidad? ¿Se puede postular lo absoluto en ética sin caer en autoritarismos culturales? En todo caso: ¿en qué consiste la universalidad y la contextualidad de los llamados principios morales post-convencionales?

El problema —hay que reconocerlo— es complejo, pues, por un lado, nos movemos siempre en el ámbito de los *ethoi*, es decir, de las culturas, de los contextos, de los valores convencionales, de las normatividades locales. Pero, por otro lado, no podemos renunciar a la necesidad de disponer de normas con validez inter-contextual, y, en este sentido, universalizables, porque nuestras sociedades son —y posiblemente siempre lo han sido— socialmente complejas

y culturalmente diversas. Vivimos entre diferentes y las normas de convivencia —para que obliguen éticamente a los agentes morales— deben ser intersubjetivamente plausibles. La normatividad inter-contextual debe ser fruto de un diálogo intercultural de ancha base, no puede consistir ya —como hasta ahora se ha hecho— en un conjunto de valores o normas particulares que se autoerigen en universales. Esto es imposición cultural y la imposición no es nunca fuente de armonía, y menos de convivencia dignificante. Solo cuando las normas son fruto de acuerdos dialógicos, procesados en el tiempo, se tornan éticamente vinculantes y por lo mismo capaces de generar formas compartidas de deliberación y de convivencia ciudadana.

Una manera de plantear el problema de lo universal en ética es por la vía negativa. Es decir, en lugar de preguntarnos por la existencia o no de valores universales vamos a preguntarnos por la posibilidad o no de establecer criterios inter-contextuales que nos permitan generar consensos razonables en torno a lo que es y debe ser universalmente intolerable. ¿Existe algo que se pueda calificar de manera universal como incondicionalmente injustificable? La cuestión es entonces indagar si existen o no criterios que nos permitan identificar lo universalmente intolerable sin tener que renunciar a nada de nuestras éticas contextuales. ¿Es posible fundamentar el carácter vinculante del «No» en ética?

Para abordar esta pregunta he dividido este ensayo en tres partes. En un primer momento, analizaré en qué sentido se puede entender «lo éticamente intolerable» de manera universal, es decir, más allá de las diferencias que hay entre las diversas maneras de concebirlo culturalmente. En un segundo momento, me detendré a analizar una concepción particular de lo intolerable: la concepción liberal ilustrada. El criterio de haberla escogido es fundamentalmente por razones de proximidad cultural. Analizaré la concepción liberal de lo intolerable y de los límites de la tolerancia a partir del debate entre el liberalismo político de John Rawls y el liberalismo comprensivo de Will Kymlicka, ambos lúcidos representantes del liberalismo contemporáneo. Ello nos permitirá precisar los límites de la concepción liberal de lo intolerable para, en un tercer momento, cambiar de registro e intentar entender —desde la filosofía de Michael Walzer— el problema de lo universal en ética, indagando la posibilidad de una ética inter-contextual de mínimos conciente de sus aporías y limitaciones. Esto a su vez nos abrirá a la necesidad de construir el universalismo ético y el minimalismo moral desde un diálogo intercultural que permita sentar las bases comunes de una cultura política compartida.

1. El «No» radical como «lo universalmente intolerable»

Hay muchas formas de darle contenido a las nociones de vida buena, justicia y tolerancia según la diversidad de culturas, y, por ende, una diversidad de puntos de vista societales a partir de los cuales se tematizan las diversas concepciones del mal, de lo injusto, de lo éticamente intolerable. Las culturas, después de todo, son nuestro hábitat, nuestro «topoi», el lugar desde el cual le atribuimos un sentido a la vida y a la muerte, al bien y el mal. Las culturas son al mismo tiempo nuestra herencia y nuestro horizonte, el paradigma compartido a partir del cual podemos crear un mundo con sentido. Las culturas son como los lenguajes: estructuran los sentidos posibles de nuestras vidas, el significado de los mundos en los que estamos, los valores que le atribuimos a los gestos, a las palabras, a las metáforas, a los silencios.

Sin embargo, parecería que hay algo así como una tendencia natural en la especie de la que formamos parte a colocar nuestro punto de vista contextual como si fuera un punto de vista absoluto. Un impulso que nos hace ignorar el valor y el rol de nuestras pertenencias, de nuestras mediaciones culturales, que nos hace colocar nuestras concepciones éticas como si fueran acontextuales, aculturales, es decir, independientes de ellas. Es por ello que en ontología y en ética tendemos a absolutizar nuestros particulares puntos de vista, a descolocarlos de sus respectivos contextos y a auto-colocarlos como si fueran universales. Como no somos habitualmente concientes de que estamos habitados por este impulso absolutizante, confundimos constantemente el orden de la representación con el orden de la realidad, colocamos lo representado como si fuera lo absoluto y nos tornamos sin darnos cuenta en seres unidimensionales, mentalmente dogmáticos y culturalmente etnocéntricos. Esta tendencia ignota a universalizar lo particular y a absolutizar lo relativo está en el origen de la intolerancia —que a pesar de los discursos abiertos que hoy proliferan, reina en el mundo— y de los inmanejables conflictos que inevitablemente desencadena.

«El valor de la tolerancia, y su norma —nos dice acertadamente Carlos Thiebaut— remiten al rechazo de tantos acumulados ejemplos de intolerancia y formulan la propuesta universal de que debiera ser otro el curso del mundo, un curso alternativo en que la diferencia de creencias no impidiera compartir la condición humana de una convivencia pública sin violencia»¹. La idea de «otro

¹ Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999, p. 30.

curso del mundo» debiera ser una idea regulativa intercontextualmente comparada, un postulado práctico dialógicamente construido.

Pero, ¿cómo y desde dónde ubicarnos frente a la intolerancia? ¿Frente a qué debemos ser tolerantes y frente a qué no? Porque una cosa es tolerar la diferencia y otra cosa es tolerar el caos, una cosa es tolerar la diversidad y otra es tolerar la tiranía. ¿Cuál debe ser el límite de lo tolerable? ¿La intolerancia? ¿Debemos tolerar siempre la intolerancia? ¿O debemos ser intolerantes con los intolerantes? ¿No estaríamos cayendo en una absurda contradicción? Pero ser tolerantes con los intolerantes, ¿qué significa? ¿Bajo qué condiciones es posible serlo y bajo qué condiciones no lo es? ¿Tal vez la intolerancia es justamente lo intolerable? Pero, ¿qué es lo intolerable? ¿Existe lo intolerable en sí? ¿Con qué criterios podemos y debemos establecer la frontera entre lo tolerable y lo intolerable, entre el bien y el mal, entre la barbarie y la civilización? ¿Cómo evitar ser intolerantes razonablemente? ¿Existen mínimos morales de la convivencia que separen lo tolerable de lo que no lo es, más allá de las diferencias éticas y las percepciones culturales?

Tolerar a los intolerantes suena a ingenuidad, a ausencia de malicia, a mansedumbre mal entendida. Pero la intolerancia con los intolerantes suena a trampa, a camino sin retorno. Es como una manera de reproducir en y desde nosotros mismos lo que moralmente rechazamos. Quizás lo intolerable no sea la intolerancia en sí misma sino el daño perpetuado por ella, siempre innecesario y por lo mismo siempre injustificado. «El daño es innecesario por partida doble: en primer lugar porque podemos impedirlo; en segundo lugar, porque debiéramos, de forma moralmente necesaria, impedirlo. La ausencia de necesidad moral del daño es su injustificación, la imposibilidad de sostenerlo con razones que aceptemos como válidas»². Y esto porque una cosa es el ámbito de la naturaleza (*physis*) y otra el ámbito de los asuntos humanos (*ethos*) y porque los asuntos humanos no se hallan signados por la necesidad natural. No olvidemos que el punto de partida de la ética es el reconocimiento de que, más allá del mundo natural, todo es contingente, nada es necesario.

En primer lugar, esto quiere decir que nada de lo intolerable que sucedió aconteció necesariamente, que todo lo que aconteció pudo ser diferente; que si así sucedió fue porque así fue elegido, y que, por lo mismo, somos responsables, cuando no co-responsables de lo acontecido. Nada justifica el daño infringido al

² *Ibid.*, p. 21.

otro, el horror de la guerra, el mal en la historia. Sin embargo, la manera más común de justificar éticamente lo intolerable es colocándolo como inevitable, como si no fuera también contingente. Esta confusión de planos —intencionalmente creada— es el meollo del argumento de la impunidad. Así, con frecuencia los Estados que violan sistemáticamente los derechos humanos se defienden argumentando que si perpetraron estas injustificables violaciones fue porque no tuvieron otra alternativa. De esta manera se eximen de responsabilidad. Colocar lo contingente como necesario es el argumento de la impunidad. Y si hay algo que no debemos tolerar bajo ninguna condición y en ninguna circunstancia es que el daño, siempre injustificable, siempre injusto, siempre abominable, quede impune. Es la única manera de bloquearlo, de impedir que se reproduzca y que se instale como dimensión inevitable de la convivencia.

En segundo lugar, esto quiere decir que no solo «debiera ser otro el curso del mundo», sino que un mundo sin daño es históricamente posible. Que «un curso alternativo en el que la diferencia de creencias no impidiera compartir la condición humana de una convivencia pública sin violencia» es no solo un desafío ético y una responsabilidad compartida, sino también y sobre todo, una posibilidad real, concreta, históricamente viable. El daño cometido, el sufrimiento infringido: este es el corazón de lo intolerable.

2. Lo intolerable desde la concepción liberal

Los ilustrados entendieron que la tolerancia no es una disposición natural de la especie humana. Postularon que la naturaleza humana es originariamente auto-centrada e incompleta, y que, por lo mismo, necesitamos convivir con los demás. La convivencia es —desde este punto de vista— originariamente instrumental, no comunicativa. En el origen está el conflicto, aprender a coexistir armónica y comunicativamente es el gran desafío de la convivencia, la tarea ética por excelencia. La tolerancia, el respeto a la alteridad, es, en este sentido, una virtud necesaria para la convivencia tanto en la esfera de la vida privada como para la convivencia en la esfera de la vida pública. La convivencia presupone la postergación del deseo, la transformación de nuestra propia naturaleza. La tolerancia es por ello una virtud que emana de un proceso formativo, una disposición caracterial que se adquiere con el tiempo. No se nutre de la empatía ni se basa en la semejanza. Tolerar es más que «soportar», es no colocar los valores y las

creencias propias como condición absoluta para la convivencia con el otro³. Es aprender que la autonomía del otro es el límite de la nuestra y que, además, ambas autonomías pueden y deben construir juntas un «otro curso del mundo».

En clave política, tolerar es aceptar y respetar al diferente como interlocutor válido en el diálogo público. Lo que esconde la valoración de la tolerancia como fundante de la vida pública es la opción ética por el reconocimiento y el diálogo como fundamentos absolutos, inamovibles, de la convivencia dignificante.

El intolerante condiciona el diálogo a la aceptación de lo propio. Amparado en el insostenible argumento de que no comparte sus valores, excluye al otro —por ser otro— de la deliberación política y del diálogo interpersonal. Así, los liberales, que, en nombre de la libertad, hacen la guerra contra los que no comparten sus creencias y valores culturales, son un claro ejemplo de intolerancia autoritaria. Ser liberal, es decir, creer en la autonomía como valor supremo, y ser al mismo tiempo intolerante frente a la autonomía del otro es una contradicción ética injustificable y, por lo mismo, una insostenible posición. En nombre de la libertad no podemos no aceptar a los no-liberales como interlocutores válidos. El valor de la autonomía no puede constituirse en el límite de lo tolerable. ¿Cuál es entonces su límite?

La praxis de la tolerancia nos lleva a incluir al otro en la deliberación pública, sin condicionar su inclusión a la aceptación de nuestros valores y creencias. «La tolerancia es la virtud de lo público que hace que lo entendamos como espacio de convivencia de lo diverso»⁴. Lo público no puede ser un espacio sesgado, monolingüístico, culturalmente etnocentrado. Debe ser un espacio políticamente plural, culturalmente abierto, descentrado, debe constituirse en un espacio «de convivencia de lo diverso».

La tolerancia como praxis amplía nuestro sentido de lo público, le da su justa dimensión, pues hace de él un espacio de reconocimiento, no solo del pluralismo político, sino también de la diversidad cultural. El reconocimiento y el respeto de la diversidad es consustancial al reconocimiento y respeto de la pluralidad. Es la condición *sine qua non* de lo político. La tolerancia, así entendida, consiste en el respeto irrestricto y recíproco del derecho del otro a practicar sus creencias y a elegir su modo de vida según sus valores y creencias, incluso si dichos valores no incluyen al valor de la autonomía. Es la virtud fundante de la vida pública.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*

Desde este punto de vista, es intolerable no incluir al otro —por ser otro— en la vida pública, descalificarlo como ser humano y como interlocutor válido por poseer una ética que no compartimos. Nada, decíamos al inicio, es en ética necesario, y, por lo mismo, nada justifica el daño que infringimos al otro, sea natural o simbólico. Y excluir al otro —al que no comparte el valor de la autonomía— de la deliberación política y de la vida pública es un irreparable daño que le infringimos, pues lo privamos del derecho y la ocasión de construir con los otros ese «otro curso del mundo» que todos merecemos.

2.1. Tolerancia y autonomía: ¿dos caras de la misma moneda?

Lo propio de la concepción liberal es haber hecho de la tolerancia y de la autonomía dos principios morales indisociables y complementarios. Para los liberales la tolerancia es la otra cara de la autonomía, es el respeto a la autonomía hecho praxis. Sin tolerancia, es decir, sin respeto a la diversidad cultural y a la pluralidad política, la vida pública es una quimera. Pero, ¿es el valor de la autonomía el límite ético de lo culturalmente tolerable? Atar tolerancia a autonomía, ¿es o no es una injustificada autolimitación?

Es importante por ello empezar a resaltar las razones por las cuales, «para los liberales, la autonomía y la tolerancia son las dos caras de la misma moneda. Lo que distingue a la tolerancia liberal es precisamente su compromiso con la autonomía; es decir, la idea de que los individuos deberían tener libertad para valorar y, potencialmente, revisar sus fines actuales»⁵. Pero no solo para autoexaminar y luego escoger sus valores y sus modelos de vida buena, sino también para revisar y escoger sus hábitos y sus formas de expresión y de elaboración de lo vivido. Es decir, en otras palabras, para escoger las mediaciones culturales desde las que se crean una identidad construyéndole narrativas a sus historias.

Desde una perspectiva liberal parecería que lo coherente es no claudicar al valor de la autonomía como valor fundante de la convivencia. Pero el liberal no puede autoasignarse el derecho a imponer el valor de la autonomía allí donde no se encuentra. Eso es conceptualmente contradictorio y éticamente insostenible. A lo más, el liberal puede intentar convencer al otro de la conveniencia de la praxis

⁵ Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 218.

de la autonomía. Pero de nada sirve convencerlo si no hay condiciones para que pueda ejercerla. Por ello, el compromiso del liberal auténtico no termina sino que empieza con la persuasión. Su compromiso con el valor de la autonomía empieza por asumir la tarea de construir las condiciones que la hacen posible.

Sin embargo, en la mayor parte de las democracias liberales, el ejercicio de la autonomía cultural es prácticamente un imposible. Son muchas las restricciones que existen. Para empezar, los espacios públicos de las democracias liberales no son espacios «de convivencia de lo diverso», ni los medios de comunicación son inclusivos de la diversidad existente. Por ello, paradójicamente, en las democracias liberales, el ejercicio pleno de los derechos políticos se encuentra social y culturalmente restringido a un sector limitado de la ciudadanía. Existen barreras lingüísticas y culturales que impiden el acceso de los excluidos a las esferas públicas y que les bloquean la posibilidad de ejercer sus derechos básicos. Por ello, para que las democracias liberales sean coherentes con sus principios, tienen que radicalizarse, es decir, hacer que sus espacios públicos se conviertan en espacios de convivencia de lo diverso y que los medios de comunicación se transformen en canales de expresión de la diversidad que la sociedad contiene.

Decir que en las democracias liberales la autonomía es un valor en ejercicio es ideología, no verdad. Los ciudadanos que pertenecen a minorías culturales al interior de ellas tienen la oportunidad de escoger sus referentes éticos o sus mediaciones culturales. El lenguaje, sabemos, es una mediación cultural privilegiada, que nos permite estructurar nuestra concepción del mundo y otorgarle sentido a nuestras vivencias. La elección de la lengua y el ejercicio de la libertad cultural es por ello un derecho importante. Sin embargo, en nuestras democracias liberales, el aprendizaje o desaprendizaje de las lenguas no es un proceso libre. Los ciudadanos se hallan coaccionados a escoger la lengua que más usos públicos tiene y que, por lo mismo, les garantiza mayor movilidad social. Es muy difícil que alguien elija, y libremente, aprender a leer y a escribir una lengua que no tiene usos escriturales. Por otro lado, nadie ha elegido que su propia lengua no tenga usos oficiales. Esas son imposiciones y barreras que limitan el ejercicio de la libertad cultural, que coaccionan a los hablantes de una determinada lengua a rechazar su aprendizaje y que incapacitan a los miembros de las minorías culturales a ejercer sus derechos básicos.

En las democracias liberales, construidas desde el modelo clásico del Estado-nación republicano, solo la lengua y la cultura hegemónica tienen usos públicos. Las lenguas y culturas de los grupos vulnerables, como es el caso de los pueblos indígenas, se encuentran confiscadas en los espacios privados de convivencia

comunitaria. En estas democracias —más formales que reales— las personas que pertenecen a los grupos vulnerables no tienen la oportunidad de escoger libremente lengua y cultura, y, por lo tanto, no tienen la oportunidad de escoger libremente su propia identidad: están condenadas a auto-exiliarse de sus culturas de origen, a perderse en lo ajeno para «integrarse» en la sociedad mayor. Se puede andar, sin embargo, contra la corriente, siempre se puede, pero lo propio de una democracia es promover el ejercicio de la libertad cultural. Que en nombre de la libertad y la autonomía se practique lo contrario a ella no tiene ni puede tener ninguna justificación válida. Es una paradoja ética que en contextos liberales, los individuos que forman parte los pueblos indígenas —minoritarios en muchos casos pero mayoritarios en muchos Estados nacionales latinoamericanos—, no puedan escoger la propia lengua y la propia cultura y que hacerlo implique prácticamente escoger la exclusión de la vida pública. Esto es más que una paradoja ética, es algo moralmente intolerable.

Lo que el Estado liberal debe hacer para ser coherente con sus principios es descolonizar culturalmente las esferas públicas, hacer de los espacios públicos —políticos y no políticos— espacios de reconocimiento y no espacios de exclusión, espacios que acojan la diversidad existente y no espacios culturalmente autocentrados y excluyentes de la diversidad que la sociedad alberga. Esto implica quitarle a la lengua y a la cultura hegemónica el monopolio de lo público y darle a las otras lenguas y culturas funciones públicas socialmente relevantes, de manera que los ciudadanos puedan escoger, sin coacción implícita y en igualdad de condiciones, sus propias formas de elaboración discursiva.

La autonomía, hay que decirlo, es un valor cultural. En las sociedades de tradición comunitarista, se legitiman las restricciones culturales a la autonomía individual como formas no concientes de coacción de la libertad que permiten la sobrevivencia de los grupos culturales. Este puede ser un razonamiento ideológico, una manera de justificar lo injustificable; pero puede ser también un razonamiento científico, una manera de explicar el por qué de los ordenamientos restrictivos. Es el caso por ejemplo de las culturas endogámicas, en las que las alianzas mixtas no son toleradas y cuando acontecen son objeto de una fuerte censura social.

¿Qué debe hacer —que no está haciendo— el Estado liberal frente a las restricciones culturales al ejercicio de la autonomía individual? ¿Censurarlas jurídicamente, incorporarlas al Estado de derecho, permitir las sin tomar partido ni a favor o en contra de ellas? Pongamos el caso de las mujeres en las sociedades de tradición comunitarista. En estas sociedades, los roles sociales se

hallan adscritos por tradición y costumbre. No se eligen, se aceptan; no se producen, se reproducen; los márgenes de libertad son prácticamente inexistentes. Martha Nussbaum narra al comienzo de su artículo «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades» el caso de una mujer hindú, Metha Bai, madre de dos niños, que quedó prácticamente inmovilizada en su casa sin poder salir porque a las mujeres de su casta se les había prohibido el trabajo fuera del hogar. «Si permanece en casa, ella y sus hijos morirán al cabo de un tiempo. Si intenta salir, sus parientes políticos la golpearán, y maltratarán a los suyos... En este caso, como en muchos otros casos alrededor del mundo, las tradiciones culturales plantean obstáculos para la salud y prosperidad de las mujeres»⁶. ¿Qué hacer frente a casos como este? ¿Respetar la cultura o respetar a la persona? Después de todo, no hay que sacralizar las culturas, empezando por la propia. Todas las culturas —incluso la liberal ilustrada, es decir, la que enarbola el respeto la autonomía como valor supremo— albergan costumbres y hábitos que atentan contra la dignidad humana. Frente a estas incoherencias y paradojas es importante no suspender el juicio crítico.

Por ello me pregunto, siguiendo a Kymlicka, si «¿constituye el compromiso liberal con la autonomía una base aceptable para gobernar una sociedad pluralista moderna, teniendo en cuenta que algunos grupos no valoran la autonomía?»⁷.

2.2. Tolerancia sin autonomía, una difícil coexistencia

Creo que la tolerancia es el mínimo sobre el que es posible la convivencia, pero creo también que para ello no hay que atarla a la autonomía, pues de esta manera la encapsulamos en una determinada tradición cultural y pierde su capacidad de convocatoria. La tolerancia es un valor y una praxis transcultural, no puede limitarse al culturalmente semejante. Eso no es tolerancia. Después de todo, hay formas no liberales de entender la tolerancia que han demostrado históricamente ser capaces de generar formas de convivencia más armónica y sostenida que la tolerancia liberal. Kymlicka nos propone como ejemplo de tolerancia iliberal el

⁶ Nussbaum, Martha, «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales», en: Giusti, Miguel (ed.), *Filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2000, p. 37.

⁷ Kymlicka, W., o.c., p. 219.

caso del sistema de los *millet* del imperio otomano, el cual, basado en el principio de la tolerancia religiosa y no del respeto irrestricto a la libertad individual de las feligresías, logró que judíos, musulmanes, cristianos griegos y armenios ortodoxos convivieran en paz y armonía durante varios siglos. «Las tradiciones y las prácticas legales de cada grupo religioso, especialmente en materia de estatus familiar, fueron respetadas y vigentes en todo el imperio... Por lo general, era un sistema humanitario, tolerante con las diferencias de grupo y notablemente estable... Pero no era una sociedad liberal, ya que no reconocía ningún principio de libertad o conciencia individual»⁸.

Desde el liberalismo político de John Rawls la tolerancia liberal no se debe autolimitar a lo culturalmente semejante. El gran reto de la tolerancia liberal es que debe confrontarse —con amplitud de criterio— con las formas no liberales de entenderla. Para que el liberalismo —piensa Rawls— sea coherente con sus principios, no debe pretender imponer en las sociedades de tradición comunitarista los principios normativos de las sociedades liberales. No debe, en otras palabras, pretender «imponer» la tolerancia liberal y el valor de la autonomía como si fueran las dos caras de la misma moneda.

Debemos tener presente que no hay una sino muchas maneras de entender la tolerancia y que hay formas no liberales de practicarla que debemos no solo respetar, sino de las que debemos aprender. La propuesta de Rawls «no consiste en rechazar totalmente la idea de autonomía, sino, más bien, en restringir su alcance. Concretamente, quiere seguir recurriendo a ella en contextos políticos y evitarla en otros»⁹. En otras palabras, según Rawls, la autonomía debe ser principio de lo público, pero no de lo privado. Este es el punto de discrepancia con W. Kymlicka. Según él, «la descripción rawlsiana de la identidad no pública está muy cercana a la concepción comunitarista del yo, defendida por Michael Sandel. Y, de hecho, una forma de entender el liberalismo político de Rawls es decir que, para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada y liberales en su vida pública...»¹⁰. Pero «no ha explicado por qué las personas que son comunitaristas en su vida privada deberían ser liberales en su vida política... En realidad, la conexión entre lo político y lo privado no solo es causal, sino también conceptual. Rawls acepta que el ejercicio de la autonomía en la esfera

⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

política puede promover causalmente el ejercicio de la misma en la vida privada»¹¹. Las personas en tanto ciudadanas poseen una identidad pública y en tanto individuos una identidad no pública. El liberalismo político se juega en el terreno de lo público.

En las sociedades liberales también hay espacios donde existen restricciones institucionalizadas para el ejercicio de la autonomía individual; es el caso de la familia o de determinadas instituciones de la sociedad civil, como, por ejemplo, las iglesias. Son espacios, por definición, socialmente jerárquicos, no simétricos. En las sociedades liberales, ni la familia ni la sociedad civil son espacios donde el ejercicio de la autonomía y la praxis de la libertad individual sean norma. El lugar donde la praxis de la autonomía es un valor irrenunciable, piensa Rawls, es el espacio de lo público. La tolerancia a la autonomía, como principio universalizable, debe por ello regular la vida pública, no la vida no pública. Debe normar la convivencia de las personas en tanto ciudadanos, no en tanto individuos. Esta es la esencia de la razón pública. «Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las cuestiones políticas públicas. Todos suponen que sus opiniones políticas se pueden revisar a la luz del debate con otros ciudadanos; y, en consecuencia, tales opiniones no son simplemente un producto de sus intereses creados»¹². La deliberación pública es y debe ser, por ello, la esencia de las democracias. Allí no valen las restricciones.

Según Rawls, la concepción política de la justicia —que es consensualmente universalizable— y, por lo mismo, capaz de ser legitimada transculturalmente, constituye el núcleo del contenido de la cultura de lo público de las sociedades democráticas. Forma parte del renovado «derecho de gentes», cuyo núcleo es la doctrina de los derechos humanos fundamentales. Esto quiere decir que —independientemente de nuestras valoraciones culturales— es políticamente razonable y necesario que compartamos un interés supremo «en nuestra capacidad de autonomía, aun cuando como individuos privados consideremos que no tenemos ni valoramos esta capacidad»¹³.

¿Qué es pues lo intolerable desde la concepción liberal de la tolerancia? ¿La intolerancia? No. «El problema de tolerar al intolerante está directamente unido

¹¹ *Ibid.*, p. 223.

¹² Rawls, John, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 163.

¹³ Kymlicka, W., o.c., pp. 216, 220.

al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada... La conclusión, por tanto, es que mientras una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro. El tolerante habrá de limitar al intolerante solo en este caso»¹⁴. Lo que no se debe tolerar es pues el ejercicio indiscriminado de la intolerancia, el colocar en entredicho «la estabilidad de una sociedad bien ordenada» o, en otras palabras, el derecho que tienen todos los ciudadanos a ejercer sus libertades individuales, a participar en la deliberación pública. Nada justifica pues la existencia de barreras lingüísticas y culturales que impiden a las minorías el ejercicio de sus libertades individuales y el acceso a los espacios públicos de deliberación política. Pero nada justifica tampoco colocar en riesgo la convivencia ciudadana por una mal entendida manera de entender la praxis de la tolerancia.

Desde este punto de vista —que es compartido también por pensadores como Michael Walzer—, «los problemas surgen solamente en el caso de que haya quienes quieran detener o suprimir el juego, a la vez que siguen reclamando sus derechos como jugadores y la protección de las reglas. Estos problemas con frecuencia son muy difíciles, pero no tienen mucho que ver con tolerar la diferencia, que es algo intrínseco a la política democrática; más bien están relacionados con tolerar el desorden (o el riesgo de que se produzca), que es un asunto completamente diferente»¹⁵. Es pues intolerable permitir que los intolerantes accedan al poder, pues representan la negación del ejercicio de las libertades y, de llegar a controlar el Estado, se abocarán a suprimir las reglas de juego que hacen posible en la vida pública la praxis de la tolerancia misma. Por ello, «prohibir la participación en elecciones democráticas a un partido programáticamente antidemocrático no es un caso de intolerancia hacia la diferencia, es simplemente un acto de prudencia»¹⁶.

No se justifica, sin embargo, que en nombre de una determinada concepción de la tolerancia se impongan a todos principios normativos culturalmente particulares como si fueran imperativos universales. Visto desde la experiencia histórica, «no hay principios que presidan todos los regímenes de tolerancia o que nos exijan actuar en todas las circunstancias, en todos los tiempos y lugares, en

¹⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1997, pp. 208-209.

¹⁵ Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

nombre de un conjunto de acuerdos políticos o constitucionales... Cuanto más difíciles sean las elecciones, menos probable es que haya una, y solamente una, salida que garantice un juicio filosófico favorable»¹⁷. En ética no deberían formularse, pues, principios abstractos a ser aplicados incondicionalmente, normatividades ideales que no toman en cuenta la complejidad y la riqueza de los contextos.

La postura deontológica —que subyace a los planteamientos liberales— hace de la moralidad el reino de lo utópico, de lo prácticamente irrealizable. Por el contrario, si queremos que la moralidad se encarne en la historia y adquiera vida, no debemos aislarla de ella. La moralidad debe nutrirse de la pluralidad de historias particulares en las que aparece, enraizarse en la diversidad de maximalismos y de éticas particulares existentes. Para dar cuenta de ello, sostiene Walzer, «la filosofía debe estar históricamente documentada y ser competente sociológicamente, si quiere evitar el mal utopismo y reconocer las difíciles elecciones que con frecuencia se deben hacer en la vida política»¹⁸.

3. Hacia un universalismo inter-contextual dialógico

Cada vez se torna más evidente que en el mundo actual nos enfrentamos al desafío ético y a la necesidad histórica de construir dialógicamente un universalismo normativo de legitimidad inter-contextual desde la diversidad de *ethoi* en los que lo universal aparece. Pero si la normatividad no es vinculante es totalmente insuficiente.

No estamos, sin embargo, frente a un ideal irrealizable, estamos frente a un acontecimiento posible, frente a una urgencia histórica. Esto es más que una meta utópica, es también y sobre todo una tarea ética, una tarea infinita. Se trata de una tarea compleja, de un proceso histórico —con sus cursos y sus recursos— que involucra la creación progresiva de nuevos estilos de convivencia, más flexibles y permeables a la diversidad; y de nuevas formas de entender y poner en práctica el ejercicio diferenciado de la ciudadanía.

La invisibilización de la diversidad en la vida pública es la mejor forma de bloquear este proceso. Y, por el contrario, la descolonización cultural de lo público

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

es la mejor manera de hacerlo posible. Es a partir del reconocimiento de las diferencias en la vida pública que podemos intentar construir *consensos* básicos inclusivos de la diversidad. Y si es cierto que en este campo —como dice Martha Nussbaum— «podemos llegar a un amplio consenso transcultural»¹⁹, es porque, en el terreno de los conceptos morales, más allá de nuestras diferencias, hay algo común que nos une y que nos permite comunicarnos con transparencia y aspirar con base a un entendimiento universal.

Detengámonos un momento a analizar cuál es la naturaleza de ese «algo común» que compartimos a nivel de conceptos morales básicos. «Los conceptos morales —nos enseña M. Walzer— tienen significados mínimos y máximos. Podemos ofrecer descripciones de los mismos en términos tenues o densos. Y ambas descripciones son apropiadas a diferentes contextos y sirven a diferentes propósitos»²⁰. Esto quiere decir que, por un lado, los mínimos constituyen el objeto de las descripciones tenues y los máximos el objeto de las descripciones densas. Sin embargo, los mínimos no existen separados de los máximos porque «el minimalismo no es objetivo ni inexpressivo. Es reiteradamente particularista y localmente significativo, íntimamente ligado con las moralidades máximas creadas aquí y allá, en lugares y tiempos específicos»²¹. Así, por ejemplo, la exigencia de justicia es un mínimo compartido. Pero la manera de entenderla y de ponerla en práctica a través del derecho y las instituciones que se encargan de administrarlo da lugar a una pluralidad de maximalismos morales divergentes entre sí. La ética de mínimos no es un deber ser ideal, «consiste en principios y reglas reiterados en diferentes tiempos y lugares que se consideran similares aun cuando se expresan en diferentes idiomas y reflejan historias diversas y visiones del mundo distintas»²².

Los maximalismos morales son las elaboraciones culturales de los mínimos, y los mínimos morales no son sino universales que aparecen elaborados históricamente. El minimalismo tiene un origen transcultural, pues «aunque tenemos historias diferentes, tenemos también experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes, y es con estas con las que elaboramos, si es necesario, el mínimo moral»²³.

¹⁹ Nussbaum, M., o.c., p. 46.

²⁰ Walzer, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 35.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² *Ibid.*, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 50.

El minimalismo moral no es tampoco un genérico común denominador que abstraemos especulativamente de las éticas particulares, un conjunto de generalidades con contenidos difusos. «El minimalismo no describe una moralidad que sea sustantivamente menor o emocionalmente superficial. Más bien es cierto lo contrario: es esta una moralidad cercana al núcleo (*close to the bone*)»²⁴.

El minimalismo, ese «algo común» que compartimos, «a menudo los filósofos lo describen en términos de un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado a estas o aquellas circunstancias históricas. He sugerido anteriormente la imagen de un núcleo de moralidad elaborado de forma distinta en diferentes culturas». Pero más que «adaptado» de manera diversa a diferentes contextos de aparición, el minimalismo se transforma y adquiere sentidos muy distintos y hasta divergentes. Por eso Walzer sugiere que antes que una adaptación de lo mismo a una pluralidad de situaciones se trata de una diversidad de elaboraciones de acuerdo a cada contexto. «Me parece que la idea de elaboración es mejor que la de adaptación porque sugiere un proceso menos circunstancial y menos constreñido, más creativo y gobernado tanto por el ideal como por consideraciones prácticas. Da cuenta mejor de las diferencias reales que la antropología y la historia comparada revelan»²⁵.

Lo más sugerente de la tesis de Walzer es, sin embargo, la idea de que, a pesar de que el minimalismo existe encarnado en los maximalismos morales, en momentos especiales, aparece en estado puro, deselaborado, como desligado de sus habituales formas de manifestación. El minimalismo aparece como acontecimiento y como exigencia histórica compartida en momentos de crisis personales o sociales, en «ocasiones especiales»²⁶, en momentos en los que una tiranía se torna insoporable, en los que la sociedad se desmorona, en los que está en jaque la posibilidad de la convivencia, en los que la barbarie asoma como posibilidad real. En esos momentos «el minimalismo se libera de su enraizamiento y aparece independientemente, en diversos grados de delgadez»²⁷. Y se vuelve acontecimiento.

En momentos críticos la gente se junta y —más allá de sus diferencias ideológicas y doctrinarias—, demanda libertad, justicia, verdad, independientemente de las diferentes maneras que tienen de concebirlas. Cuando el minimalismo —que existe enraizado en las éticas culturales— se hace excepcionalmente

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁷ *Ibid.*, p. 35.

acontecimiento histórico, genera vínculos de solidaridad allí donde no existían. El minimalismo está más allá de las ideologías que nos separan, de las morales convencionales que nos hacen diferentes. «La moralidad mínima es extremadamente importante tanto a causa de la crítica como a causa de la solidaridad. Sin embargo, no puede sustituir o reemplazar la defensa de los valores densamente concebidos»²⁸. Este es su límite y, al mismo tiempo, su labilidad. Los vínculos que genera son temporales, débiles; cuando las crisis pasan y se restablece la normalidad resurgen con fuerza los maximalismos, y, con ellos, las diferencias y las discrepancias que el minimalismo-acontecimiento borró transitoriamente. Esto quiere decir que si bien el minimalismo existe y es «ese algo común» que de entrada compartimos, no es suficiente para regular de manera razonable las relaciones entre ciudadanas y ciudadanos culturalmente diversos.

En el mundo actual, la elaboración consensuada de normas post-convencionales que gocen de legitimidad inter-contextual pasa necesariamente por un diálogo intercultural de ancha base. Pero para que el diálogo deje de ser utopía ideal y pase a ser acontecimiento es preciso empezar por construir las condiciones que lo hacen posible. Es preciso por ello empezar por deconstruir las relaciones de discriminación instaladas en las estructuras simbólicas de la sociedad y generar espacios de reconocimiento donde el diálogo sea posible. «En el diálogo intercultural, el intercambio no es apenas entre diferentes saberes sino entre diferentes culturas, o sea, entre universos de sentido diferentes en gran medida inconmensurables»²⁹.

El reconocimiento de que siempre hay algo inconmensurable y por lo mismo indescifrable e incognoscible en el otro es el punto de partida del diálogo bien entendido. Solo así serán posibles los encuentros. Solo así podremos ir creando un curso alternativo en la historia en el que la diferencia de creencias y valores sea el sentido de la convivencia.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

²⁹ Santos, Boaventura de Sousa, «A hermenêutica diatópica», en: *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 443.

Texto I

Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías

(fragmentos)

por Will Kymlicka³⁰

¿Es sectario el liberalismo?

De lo anterior se derivan una serie de preguntas. ¿Constituye el compromiso liberal con la autonomía una base aceptable para gobernar una sociedad pluralista moderna, teniendo en cuenta que algunos grupos no valoran la autonomía? ¿Deberían los liberales intentar encontrar alguna base alternativa para que la teoría liberal pueda acomodar tales grupos? O lo que es lo mismo, ¿deberían encontrar alguna forma de tolerancia más permisiva con los grupos iliberales?

Muchos liberales han empezado a buscar esta alternativa. Por ejemplo, en sus obras recientes, Rawls se distancia del compromiso con la autonomía, basándose en que algunas personas no creen que sus fines sean potencialmente revisables y que, por tanto, defender las instituciones liberales a partir de esta premisa conlleva una actitud «sectaria»³¹. Otros «liberales políticos»³² se hacen eco de esta objeción. Todos ellos quieren defender las instituciones liberales de manera que estas

³⁰ En: Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, traducción de Carme Castells, Barcelona: Paidós, 1996.

³¹ Rawls, John, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), p. 246; «The Idea of an Overlapping Consensus», en: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), p. 24. Por escritos «recientes» de Rawls entiendo sus artículos posteriores a 1985, en los que subraya la distinción entre las concepciones «políticas», «metafísicas» y «comprehensivas» del liberalismo.

³² Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Galston, William, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Moon, Donald, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

atraigan incluso a quienes rechazan la idea de que las personas puedan detenerse por un momento a cuestionar sus propios fines.

No creo que el argumento de Rawls funcione. Pero es un tema importante, y vale la pena estudiarlo con mayor detenimiento, ya que ayuda a esclarecer los puntos de conflicto entre los principios liberales y los derechos de las minorías no liberales. La propuesta de Rawls no consiste en rechazar totalmente la idea de autonomía, sino, más bien, en restringir su alcance. Concretamente, quiere seguir recurriendo a ella en contextos *políticos* y evitarla en otros. Afirma que la idea según la cual podemos formar y revisar nuestra concepción del bien es, estrictamente, una «concepción política» de la persona, adoptada exclusivamente con el fin de determinar nuestros derechos y responsabilidades públicas. Insiste en que esta idea no se pensó como una descripción general de la relación entre el yo y sus fines aplicable a todos los aspectos de la vida, o como una representación de nuestras convicciones más profundas. Por el contrario, en la vida privada es bastante posible y probable que nuestra identidad personal esté tan vinculada a determinados fines que ello impida la revisión racional de los mismos. En palabras de Rawls: «Es esencial subrayar que los ciudadanos, tanto en sus asuntos personales como en la vida interna de las asociaciones a las que pertenecen, pueden considerar sus fines y lealtades últimas de una manera muy distinta de la que implica la vida política. Los ciudadanos pueden tener —y normalmente tienen en un momento determinado— afectos, devociones y lealtades de las que creen que no pueden ni deben distanciarse —y de hecho no se distancian— para evaluarlas objetivamente desde su concepción del bien puramente racional. Para ellos puede ser simplemente impensable distanciarse de determinadas convicciones religiosas, filosóficas y morales o de determinadas adhesiones y lealtades permanentes. Tales convicciones y adhesiones forman parte de lo que podríamos llamar su "identidad no pública"»³³.

Por tanto, Rawls ya no da por supuesto que los compromisos de las personas sean revisables o afirmados de una manera autónoma, y acepta que estos fines pueden ser tan esenciales para nuestra identidad que no podamos distanciarnos de ellos ni someterlos a ningún tipo de examen o valoración. Sin embargo, en los contextos políticos ignoramos la posible existencia de tales fines «constitutivos». En tanto que *ciudadanos* seguimos pensando que tenemos un «interés supremo»

³³ Rawls, John, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», p. 241.

en nuestra capacidad de autonomía, aun cuando como *individuos privados* consideremos que no tenemos ni valoramos esta capacidad. La concepción rawlsiana de la persona autónoma sigue estipulando el lenguaje de la justificación pública en el que la gente discute sus derechos y responsabilidades como ciudadanos, aunque pueda no describir la «identidad no pública» de los mismos³⁴.

Por consiguiente, Rawls distingue su «liberalismo político» del «liberalismo comprensivo» de John Stuart Mill. Este último subrayó que las personas deberían ser capaces de juzgar el valor de las prácticas sociales heredadas en todos los aspectos de la vida, no solo los de la vida política. Las personas no deberían atenerse a las costumbres sociales únicamente porque son costumbres, sino solo si son dignas de ello. Cada persona debe determinar por sí misma si tales costumbres son «correctamente aplicables a sus propias circunstancias y carácter»³⁵. Esta insistencia en el derecho de las personas a cuestionar y revisar las prácticas sociales no se limitaba a la esfera política. De hecho a Mill le preocupaba enormemente la manera en que las personas seguían ciegamente las tendencias populares y las costumbres sociales en su vida cotidiana personal. Vemos pues que el liberalismo de Mill se basa en un ideal de reflexión racional aplicable a las acciones humanas en general, cuyo objetivo es «informar nuestro pensamiento y nuestra conducta en su totalidad»³⁶.

A Rawls le preocupa que muchas personas no acepten la idea de autonomía de Mill como principio rector del pensamiento y la acción humana en general. Sin embargo, considera que, pese a todo, estas personas pueden aceptar la idea de la autonomía si esta se circunscribe a contextos políticos, dejándoles libertad para contemplar sus identidades no públicas de maneras muy distintas. La gente puede aceptar su concepción política «sin comprometerse en otros aspectos de su vida a unos ideales morales comprensivos, frecuentemente asociados con el liberalismo, como, por ejemplo, los ideales de autonomía e individualidad»³⁷.

Naturalmente, la descripción rawlsiana de la identidad no pública está muy cercana a la concepción «comunitarista» del yo defendida por Michael Sandel (véase cap. 5, apartado 4). Y, de hecho, una forma de entender el «liberalismo político» de Rawls es decir que, para Rawls, las personas son comunitaristas en su

³⁴ Cf. Rawls, John, «Kantian Constructivism in Moral Theory», en: *Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 545.

³⁵ Mill, J. S., *On Liberty*, edición a cargo de G. Himmelfarb, Harmondsworth: Penguin, 1982, p. 122.

³⁶ Rawls, John, «The Idea of an Overlapping Consensus», p. 6.

³⁷ Rawls, John, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», p. 245.

vida privada y liberales en su vida pública. Si los miembros de la comunidad religiosa consideran que sus fines religiosos son fines constitutivos, y por tanto no tienen capacidad para distanciarse y someterlos a examen, ¿por qué tendrían que aceptar una concepción política de la persona que da por supuesto que tienen tal capacidad (y un «interés supremo» en el ejercicio de la misma)?

Quizá Rawls considere que todo el mundo puede aceptar su concepción política porque quienes por lo general no valoran la capacidad de autonomía pueden simplemente abstenerse de ejercerla en su vida privada. Como he señalado en el capítulo 5, una sociedad liberal permite la valoración y la revisión personal de los propios fines, pero no obliga a ello. Por consiguiente, la aceptación de la autonomía rawlsiana para fines políticos no implica coste alguno, aun en el caso de que entre en conflicto, por ejemplo, con la comprensión que de sí misma tiene una minoría religiosa.

No obstante, para las minorías no liberales, la aceptación de la concepción política de la persona de Rawls sí implica un coste, ya que esta no contempla ningún sistema de restricciones internas que limiten el derecho de los individuos del grupo a revisar sus concepciones del bien. Por ejemplo, impide que una minoría religiosa prohíba la apostasía y el proselitismo, así como que evite que sus hijos aprendan otras formas de vida. Por ello, la minoría puede considerar que estas libertades civiles le son perjudiciales.

Consideremos el caso canadiense de *Hofer versus Hofer*, relativo a la potestad de la Iglesia hutterita sobre sus miembros. Los hutteritas viven en extensas comunidades agrícolas, llamadas colonias, en las que no existe la propiedad privada. Una colonia hutterita expulsó a dos de sus miembros de toda la vida, acusándolos de apostasía. Estas personas reclamaron la parte que les correspondía de los activos de la colonia, que habían ayudado a crear con sus años de trabajo. Cuando la colonia se negó a ello, los dos antiguos miembros presentaron una demanda ante los tribunales, oponiéndose al hecho de que «en ningún momento de sus vidas tuvieron derecho a dejar la colonia sin abandonarlo todo, incluso su ropa, a sus espaldas»³⁸. Los hutteritas defendieron esta práctica basándose en que la libertad de religión protege la capacidad de congregación para vivir de acuerdo con su doctrina religiosa, aun cuando esta limitase la libertad individual.

³⁸ Janzen, William, *Limits of Liberty: The Experiences of Mennonite, Hutterite, and Doukhobour Communities in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1990, p. 67.

El Tribunal Supremo canadiense aceptó el razonamiento de los hutteritas. Pero no está nada claro que este razonamiento sea defendible en el lenguaje del «liberalismo político» de Rawls. Como señaló el juez Pigeon, disconforme con el fallo, la noción liberal común de libertad religiosa «incluye el derecho de cada individuo a cambiar su religión a voluntad». Por tanto, las Iglesias «no pueden dictar normas cuyo efecto sea privar a sus miembros de esa libertad fundamental». Y, consecuentemente, el alcance de la autoridad religiosa se ve «justamente limitado a lo que dicta la libertad de religión bien entendida; es decir, que el individuo no solo tiene libertad para adoptar una religión, sino también para abandonarla a voluntad». El juez Pigeon pensaba que era «prácticamente imposible» que los miembros de una colonia hutterita rechazasen sus enseñanzas religiosas, habida cuenta del elevado coste de cambiar su religión, y que por tanto en la práctica se veían privados de la libertad religiosa³⁹.

A mi entender la postura del juez Pigeon es más coherente con el «liberalismo político» rawlsiano, ya que Pigeon da por supuesto —como Rawls afirma que deberíamos hacer en lo referente a la discusión política y a los derechos legales— que las personas tienen un interés básico en su capacidad de formar y revisar su concepto del bien.

Por tanto, llega a la conclusión de que el poder de las comunidades religiosas sobre sus propios miembros no debe impedir que, en la práctica, los individuos puedan ejercer libremente esta capacidad. Si los hutteritas aceptasen el concepto de persona rawlsiano tendrían que aceptar también que la libertad religiosa se debe interpretar como la capacidad de un individuo para formar y revisar sus creencias religiosas⁴⁰.

La misma cuestión se planteó en los Estados Unidos en el caso de *Wisconsin* versus *Yoder*, referente al poder de la comunidad *amish* sobre sus miembros. Los *amish*, al igual que los hutteritas en Canadá, intentan que a sus miembros les

³⁹ *Hofer v. Hofer et al.* (1970) 13 DLR (3d) 1, en: Janzen, o.c., pp. 65-67.

⁴⁰ Rawls subraya que la finalidad de la protección de los derechos civiles no es *maximizar* el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de formar y revisar una concepción del bien. Como acertadamente señala, sería «absurdo» intentar maximizar «el número de afirmaciones deliberadas de una concepción del bien». Más bien «estas libertades, y las prioridades de las mismas, son garantizar a todos los ciudadanos por igual las condiciones sociales esenciales para el adecuado desarrollo y el ejercicio pleno e informado de estas capacidades» (Rawls, John, «The Basic Liberties and their Priority», en: McMurrin, S. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Salt Lake City: University of Utah Press, 1982, pp. 47-49). Sin embargo, parece claro que los hutteritas no ofrecen las condiciones sociales esenciales para el ejercicio «pleno e informado» de la autonomía.

resulte muy difícil abandonar el grupo, aunque lo hacen de manera distinta. Quieren que sus hijos dejen la escuela antes de los dieciséis años, con el fin de limitar al máximo lo que los niños puedan aprender del mundo exterior. Y también defendieron esta postura alegando que la libertad de religión protege la libertad del grupo de vivir de acuerdo con su doctrina, aun cuando ello limite la libertad individual de los niños. El Tribunal Supremo aceptó el razonamiento de los *amish*, pero una vez más la coherencia de dicho razonamiento depende de su rechazo explícito de la «concepción política» rawlsiana de la persona, que subraya la capacidad de formar y revisar nuestros fines⁴¹.

Por consiguiente, la estrategia rawlsiana de aprobar la autonomía únicamente en contextos políticos, y no como valor general, no logra su propósito. Aceptar el valor de la autonomía para fines políticos permite a su vez ejercerla en la vida privada, implicación que solo suscribirán quienes aprueben la autonomía como valor general⁴². Rawls no ha explicado por qué las personas que son comunitaristas

⁴¹ *Wisconsin versus Yoder*, 406 US 205. Rawls afirma que su liberalismo político es más receptivo a los argumentos de los *amish* que el liberalismo comprensivo de Mill. Así como ese último «puede desembocar en unas premisas pensadas para fomentar los valores de la autonomía y la individualidad como las ideas básicas para gobernar gran parte de nuestra vida, si no toda», el liberalismo político «tiene un objetivo distinto y es bastante menos exigente», puesto que su único compromiso es promover el ideal liberal de *ciudadanía* (la preocupación «estatal» por la educación [de los niños] tiene que ver con su papel como futuros ciudadanos). Rawls afirma que, como resultado de ello, el liberalismo político «respetar, en la medida de sus posibilidades, los derechos de quienes desean renunciar al mundo moderno siguiendo los preceptos de su religión, habida cuenta de que estos aceptan los principios del concepto político de justicia y aprecian sus ideales políticos de persona y sociedad» (Rawls, John, «The Priority of Right and Ideas of the Good», en: *Philosophy and Public Affairs*, 17 [1988], pp. 267-268). Sin embargo, esto es erróneo. En primer lugar, la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo es inestable, puesto que aceptar el valor de la autonomía para fines políticos conlleva inevitables implicaciones para la vida privada (véase nota 42). Además, muchas comunidades religiosas se opondrían al liberalismo político como teoría de la ciudadanía en sus propios términos. Consideran que el ideal de la ciudadanía rawlsiano se contradice con sus ideales religiosos de persona y sociedad. Allí donde Rawls querría que los educadores preparasen a los niños para los derechos y los deberes de la ciudadanía, para las sectas religiosas «la educación tiene una finalidad distinta... la de preparar a sus hijos para la vida en sus comunidades». No les preocupa «la necesidad de obediencia. Argumentan que la educación debería reorientar la autoestima individual y alimentar un deseo de aceptar la voluntad de la comunidad». Por consiguiente, estos grupos han procurado que se les exima precisamente del tipo de educación en el que insiste el liberalismo político rawlsiano. Véase Janzen, o.c., pp. 143, 197.

⁴² En realidad, la conexión entre lo político y lo privado no solo es causal, sino también conceptual. Rawls acepta que el ejercicio de la autonomía en la esfera política puede promover causalmente el ejercicio de la misma en la vida privada. Pero insiste en que este es un efecto contingente e inintencionado, y que a su concepción política de la persona solo le concierne la manera «en que las capacidades morales [de autonomía y de sentido de la justicia] se ejercen en la vida política y en las

en su vida privada deberían ser liberales en su vida política. Quizá esté en lo cierto cuando afirma que «dentro de diferentes contextos podemos aceptar puntos de vista diversos acerca de nuestra persona sin incurrir en contradicción, con tal que estos puntos de vista sean coherentes entre sí cuando las circunstancias lo requieran»⁴³. Sin embargo, no demuestra tal coherencia de puntos de vista. Por el contrario, éstos entran en conflicto en cuestiones de disenso intragrupal, como el proselitismo, la apostasía y la escolaridad obligatoria.

¿Por qué no se ha percatado Rawls de este conflicto? Quizá porque piensa que su concepción política es la única que puede proteger a las minorías religiosas de la intolerancia de la mayoría. En diversos lugares sugiere que, una vez que reconocemos la inevitable pluralidad de grupos religiosos en la sociedad, la única forma viable de impedir la persecución de las confesiones minoritarias es garantizar «igual libertad de conciencia» a todos los individuos⁴⁴. Pero esto es un error, ya que se puede asegurar la tolerancia *entre* grupos sin proteger la tolerancia al disenso individual *dentro* de cada grupo. Un sistema similar al de *millet* antes comentado asegura lo primero sin asegurar lo último. Por tanto, si queremos defender los derechos civiles de los individuos tenemos que trascender la

instituciones básicas como esfuerzo ciudadano para mantenerlas y emplearlas para dirigir asuntos públicos» (Rawls, John, «The Priority of Right and Ideas of the Good», p. 272, nota 28). Pero, ¿qué significa ejercer nuestra capacidad de autonomía «en la vida política»? A este respecto la capacidad de autonomía es bastante distinta a la capacidad de sentido de la justicia, aunque en este pasaje Rawls trate a ambos por igual. La capacidad de sentido de la justicia se ejerce «valorando la justicia y la efectividad de las leyes y las políticas sociales» y, por consiguiente, es una capacidad fundamentalmente relacionada con, y ejercida en, la vida política. Por otra parte, la capacidad de gestar y revisar un concepto del bien está fundamentalmente relacionada con lo que Rawls denomina nuestra «identidad no pública»; es decir, con nuestra identidad comprensiva más que con nuestra identidad política. Como señala el propio Rawls, «la libertad de conciencia y la libertad de asociación nos permite ejercer nuestras capacidades morales en la gestación, revisión y seguimiento racional de nuestras concepciones del bien pertenecientes a nuestras doctrinas comprensivas, y de afirmarlas como tales» (Rawls, John, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», en: *New York University LawReview*, 64 [1989], p. 254). Por consiguiente la capacidad de justicia está relacionada con la evaluación de las políticas e instituciones *públicas*, mientras que la capacidad de formar y revisar una concepción del bien está relacionada con la evaluación de las doctrinas religiosas y morales comprensivas que definen nuestra identidad *privada*. Entonces ¿qué sentido tiene decir que el ejercicio de esta última capacidad puede restringirse a la vida política, sin que afecte a nuestra identidad privada? Si la capacidad en cuestión es precisamente la capacidad de formar y revisar nuestros fines comprensivos, parece que cualquier ejercicio de ella implica necesariamente a nuestra identidad privada.

⁴³ Rawls, John, «Kantian Constructivism in Moral Theory», p. 545.

⁴⁴ Por ejemplo, véase Rawls, John, «The Basic Liberties and their Priority», pp. 25-29; «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», p. 215.

necesidad de la tolerancia de grupo y dar cuenta del valor de dotar a los individuos de la libertad de formar y revisar sus fines últimos⁴⁵.

Por tanto, Rawls comete un error al suponer que puede evita apelar al valor general de la autonomía individual sin debilitar su argumentación sobre la prioridad de los derechos civiles. El mero hecho de la *pluralidad social*, desconectado de cualquier supuesto de *autonomía individual*, no puede defender por sí mismo toda la gama de libertades liberales⁴⁶. Si, como argumentan los comunitaristas, la identidad privada de las personas está verdaderamente ligada a determinados fines, de manera que estas no tienen interés ni capacidad para revisarlos y cuestionarlos, entonces un sistema similar al de los *millet*, que permite las restricciones internas dentro de cada grupo, podría ser una respuesta mejor al pluralismo. Si los individuos no tienen capacidad de revisar sus compromisos religiosos heredados, o si no es importante permitir que los individuos ejerzan tal

⁴⁵ Este supuesto, según el cual podemos juzgar y revisar nuestros fines, también es necesario, en mi opinión, para justificar la afirmación rawlsiana de que las personas «se ven capaces de asumir la responsabilidad de sus fines», en el sentido de que «se consideran capaces de ajustar sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente pueden esperar mantener» (Rawls, John, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», p. 243). Puesto que —como afirma Rawls— las personas pueden ajustar sus objetivos, no estamos obligados a subvencionar a quienes llevan formas de vida dispendiosas. Discuto este aspecto de la teoría rawlsiana en: Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 73 -77.

⁴⁶ Discuto las aportaciones recientes de Rawls con mayor profundidad en: Kymlicka, Will, «Two Models of Pluralism and Tolerante», en: *Analyse und Kritik*, 14 (1992). Rawls ofrece dos argumentaciones a favor de la libertad de conciencia. La primera de ellas sostiene que las creencias religiosas «vienen dadas y están firmemente arraigadas», y que la libertad de conciencia es necesaria porque la sociedad engloba «una pluralidad de tales concepciones, cada una de las cuales es, por así decirlo, innegociable». La segunda sostiene que las creencias religiosas «son susceptibles de revisión de acuerdo con la razón deliberativa», y que necesitamos libertad de conciencia porque «no tenemos garantías de que todos los aspectos de nuestra forma de vida actual sean los más racionales para nosotros y que no necesiten al menos una revisión menor, si no mayor» («The Basic Liberties and their Priority», pp. 25-29, la cursiva es mía). Rawls piensa que estas dos argumentaciones «abonan la misma conclusión» (*Ibid.*, p. 29); es decir, que reconocer *pluralidad* de concepciones del bien existentes en el seno de la sociedad, cada una de las cuales se considera fija y más allá de la revisión racional, tiene las mismas implicaciones para la libertad individual que afirmar la *revisabilidad* de la concepción del bien de cada individuo. Pero no abonan la misma conclusión en cuestiones como el proselitismo, que para la segunda argumentación es una de las libertades esenciales, mientras que para la primera supone un incordio vano y debilitador. Por lo general, el que las democracias modernas sean pluralistas significa que el Estado cometería un error si impusiera a todo el mundo un estilo de vida determinado. Pero esto no justifica la libertad no solo de vivir de acuerdo con la propia concepción del bien, sino también de cuestionarla y de revisarla. Esto último exige creer en el valor de la autonomía, no simplemente reconocer el pluralismo.

capacidad, entonces el sistema *millet* es la mejor forma de proteger y de fomentar estos fines constitutivos.

No se trata en absoluto de ninguna conclusión novedosa. Hace tiempo que los defensores de las restricciones internas sostienen que, una vez abandonado el supuesto de que la autonomía es un valor general, los grupos religiosos y culturales deberían poder proteger los fines constitutivos de sus miembros mediante la restricción de determinados derechos individuales⁴⁷. El propio Sandel defiende el derecho de los *amish* a retirar a sus niños de las escuelas, alegando que la libertad de conciencia debería entenderse como la libertad de seguir los propios fines constitutivos, no como la libertad de elegir la propia religión⁴⁸. Para Sandel, la filiación religiosa de las personas es un elemento tan profundamente constitutivo de lo que son que su principal interés es proteger y fomentar esta identidad, y que no tiene ningún interés comparable en su capacidad de distanciarse y examinar esta identidad. Por tanto, que los niños *amish* aprendan algo del mundo exterior tiene poco o ningún valor (y quizá represente algún perjuicio para ellos).

Nos encontramos ante un verdadero conflicto que es preciso afrontar con honestidad. Si deseamos defender la libertad de conciencia individual y no simplemente la tolerancia de grupo, debemos rechazar la idea comunitarista según la cual los fines de las personas están fijados y trascienden la revisión racional. Debemos hacer valer la tradicional creencia liberal en la autonomía personal.

⁴⁷ Por ejemplo véase Kukathas, Chandran, «Are There any Cultural Rights?», en: *Political Theory*, 20 (1992); McDonald, Michael, «Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism», en: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4 (1991); Karmis, Dimitrios, «Cultures autochtones et libéralisme au Canada: les vertues médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor», en: *Canadian Journal of Political Science*, 26 (1993); Mason, Andrew, «Liberalism and the Value of Community», en: *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (1993).

⁴⁸ Cf. Sandel, Michael, «Freedom of Conscience or Freedom of Choice», en: Hunter, James y Os Guinness (eds.) *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington, DC: Brookings Institute, 1990.

Texto 2

Moralidad en el ámbito local e internacional

por Michael Walzer⁴⁹

Minimalismo moral

I

Me gustaría comenzar mi argumentación recordando una imagen —tengo en mente unas imágenes de las noticias televisivas a finales de aquel maravilloso año 1989. Una imagen que es, de hecho, el punto de partida real, así como la ocasión conceptual para este capítulo. Es la imagen de la gente en una marcha por las calles de Praga; con pancartas algunas de las cuales decían, simplemente, «Verdad» y otras «Justicia». Cuando vi esas imágenes, supe inmediatamente, como el resto de los que las vieron, lo que las pancartas significaban. Y no solo eso; también reconocí los valores que los manifestantes defendían, al igual que lo hizo (casi) todo el mundo. ¿Existe alguna teoría reciente o postmoderna del lenguaje político que pudiera explicar aquella comprensión y aquel reconocimiento? ¿Cómo es que pude penetrar tan rápidamente y unirme sin reservas al juego de lenguaje o de poder que tenía lugar en aquella lejana manifestación? Los manifestantes compartían una cultura con la que yo no estaba familiarizado; respondían a una experiencia que yo nunca tuve. Y, sin embargo, hubiera podido caminar confortablemente a su lado. Podría haber llevado las mismas pancartas.

Las razones para ese fácil y amistoso acuerdo con los manifestantes tenían tanto que ver con lo que decían como con lo que no decían. En efecto, no estaban manifestándose en defensa de la teoría consensual de la verdad o de la teoría de la

⁴⁹ En: Walzer, Michael, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, traducción de R. del Águila, Madrid: Alianza Editorial, 1996.

coherencia o de la correspondencia. Quizá no estaban de acuerdo respecto de ellas; aunque más probablemente no les importaban en absoluto. Los participantes no tenían problema alguno con las teorías de la verdad. La manifestación no tenía nada que ver con la epistemología. O, mejor, las lealtades epistemológicas de los manifestantes eran tan elementales que podrían ser expresadas a través de cualquiera de las teorías —excepto, claro está, en el caso de aquellos que negaran la posibilidad misma de afirmaciones verdaderas. Lo que los manifestantes querían era oír la verdad de labios de sus líderes políticos, ser capaces de creer en lo que leían en los periódicos, que no se les mintiera más.

Igualmente, los ciudadanos de Praga no se manifestaban en defensa de la igualdad utilitaria o del principio rawlsiano de la diferencia o de cualquier otra teoría del mérito o del justo título. Ni les impulsaba tampoco ninguna visión histórica de la justicia con raíces, digamos, en el radicalismo religioso husita. Sin duda, si se les hubiera pedido, habrían argumentado en favor de distintos programas distributivos; habrían descrito la sociedad justa de maneras diferentes; habrían invocado razones diversas para las recompensas y los castigos; habrían suscrito diferentes teorías de la historia o de la cultura. Pero lo que ellos querían decir con la «justicia» inscrita en sus pancartas era mucho más simple: terminar con las detenciones arbitrarias, una ley imparcial e igual, la abolición de los privilegios y prerrogativas de la elite del partido, esto es, justicia elemental.

II

Los conceptos morales tienen significados mínimos y máximos. Podemos ofrecer descripciones de los mismos en términos tenuous o densos. Y ambas descripciones son apropiadas a diferentes contextos y sirven a diferentes propósitos. No es el caso, sin embargo, que la gente tenga en la cabeza dos moralidades, dos comprensiones de la justicia y que, por ejemplo, una de ellas surja en ocasiones como la manifestación de Praga, mientras la otra se mantiene a la expectativa para su uso en los próximos debates sobre impuestos o políticas de bienestar. La manifestación, podría decirse, constituye una petición del apoyo al extranjero; los debates, en cambio, se apoyarán en algunas verdades y valores locales; y así se explicaría que el primer caso se apoye en la justicia elemental y el segundo en variedades de justicia más elaboradas y profundamente enraizadas. Pero no es de este modo como funciona la distinción. Más bien, los significados minimalistas se encuentran arraigados en la moralidad máxima, son expresados en el mismo idioma,

comparten la misma orientación (histórica, cultural, religiosa, política). El minimalismo se libera de su enraizamiento y aparece independientemente, en diversos grados de delgadez, solo en curso de alguna crisis social o personal o de una confrontación política —como, en el caso checo, con una tiranía comunista. Como la mayoría de nosotros tenemos una idea de lo que es la tiranía y de por qué está mal, las palabras usadas por los manifestantes se liberan de los significados particularistas que pudieran tener en checo y se nos hacen ampliamente, y quizás universalmente, accesibles. Si no hubiera existido una comprensión común de la tiranía, nuestro acceso a su significado habría fracasado. Al mismo tiempo las mismas palabras tienen otros significados para los manifestantes, sobre los cuales podrían discutir entre ellos y que nosotros, mirando desde la distancia, podríamos perdernos. Aquellas palabras resuenan de manera diferente en Praga que en, digamos, París o Nueva York.

Las discusiones contemporáneas sobre relativismo y universalismo pueden ser probablemente mejor entendidas como argumentos sobre la extensión y legitimidad de aquellas resonancias. ¿Qué rango de diferencias puede cubrir la idea de moralidad? Me gustaría sugerir una manera de pensar esta cuestión que tenga en cuenta la experiencia de los manifestantes de Praga. Claramente, cuando enarbolaban sus pancartas no eran relativistas: podrían haber dicho, creo que correctamente, que todo el mundo debía apoyar su causa, que todo el mundo debía unírseles en la defensa de la «verdad» y la «justicia» (estoy citando las pancartas, no expresando ironía o escepticismo respecto de su mensaje). Pero cuando se internaron en el problema de diseñar un sistema de salud o sistema educativo para checos y eslovacos o cuando discutieran sobre su unión o su separación, entonces no serían universalistas. Su objetivo sería lo que fuera mejor para ellos, lo que se ajustara mejor a su historia o su cultura, y ya no insistirían en que el resto de nosotros suscribiera o reiterara sus decisiones⁵⁰.

Este dualismo es, creo, un rasgo interno de toda moralidad. A menudo los filósofos lo describen en términos de un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado a estas o aquellas circunstancias históricas. He sugerido anteriormente la imagen de un núcleo de moralidad elaborado de forma

⁵⁰ De hecho, el argumento a favor de la separación es universal y minimalista al invocar el principio de autodeterminación (ver capítulo 3). Pero cualquiera que fueran los arreglos cooperativos que se diseñaran para los nuevos Estados, estos arreglos dependerán obviamente de comprensiones más particulares.

distinta en diferentes culturas⁵¹. Me parece que la idea de la elaboración es mejor que la de adaptación porque sugiere un proceso menos circunstancial y menos constreñido, más creativo y gobernado tanto por el ideal como por consideraciones prácticas. Da cuenta mejor de las diferencias reales que la antropología y la historia comparada revelan. Pero ambas descripciones sugieren, equivocadamente, que el punto de partida del desarrollo de la moralidad es el mismo en todos los casos. Es como si los hombres y las mujeres en todos los sitios comenzaran por alguna idea común o algún principio o conjunto de principios sobre los que van construyendo de manera diferente. Empiezan tenues, como si dijéramos, y progresivamente van aumentando la densidad con la edad, de acuerdo con la que es nuestra más profunda intuición sobre lo que significa desarrollarse o madurar. Pero nuestra intuición está aquí equivocada. La moralidad es densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue solo en ocasiones, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos.

Consideremos, por ejemplo, la idea de justicia. Tal idea aparece, hasta donde yo sé, en toda sociedad humana; la idea misma, alguna palabra o grupo de palabras, que la nombran, instituciones y prácticas que se suponen la harán real, la ejemplificarán o la reforzarán. Así que cuando leemos en, digamos, el Deuteronomio: «sigue estrictamente la justicia», no tenemos dificultad alguna en mostrarnos de acuerdo; pero lo que hacemos es «rellenarlo» con nuestra propia comprensión de la justicia (trataremos esto en un segundo capítulo), una concepción que guía o debe guiar nuestros objetivos políticos y legales⁵². Pero si alguien produjera para nosotros una descripción densa de lo que el Deuteronomio quiere decir —una lectura cercana del texto, una reconstrucción de su contexto histórico—, entonces no nos sería tan sencillo estar de acuerdo. Bien podríamos preferir una respuesta más compleja, diferenciada o ambigua antes que el simple acuerdo. O quizás la descripción podría ser tan alejada y ajena como para dejarnos sin respuesta (aun cuando todavía la reconociéramos como una descripción de la «justicia»). En la misma línea, cuando el profeta Isaías condena como injustas las prácticas de lo que llama «la opresión de los pobres», elude, por el momento al

⁵¹ Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1987, pp. 23-25.

⁵² Deuteronomio 16:20.

menos, toda complejidad: eso es simplemente injusto⁵³. Y nosotros lo sabemos incluso aunque no sepamos con la misma certeza y unanimidad qué sería tratar a un pobre de manera justa. Sin embargo, el modelo maximalista de prácticas e instituciones, que la crítica de Isaías probablemente presupone, nos dejaría preguntándonos si la justicia requeriría realmente de tales prácticas e instituciones.

Sean cuales fueren los orígenes de la idea de justicia, sea cual fuere el punto de partida de la argumentación en esta o aquella sociedad, la gente que piensa y habla sobre justicia acabará moviéndose en un terreno familiar y concentrándose sobre asuntos similares, como la tiranía política o la opresión de los pobres. Lo que dirán sobre estos asuntos formará parte de lo que dicen sobre todo lo demás, pero algún aspecto de ello —su negatividad tal vez, su rechazo de la brutalidad («opresión»)— será inmediatamente accesible a los que no saben nada sobre lo que rodea ese aspecto. Prácticamente todo el que mire verá aquí algo que acabará reconociendo. La suma de estos reconocimientos es la moralidad mínima.

Quisiera subrayar (aunque ya debe ser obvio) que el minimalismo no describe una moralidad que sea sustantivamente menor o emocionalmente superficial. Más bien es cierto lo contrario; es esta una moralidad cercana al núcleo (*close to the bone*). No hay muchas cosas que sean más importantes que la «verdad» o la «justicia», entendidas minimalísticamente. Las demandas mínimas que nos hacemos unos a otros, si se nos niegan, son reiteradas con insistencia y pasión. En el discurso moral la delgadez y la intensidad caminan juntas, mientras que con la densidad caminan la cualificación, el compromiso, la complejidad y el desacuerdo.

III

Para muchos filósofos (tanto de la tradición anglo-americana, como de la tradición continental) la moralidad mínima es poco más que una invitación a seguir trabajando. La filosofía moral ha sido normalmente entendida como una doble empresa que apuntaba, primero, a proveer fundamentos para el minimalismo y, segundo, a construir sobre esos fundamentos una estructura más amplia. Es de suponer que su objetivo era lograr un modelo singular más o menos completo de lo que debemos hacer y de cómo debemos vivir, un modelo que

⁵³ Isaías 3:15.

podiera usarse como estándar crítico para todas las demás construcciones circunstanciales de sociedades y culturas particulares. La búsqueda de singularidad se encuentra probablemente sobredeterminada en la filosofía occidental, pero, en este caso, está más específicamente inspirada por la aparente singularidad del mínimo moral o, al menos, por el hecho de un acuerdo general sobre valores tales como «verdad» o «justicia». Si logramos un acuerdo hasta ese punto y, según parece, fácilmente, ¿por qué no buscar un acuerdo más amplio incluso si resulta más difícil?

Hace treinta años, un grupo de pintores estadounidenses, que eran al tiempo teóricos de la pintura, aspiraban a algo llamado «Arte Minimalista» (*Minimal Art*)⁵⁴. Las mayúsculas proceden de un manifiesto reivindicando una forma de arte que fuera «objetivo e inexpressivo». No estoy seguro de lo que esas palabras significan aplicadas a la pintura, pero capturan muy bien una de las visiones del minimalismo en la moral. Aplicadas a una regla moral, significan que tal regla no sirve a ningún interés particular, no expresa ninguna cultura particular, regula los comportamientos de todo el mundo de una manera universalmente ventajosa o claramente correcta. La regla no tiene firma personal o social alguna. (Ignoro si el Arte Minimalista se firmaba). Aun cuando la regla puede ser enseñada con especial fuerza por este o aquel individuo, nunca es suya. Aunque fue creada en un tiempo y en un espacio específicos, no lleva marca alguna de su origen. Esta es la visión filosófica estándar del minimalismo moral: es la moralidad de todos porque no es la de ninguno en particular; los intereses subjetivos y las expresiones culturales han sido evitados o eliminados. Y si logramos éxito en la comprensión de esta moralidad, deberíamos ser capaces de construir un complejo código objetivo e inexpressivo: una suerte de esperanto moral.

Pero tal esperanza es infundada, porque el minimalismo no es objetivo ni expresivo. Es reiterativamente particularista y localmente significativo, íntimamente ligado con las moralidades máximas creadas aquí y allá, en lugares y tiempos específicos. Así que cuando vemos a los manifestantes de Praga, no comprendemos en un primer momento (o quizá nunca) la «verdad» o la «justicia» como proposiciones abstractas. Más bien reconocemos la ocasión; nos unimos con la imaginación a la marcha; nuestra aprobación es más indirecta que

⁵⁴ Sobre arte minimalista, véase Osborne, Harold (ed.), *The Oxford Companion to Twentieth-Century Art*, Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 375-377.

desimplicada y especulativa. Nosotros tampoco queremos que nos cuenten mentiras; también recordamos la tiranía y la opresión, o nos han contado historias sobre ellas. Comprendemos lo que quieren decir las pancartas checas. Al mismo tiempo, sin embargo, dotamos a la «verdad» y a la «justicia» de significados adicionales; les permitimos expandir su ámbito expresivo dentro de nuestra propia cultura. Así que mientras nos manifestamos en espíritu con los hombres y las mujeres de Praga, de hecho nosotros hacemos nuestra propia manifestación. (Puede que esto parezca menos obvio en el caso que tratamos, ya que Praga es, culturalmente hablando, un lugar cercano. Imaginemos entonces una manifestación por la «verdad» y la «justicia» en Rangoon o Beijing.)

Nos manifestamos indirectamente con la gente que tiene problemas, quienesquiera que sean; y realizamos nuestra propia manifestación particular. Esta metáfora dualista captura nuestra realidad moral. No debemos tratar de escapar al dualismo, porque se ajusta a lo que yo llamaría el carácter necesario de cualquier sociedad humana: universal porque es humana, particular porque es una sociedad. Los filósofos comúnmente tratan, como ya he sugerido, de hacer el adjetivo (humano) dominante sobre el nombre (sociedad). Pero tal esfuerzo no puede sostenerse *en* ninguna sociedad particular excepto a un coste (en coerción y uniformidad) que los seres humanos reconocerían en todos sitios como demasiado alto. Y tal reconocimiento reivindicaría, a un tiempo, el minimalismo y el maximalismo, lo tenue y lo denso, la moralidad universal y la relativista. Así, el dualismo sugería una comprensión general del valor de la vida en un lugar particular, es decir, de lugar propio, la propia casa, la propia patria. Las sociedades son necesariamente particulares porque poseen miembros y memoria, esto es, miembros *con* memoria no solo de sí mismos, sino de su vida en común. La humanidad, por contra, tiene miembros, pero no memoria, de modo que no posee historia ni cultura, ni costumbres, ni prácticas, ni formas de vida familiares, ni fiestas, ni comprensiones compartidas de los bienes sociales. Es humano tener tales cosas, pero no existe una única forma humana de tenerlas. Al mismo tiempo los miembros de todas las diferentes sociedades, porque son seres humanos, pueden reconocerse unos a otros y a sus peculiares maneras, responder a las mutuas peticiones de ayuda, aprender los unos de los otros, y manifestarse (a veces) los unos en las manifestaciones de los otros.

¿Por qué no es eso suficiente? Piénsese en el éxodo de Israel de Egipto, en la *Anábasis*, en la hégira de Mahoma, en los peregrinos de Mayflower cruzando el Atlántico, en la caminata de los Boers, en la larga marcha de los comunistas chinos, en las manifestaciones en Praga: ¿deben todos estos sucesos confluir en un solo

desfile? No hay nada que ganar de su confluencia porque el principal valor de todas estas marchas reside en la experiencia particular de aquellos que las integran. Todos pueden unirse por un tiempo, pero no existe razón para pensar que todos ellos apuntan en la misma dirección. La pretensión de que lo hacen porque únicamente existe una dirección en la que hombres y mujeres de buen corazón (o ideológicamente correctos) pueden marchar es un ejemplo de kitsch izquierdista, según lo denomina el novelista checo Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*⁵⁵. Pero no se ajusta a nuestra experiencia moral.

IV

Es posible, no obstante, ofrecer un recuerdo sustancial del mínimo moral. No hay nada malo en hacerlo si comprendemos que tal tarea es necesariamente expresiva de nuestra propia moralidad densa. Un equivalente moral al esperanto es probablemente imposible; o, más bien, así como el esperanto es más cercano a las lenguas europeas que a ninguna otra, del mismo modo el minimalismo cuando se expresa con Moralidad Mínima se internará en un idioma y una orientación de una de las moralidades máximas. No existe un lenguaje moral neutral (inexpresivo). No obstante, podemos escoger entre nuestros valores y compromisos aquellos que nos hacen posible marchar indirectamente con la gente en Praga. Siempre podemos hacer una lista de ocasiones similares (también domésticas), catalogar nuestras respuestas y tratar de imaginar lo que las distintas ocasiones y respuestas tienen en común. Es posible que el producto final de este esfuerzo sea un grupo de estándares a los que podamos ligar a todas las sociedades. Mandatos negativos, muy probablemente: reglas contra el asesinato, la mentira, la tortura, la opresión y la tiranía. Entre nosotros, europeos o americanos de finales de siglo, estos estándares se expresarán probablemente en un lenguaje de los derechos, que es el lenguaje de nuestro propio maximalismo moral. Pero no es esta mala manera de hablar sobre agravios y males que nadie tendría que soportar, y asumo que sería traducible.

Una moralidad que no permitiera tal lenguaje, cuyos practicantes no pudieran responder ante el sufrimiento o la opresión de otros o marchar (a veces)

⁵⁵ Kundera, Milan, *The Unbearable Lightness of Being*, Nueva York: Harper and Row, 1984, Parte IV: «La Gran Marcha».

en manifestaciones ajenas, sería una moralidad deficiente. Una sociedad o un régimen político (como el de los comunistas checos) que violara los estándares mínimos, sería una sociedad deficiente. En este sentido, el minimalismo provee de una perspectiva crítica. Pero quisiera reiterar que el mínimo moral no es una moralidad neutral. Simplemente designa algunos rasgos reiterados de las moralidades máximas o densas. Por eso me inclino a dudar que cuando criticamos otras sociedades estemos aplicando estándares mínimos; al menos no es eso únicamente lo que hacemos. Es, desde luego, el minimalismo de la «verdad» y de la «justicia» lo que hace posible para nosotros unirnos a la manifestación en Praga. Pero cuando criticamos al comunismo checo de una manera que sugiere la existencia de una alternativa, rápidamente nos movemos más allá del mínimo, sabiendo que algunas de las cosas que digamos obtendrán un cierto eco positivo en Praga (o en esta o aquella parte de Praga), mientras que otras no lo lograrán. Al criticar la tiranía, por ejemplo, es probable que yo defendiera valores socialdemócratas, aun cuando estos no son de ningún modo los valores universales de una política anti-tiránica. Otras críticas de la tiranía repetirán partes de mi argumentación, mientras ignoran o rechazan otras partes. Pero yo no tengo razón filosófica alguna para separar las partes (aun cuando pudiera tener razones políticas o prudenciales para hacerlo).

La empresa crítica necesariamente se lleva a cabo en términos de una u otra moralidad densa. La esperanza de que el minimalismo, fundamentado y expandido, pudiera servir a la causa de la crítica universal, es una vana esperanza. El minimalismo apoya una solidaridad limitada, aun cuando también importante y alentadora. Pero no una doctrina universal y densa. Así que nos manifestamos juntos por un rato, y tras ello retornamos a nuestras propias manifestaciones. La idea de un mínimo moral juega un papel importante en cada uno de esos momentos, no solo en el primero. Explica cómo podemos unirnos y garantizar nuestra posibilidad de separarnos. Por su delgadez, nos justifica para volver a la propia densidad. La moralidad en la que el mínimo moral se incardina, y de la cual puede ser extraída temporalmente, es la única moralidad «de carne y hueso» que podemos tener. En cierto sentido, el mínimo ha de estar ahí, pero una vez que lo está, el resto es libre. Debemos unirnos a los manifestantes en Praga, pero, una vez que lo hemos hecho, somos libres de argumentar cualquier cosa que se ajuste a nuestra comprensión moral más amplia. Hay una manifestación, y hay muchas (o bien, hay muchas manifestaciones, y, a veces, hay una sola).

V

Debo discutir ahora una versión del minimalismo moral que se supone argumenta respecto de una y muchas manifestaciones, pero de hecho no lo hace. En la actualidad es popular pensar el mínimo en términos procedimentales: una moralidad tenue del discurso o de la decisión que gobierna toda creación particular de una moralidad densa o sustantiva. El minimalismo, desde esta perspectiva, provee de las reglas generativas de una distinta moralidad de máximos. Un pequeño número de ideas que compartimos, o deberíamos compartir, con todo el mundo nos guía en la producción de culturas complejas que ni compartimos ni necesitamos compartir (y, de este modo, también explica y justifica su producción). Comúnmente, como en la teoría crítica de Jürgen Habermas, estas ideas compartidas requieren de un procedimiento democrático: requieren, de hecho, de una democracia radical de sujetos articulados en la que, hombres y mujeres, argumenten sin fin sobre, digamos, cuestiones sustantivas de las justicia⁵⁶. La moralidad mínima consiste aquí en las reglas del juego que vinculan a todos los hablantes; el maximalismo es el resultado siempre inacabado de sus argumentaciones.

Esta ingeniosa doctrina enfrenta dos dificultades. Primera, el mínimo procedimental resulta ser más que mínimo. Porque las reglas del juego son diseñadas para asegurar que los hablantes son libres e iguales, para liberarlos del dominio, la subordinación, la servidumbre y el servilismo. De otro modo, se nos dice, no podríamos respetar sus argumentos y decisiones. Pero una vez que se han establecido reglas de este tipo, los hablantes tienen pocos temas sustantivos sobre los que argumentar y decidir. La estructura social, los acuerdos políticos, los estándares distributivos vienen ya dados: solo existe espacio para ciertos ajustes locales. La moralidad tenue es ya bastante densa: con una decente densidad liberal o socialdemocrática. Las reglas del juego constituyen de hecho una forma de vida. ¿Cómo podría ser de otra manera? Los hombres y mujeres que reconocen su mutua igualdad, reivindican los derechos de libertad de expresión, y practican las virtudes de la tolerancia y el respeto mutuo, no surgen de la mente del filósofo

⁵⁶ Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, traducción de Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990; Benhabib, Seyla, *Critique, Norm and Utopia: A Study on the Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, 1986, capítulo 8.

como Atenea de la cabeza de Zeus. Son criaturas de la historia, han sido trabajadas, por así decirlo, por muchas generaciones y habitan una sociedad que se «ajusta» a sus cualidades y apoya, refuerza y reproduce a gente como ellos. Son maximalistas incluso antes de empezar sus discusiones dialógicamente reguladas.

La segunda dificultad acaso solo repite la primera. Las reglas del juego asumen, obviamente, que en un principio existían reglas y juego. El minimalismo precede al maximalismo, una vez fuimos tenues y después hemos aumentado nuestra densidad. Ya he criticado este punto de vista; ahora, con el ejemplo de la teoría del discurso y de la decisión podemos entender mejor sus problemas. Porque la moralidad mínima prescrita por esas teorías es simplemente una forma abstraída, y no muy lejana, de la cultura democrática contemporánea. Sin la existencia de tal cultura esta versión particular de la moralidad mínima ni siquiera sería plausible para nosotros. El maximalismo precede de hecho al minimalismo. Pero ningún maximalismo particular es la fuente exclusiva del mínimo moral, por no hablar del resto de los maximalismos. Cuando demócratas maduros imaginan que las reglas del juego discursivas son reglas generativas de la moralidad en todas sus formas, acaban pareciéndose a aquel roble que, dotado de habla y animado a hablar con libertad, declara solemnemente que la semilla que da origen al bosque entero es la bellota.

Pero este ejemplo al menos sugiere una cierta generosidad. Quizá una mejor analogía sería la del roble que, conociendo la amplia gama de diferencias arbóreas, hubiera argumentado a favor de cortar todos aquellos árboles, que ahora llamaría ilegítimos, que no hubieran surgido de bellotas. De este modo (algunos) filósofos procedimentalistas argumentan a favor del rechazo de cualquier moralidad que no haya sido o no pudiera ser producida a través de sus procedimientos⁵⁷. El minimalismo moral tiene, desde luego, una función crítica. Sin embargo, si todas las moralidades máximas excepto una (la nuestra) son excluidas y podemos adoptar esta como nuestro estándar crítico, entonces, ¿para qué molestarse en absoluto por el minimalismo? Y es que, a menos que podamos identificar un punto de partida neutral desde el cual muchas culturas diferentes y posiblemente legítimas pudieran desarrollarse, no es posible construir un mínimo procedimental. Pero tal punto de partida neutral no existe. Las moralidades no tienen un principio común. Los hombres y mujeres que las elaboran no son como

⁵⁷ Creo que este es el argumento de Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.

corredores en una carrera quienes, además, tienen en común las reglas y el objetivo, lo que es completamente extraño al trabajo de elaboración cultural.

Un procedimentalismo mucho más modesto ha sido sugerido recientemente por Stuart Hampshire en su libro *Innocence and Experience*. En él defiende lo que llama «una noción tenue de justicia procedimental mínima: las condiciones de la mera decencia»⁵⁸. Hampshire se inclina a identificar estas condiciones con la común experiencia (él dice, «ampliamente difundida en la especie») de la deliberación política. Trata de derivar de esta experiencia un conjunto de reglas o comprensiones prácticas que podrían proteger a hombres y mujeres de la crueldad y la opresión. El suyo es claramente un argumento a favor de la «verdad» y la «justicia» entendidas siempre de forma minimalista: es decir, lo suficiente de las dos como para que la argumentación sobre verdad y justicia pueda sostenerse y seguir adelante. El argumento más amplio no posee una sola forma necesaria: muchas y variadas fórmulas (no solo las democráticas) son susceptibles de entrar en la categoría de la «mera decencia». A Hampshire no le preocupa inventar o deducir procedimientos ideales que gobiernen la argumentación y den forma y legitimidad a sus resultados. Tales resultados pueden ser correctos o incorrectos, buenos o malos, en su sentido más local y particularista. Lo que es importante es que se consigan sin recurso a la coerción tiránica o a la guerra civil. Creo que esta es una forma útil de llegar al núcleo del minimalismo moral. También es, y esto puede ser incluso más importante, una forma de acercamiento más en sintonía con la experiencia política del siglo XX. En todo caso, yo insistiría en que no es la única fórmula de la que disponemos.

El procedimentalismo resulta atractivo porque permite claramente (y, en el caso de Hampshire, realmente) obtener resultados diversos: sitúa la comunalidad en el camino hacia lo diferente. Sin embargo, también podríamos construir el argumento a la inversa, reconocer la gran diversidad de los procesos históricos y buscar resultados similares o que compartan zonas de similitud. Aquí localizaríamos la comunalidad al final de la diferencia. Ciertamente, a menudo, construimos el mínimo moral abstrayendo de las prácticas sociales reiteradas en muchos países y culturas (más bien que hacerlo a partir del proceso de reiteración misma). La práctica del gobierno, por ejemplo, trae asociadas ideas sobre la responsabilidad de los gobernantes respecto a los gobernados. La práctica de la guerra trae consigo

⁵⁸ Hampshire, Stuart, *Innocence and Experience*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, especialmente pp. 72-78.

reglas sobre el combate entre soldados, la exclusión de los no combatientes, la inmunidad de civiles, etc. La práctica del comercio, ideas sobre honestidad, tratos justos, fraude, etc. Sin duda alguna, todas estas ideas son ineficaces la mayoría del tiempo. O bien, funcionan exclusivamente dentro de sistemas culturales altamente elaborados que asignan a cada práctica una forma radicalmente distinta. Sin embargo, tales ideas son utilizables en usos minimalistas cuando la ocasión pueda requerirlo.

VI

Consideremos ahora un caso de actualidad en el que aplicarlas: cuando la solidaridad que sentimos con la gente que está en serios problemas, muerte y opresión, parece requerir de nosotros, no solo el que nos manifestemos, sino que luchemos, es decir, que intervengamos militarmente en su ayuda. Sin duda, nunca debemos apresurarnos a luchar. He argumentado en otro lugar sobre la fuerte presunción en contra de intervenir en otros países⁵⁹. Por otra parte, tampoco cualquier regla moral que podamos describir en términos minimalistas nos sirve para justificar el uso de la fuerza. Más probablemente seremos invitados a apoyar y hablar en favor de la «verdad» que a luchar por ella. La «justicia», igualmente, es mejor servida por el apoyo moral de los *outsiders* que por la intervención coercitiva. Podríamos decir, incluso, que esta preferencia en contra de la intervención es un rasgo del mínimo moral. Sin embargo, existen ocasiones en las que está moralmente justificado enviar hombres y mujeres armados más allá de la frontera. Y únicamente el minimalismo (¿ultra-minimalismo?) define el momento y fija los límites de tal intervención.

Así que intervenimos, si no por la «verdad» y la «justicia», al menos por la «vida» y la «libertad» (contra, digamos, las masacres y la reducción a la esclavitud). Asumimos que a la gente a la que ayudamos realmente quiere ser ayudada. Todavía pueden existir razones para no intervenir, pero la idea de que la gente prefiere ser masacrada o esclavizada no estará entre ellas. Es cierto, alguna de las cosas que nosotros consideramos opresivas no serán consideradas de igual manera en todos sitios. Tal consideración es un rasgo de nuestra moralidad máxima y no puede proveernos de motivo para la intervención militar. No podemos obligar

⁵⁹ Véase Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars*, Nueva York: Basic Books, 1997, capítulo 6.

a la gente a manifestarse con nosotros. Pero el minimalismo en política nos provee de (algunos) motivos y presunciones al igual que lo hace en nuestra vida privada. Usaremos la fuerza, por ejemplo, para impedir a una persona que se suicide, aun cuando nada sepamos por adelantado sobre quién es o de dónde viene. Quizás tiene razones para el suicidio que son confirmadas por la moralidad máxima de su comunidad. Pero, incluso en ese caso, la «vida» es un valor tan importante que defenderlo es un acto de solidaridad. Y si cedemos en su defensa por respeto a las razones del suicida, todavía podemos criticar la cultura moral que le provee de esas razones: podemos decir, por ejemplo, que presta insuficiente atención al valor de la vida humana.

VII

La moralidad mínima es extremadamente importante tanto a causa de la crítica como a causa de la solidaridad. Sin embargo, no puede sustituir o reemplazar la defensa de valores densamente concebidos. La socialdemocracia, la libertad de mercado, el *laissez faire* moral, la virtud republicana, esta o aquella idea de la decencia o de la vida buena, todas estas ideas han de ser defendidas en sus propios términos. Nuestras argumentaciones sobre ellas incluirán probablemente el mínimo moral, pero no son continuas con él, no se derivan de él y no están supuestas por él. Si realizamos apropiada y honestamente esas argumentaciones, debemos ser claros con su *status*: son *nuestras* argumentaciones y de nadie más hasta que hayamos persuadido a los otros. El minimalismo, por contra, es menos un producto de la persuasión que del mutuo reconocimiento entre los protagonistas de diferentes culturas morales completamente desarrolladas. Consiste en principios y reglas reiteradas en diferentes tiempos y lugares y que se consideran similares aun cuando se expresan en diferentes idiomas y reflejan historias diversas y visiones del mundo distintas. No consideraré aquí las razones de las reiteraciones y de las diferencias (aunque parece más apropiado un enfoque naturalista para las primeras y uno culturalista para las segundas). Es suficiente con subrayar el efecto dual de esos principios y reglas. En el contexto cotidiano proveen de perspectivas diferentes; vistas desde la distancia, en momentos de crisis y confrontación, contribuyen a la comunalidad.

Creo que debo subrayar que lo que es objeto de reconocimiento es esta comunalidad (parcial), no el significado moral completo de las otras culturas. La mayoría de la gente durante la mayoría del tiempo no contempla a los otros, en

contexto, como portadores de valores: la mayoría de la gente no es pluralista. El pluralismo cultural es una idea maximalista, el producto de una política liberal densamente desarrollada. El minimalismo depende de algo más modesto: del hecho de que tenemos expectativas morales sobre el comportamiento no solo de nuestros compatriotas sino también de los que no lo son. Y ellos tienen expectativas morales sobre su propio comportamiento y el nuestro. Aunque tenemos historias diferentes, tenemos también experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes, y es con estas con las que elaboramos, si es necesario, el mínimo moral. Es una construcción chapucera y destartada tan apresuradamente elaborada como los carteles de la manifestación de Praga.

El minimalismo, entonces, es diferente de la estatua de Orwell liberada de la piedra informe. No conocemos, de hecho, la piedra en cuestión; comenzamos con la estatua ya terminada, de estilo maximalista, antiguo y esculpido por muchas manos. Y, en momentos de crisis, apresuradamente construimos una versión abstracta, un monigote, una caricatura, que solo alude a la complejidad del original. Nos agarramos a un aspecto singular, relevante para nuestros propósitos inmediatos (y a menudo polémicos) y ampliamente reconocido. Lo que nos une en ese momento es más el enemigo común que el compromiso con una cultura que compartimos. No todos poseemos o admiramos la misma estatua, pero entendemos la abstracción. Es el producto de una coyuntura histórica, no un fundamento filosófico.

El minimalismo no es fundacional: no se trata de que diferentes grupos de gente descubran que todos ellos comparten un grupo de valores últimos. Por poner un ejemplo sencillo, entre los que apoyan a los manifestantes de Praga había fundamentalistas cristianos para los que la «verdad» y la «justicia» seculares no eran lo más importante. Pero ellos también podían unirse a la celebración del final de un régimen basado en la mentira. A menudo, lo que resulta profundo e importante para un grupo (la salvación personal o el conocimiento de Dios, digamos), es probable que signifique poco para otro, hasta tal punto que al primer grupo le resulte difícil comprender cómo los miembros del segundo podrían ser hombres y mujeres con moralidad. Constantemente nos sorprendemos por la bondad de los otros, como los rabinos de Israel por los «gentiles justos» o los misioneros jesuitas por los chinos sin Dios o los estadounidenses* de la Guerra

* Traduzco *American* o *Northamerican* por estadounidense porque eso es lo que se quiere decir; aun cuando en nuestro idioma también es usual hablar de «americanos» o «norteamericanos» para referirse a los habitantes de Estados Unidos (*N. del t.*).

Fría por los disidentes comunistas. Compartimos algunos valores con los otros por los cuales a veces es necesario manifestarse (y, a veces, luchar). Pero el mínimo no es el fundamento del máximo, solo una parte de él. El valor del minimalismo reside en los encuentros que permite y facilita, y es también su producto. Pero tales encuentros no son, al menos por ahora, suficientemente sostenidos como para producir una moralidad densa. El minimalismo deja espacio para la densidad en todo lugar; de hecho presupone la densidad en todo lugar. Si nosotros no tuviéramos nuestra propia manifestación, no podríamos marchar indirectamente con la gente de Praga. No poseeríamos comprensión alguna de la «verdad» o la «justicia».

Capítulo 3

Ética y derecho internacional

*Introducción y selección de textos
por Ciro Alegría V.*

Textos seleccionados:

- 1. La paz perpetua* (fragmentos) por Immanuel Kant
- 2. El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»* (fragmentos) por John Rawls

Introducción

LA IDEA de que la vida política es esencial para la realización humana está acompañada por la relación problemática entre los miembros de la sociedad política (ciudadanos) y los demás seres humanos, sean estos miembros de otras sociedades políticas (Estados) o miembros de sociedades no caracterizadas por la actividad política. Entre estas últimas hay realidades tan diversas como las sociedades nómades de las zonas áridas o selváticas del mundo, los antiguos habitantes convertidos en minorías que no se integran a la identidad ciudadana oficial, los trabajadores extranjeros que no se afincan sino envían remesas de dinero a sus familiares, los pobladores de barrios marginales que viven en la «informalidad», sin expectativas de hacer valer sus derechos por la vía legal. El tiempo ha revelado que las mayores injusticias y causas de violencia en el mundo no están en las relaciones entre Estados, sino en las relaciones entre estos y las colectividades que no forman parte ni están bajo la protección efectiva de Estado alguno¹. Por lo mismo, los principios de justicia más básicos y generales son los que se refieren a estas relaciones. Al menos a partir de Kant, como lo mostraremos, la justicia mundial o cosmopolita no se define simplemente como el derecho

¹ Esta relación problemática entre la vida ciudadana y las muchas otras formas de vida humana se presenta también en el microcosmos que es cada persona. Para vivir tranquilo en el mundo actual, uno tiene que aprender a sobrellevar cierta falta de relación entre sus diversas identidades provenientes de los muy diversos lazos que puede tener: nacionalidad, orientación política, profesión, educación, familia, religión, raza, sexo, idioma, socialización. Véase Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial, 2001; y Hobsbawm, Eric, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 1990.

a la guerra que rige entre los Estados, ni tampoco como un principio de organización de un Estado mundial, cuyos miembros serían así ciudadanos del mundo, sino como una cláusula pétrea, una prohibición inicial que debe encabezar a todas las constituciones políticas. Así como ningún Estado tiene derecho a la guerra para adquirir dominio sobre personas ni bienes a costa de otros Estados, tampoco tiene derecho a la guerra para ampliar sus dominios o riquezas a costa de la libertad o las posesiones —especialmente territorios— de sociedades que no están bajo la protección efectiva de ningún Estado.

A lo largo de la época moderna, las relaciones entre Estados han sido objeto de amplio estudio y grandes esfuerzos teóricos y prácticos. Al lado de estos esfuerzos por el derecho interestatal siempre han existido otros sobre los derechos de los pueblos en general, incluyendo a las poblaciones no caracterizadas como ciudadanías, no integradas a comunidad política alguna, ajenas, por tener otras raíces civilizatorias, a la política. El nombre original de la concepción amplia de la justicia mundial es *ius gentium*, derecho de gentes. En la obra de Francisco de Vitoria, ambos registros, el de las relaciones jurídicas entre los Estados (en sus obras *De la potestad civil*, *Del derecho a la guerra*) y el de los derechos de los pueblos (en *Sobre los indios*) tienen igual importancia y se interrelacionan. Hasta puede decirse que la cuestión de los pueblos conquistados es más importante en su pensamiento, pues sus conceptos de derecho internacional se forman al calor del debate desencadenado en la corte española por la obra de Bartolomé de las Casas y otros muchos que escribieron sobre la situación de los indios y los derechos de sus pueblos. Pero el fracaso histórico de la aplicación de las Leyes Nuevas que surgieron de este debate era ya un indicio de la postergación que este problema sufriría durante toda la época moderna.

En el último cuarto del siglo XVIII, cuando la cuestión de la justicia mundial parecía irremediablemente limitada al problema de la paz entre Estados, irrumpió, a través del pensamiento de Immanuel Kant, una visión más amplia y realista, centrada en el derecho cosmopolita. Esta visión estuvo quizás siempre latente en la idea de derecho del hombre que animó a las revoluciones norteamericana y francesa, pero en ambas se confundió pronto con la idea, más limitada pero también más funcional, de derecho del ciudadano. Al mismo tiempo que precisa los principios de paz entre los Estados, Kant muestra la necesidad de que ellos, sin importar la forma de gobierno que revistan, respeten la humanidad de sus pobladores y de los pobladores de otras partes del mundo, aun cuando estos últimos no estén claramente integrados a Estado nacional alguno.

Paradójicamente, cuando la situación de violencia y desconfianza generalizada que Hobbes llamaba «el estado de naturaleza» ha sido desterrada de un país mediante la organización política, sigue activa en su destierro. El mundo entero, resumido bajo el vago término «extranjero», o su correlato interior «población indígena», es un segundo estado de naturaleza, fantasma del anterior. La paz interna de la sociedad política se eriza entonces de armas al mismo tiempo que se llena de expectativas de bienestar asociadas a ganancias en el terreno de la economía mundial o de los recursos naturales y humanos de los territorios de los pueblos indígenas. Las colectividades de no-ciudadanos que se encuentran dentro del territorio nacional se vuelven objeto de un benevolente menosprecio; su ciudadanía potencial las libra de ser atacadas como enemigos, las protege de la expulsión o el exterminio; pero su falta de ciudadanía actual facilita que se les pague mal o nunca por su trabajo y sus tierras. El «extranjero» y el «indígena» comparten ese significado vacío e intrigante para el ciudadano: no hay derecho a atacarlos, pero tampoco tienen nada por derecho propio. Están señalados por la triste sacralidad de la naturaleza². Cuando los ciudadanos se constituyen en sociedad política no suprimen, pues, el «estado de naturaleza», simplemente lo empujan hacia zonas marginales, fuera o dentro de las fronteras de su Estado. Pero como no dejan de buscar ventajas en esas zonas, recaen en relaciones inciviles y ajurídicas con el extranjero o el no-ciudadano indígena y se involucran tarde o temprano en hostilidades.

La interrelación cada vez mayor entre las poblaciones del mundo que hoy se llama globalización hace que la ética y la filosofía política no puedan proseguir su camino sin encarar los problemas de la paz y la justicia entre los pueblos. Ello supone tomar estos problemas en cuenta desde que se comienza a pensar en ética y política, como quizás solo Kant lo ha hecho en su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Esto es proceder al revés de lo acostumbrado, que es pensar primero las condiciones de la sociedad política y solo después, como un asunto complementario o residual, los problemas de las relaciones con los no-ciudadanos extranjeros o nativos.

La nueva vida que las ideas de paz y justicia mundial empezaron después de las grandes guerras está centrada en los derechos humanos y en la conciencia de la necesidad de encontrar términos de paz y cooperación entre todos los pueblos

² Ver Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998.

del mundo aun en ausencia de proyectos políticos compartidos. Esta prioridad del derecho humano sobre la política, o de la justicia sobre la utilidad pública, se abrió paso en la filosofía de Kant. El pensador del siglo XX que más en serio la ha tomado ha sido John Rawls, quien, de todos modos, entendió siempre a la justicia como una característica del proyecto político liberal. Rawls tiene el mérito de haber replanteado las cuestiones de justicia mundial más allá de los estrechos límites del equilibrio entre Estados y el derecho interestatal, recuperando la amplia problemática del «derecho de gentes». En lo que sigue discutiré brevemente ambos planteamientos.

La paz perpetua (1795) es un breve tratado de filosofía política que sigue siendo hoy la expresión más completa y precisa de los principios de la paz entre los pueblos y la justicia mundial. En nuestros días el libro ha tenido la rara suerte de que sus comentaristas más citados han expresado una profunda decepción sobre él, pues encuentran que la propuesta de una federación de paz sin poder ejecutivo para imponer la ley a nivel mundial es inconsecuente con la idea de un orden jurídico cosmopolita. Aquí interesa destacar que, como obra de filosofía crítica, *La paz perpetua* se propone ante todo hacer despertar a la razón política de sus sueños dogmáticos y hacerla consciente de las injusticias que comete con las mejores intenciones cuando se identifica totalmente con los intereses de una construcción política.

Por eso debemos empezar por valorar el *Tercer artículo definitivo*, que es a nuestro parecer la cúspide y conclusión de todo el escrito. Estipula que «El derecho cosmopolita tiene que estar limitado a las condiciones de la hospitalidad universal». La hospitalidad es el derecho de un forastero a no ser tratado hostilmente cuando llega al suelo ajeno. Tan sagrado como es este derecho del visitante a ofrecer sociedad e intercambio mutuamente beneficioso a los antiguos habitantes de un lugar, así también es limitado, porque no es derecho a asentarse, ni mucho menos a apropiarse de nada sin el consentimiento libre de los lugareños. Este artículo da lugar a una rigurosa crítica del colonialismo: «Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus

distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano»³.

Esta es una crítica de las doctrinas políticas. Señala que los Estados modernos confunden el derecho de visita con un supuesto derecho de conquista y que esta confusión arraiga en otra, a saber, que los únicos sujetos de derecho son sus ciudadanos, cuyos intereses comerciales y culturales no tienen límites ante los habitantes de otras partes del mundo. De las breves páginas de Kant sobre este tema se desprende que la causa de esta falacia está en una sobreestimación del derecho del ciudadano. Las factorías, asentamientos y rutas comerciales se rodean de la inviolabilidad de la soberanía del Estado del que son miembros sus propietarios, de forma que, por donde el empresario-ciudadano avanza, todo otro derecho cede ante el suyo. El valor inviolable de la autonomía política se extiende así fetichistamente a las empresas comerciales y de toda índole en territorios alejados.

Esta restricción del derecho a invocar la protección del propio Estado para llevar adelante actividades en otros países era seguramente difícil de entender para los contemporáneos de Kant, así como lo es aún hoy para muchos. Por eso aparece como último artículo definitivo, cuando ya están hechas muchas otras restricciones al derecho del Estado. Aunque por lo general se ha leído este artículo equivocadamente como un simple corolario, es en verdad el hilo conductor de todas las demás normas de paz entre los pueblos, porque es la crítica más importante, la que señala el mal más pertinaz e insidioso. Un Estado que no recurre a la guerra más que para defenderse, como es lo justo, puede aplicar injustamente este principio si cree que las actividades comerciales o culturales de sus ciudadanos en otros países son objeto de legítima defensa ante las resistencias que puedan encontrar allá. Con ese mismo pretexto podría desentenderse de los efectos intervencionistas de tal acto de defensa. Incluso el principio de la legalidad de los actos del Estado, planteado en el primer artículo definitivo, puede aplicarse torcidamente si no se toma en cuenta esta crítica fundamental, pues la acción estatal para defender intereses de sus ciudadanos en otros países bien puede corresponder a las leyes consideradas razonables y justas por todos ellos y ser al mismo tiempo violación de los derechos de los lugareños. ¿Y no tendremos que decir lo mismo sobre la federación de paz planteada en el segundo artículo

³ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos, 1985, p. 28.

definitivo? Revisemos a la luz del principio de hospitalidad, los artículos de *La paz perpetua*.

La paz perpetua fue escrita con el propósito de influir en las decisiones de los Estados europeos involucrados en las guerras que siguieron a la Revolución Francesa. En Francia se debatía sobre la estrategia que se debía adoptar, si permanecer en una posición estrictamente defensiva, asegurando la paz a los vecinos que también la desearan sin más condiciones que el mutuo respeto, o si debía incrementarse el poder de Francia mediante campañas militares y restar poder a las potencias enemigas de la Revolución. Tras el asombroso resultado de la batalla de Valmy, Prusia accedió a firmar una paz por su cuenta con Francia, sin más condición que el mutuo respeto y no intervención en adelante, y semanas después hizo lo mismo España. Es esa tendencia la que Kant apoya con su famoso escrito, con enorme éxito de público en ese momento y fracaso político igual de grande en las décadas siguientes, dominadas por Napoleón. Los tratados de paz tenían por lo general artículos preliminares, en los cuales se formulaban condiciones básicas para establecer la paz, y artículos definitivos, en los que las partes se otorgaban mutuo reconocimiento y comprometían su cooperación. Kant escribe su tratado filosófico en la forma de un tratado de paz, pero no de una paz como las acostumbradas, transitoria y llena de pretextos y preparativos para romperla. Los principios que sustenta expresan las condiciones de posibilidad de todos los tratados de paz y deben estar incluidos en estos.

Tres de los seis artículos preliminares son *leges strictae*, leyes de aplicación inmediata y sin excepciones: todo tratado de paz vale sin reservas, sin pretextos ocultos para reiniciar la guerra; toda intervención en el conflicto interior de otro Estado está prohibida; y, en caso de guerra, están prohibidas las acciones que, por su atrocidad, alejan la posibilidad de la paz. Lo primero a lo que las partes deben comprometerse es a no recurrir nunca más a las armas como medio para hacer valer sus derechos. De otro modo, la paz no se diferencia de un mero armisticio, un repliegue momentáneo para continuar después con renovadas fuerzas el intento de acumular poder mediante la violencia. *Leges latae* o *permissivae*, en cambio, son los otros tres principios, cuya ejecución demanda un dilatado proceso y por eso puede ser prudencialmente postergada: los Estados no pueden ser adquiridos como posesiones; los ejércitos permanentes deben ser desactivados progresivamente; los Estados no deben endeudarse para los fines de la guerra. Kant muestra así que los principios de paz están ya disponibles en pleno estado de naturaleza interestatal como medios para superar el mismo. Ellos rigen incluso el derecho de guerra y prescriben una «reforma de la guerra funcional a la paz»,

como dice Otfried Höffe⁴. La guerra queda así «abolida como procedimiento jurídico»⁵, y también como «una forma de adquirir»⁶. La supresión paulatina de las circunstancias hostiles a la paz se guía por el concepto de ley permisiva, el cual reemplaza al radicalismo de la revolución por el proceso pacífico de la reforma. De manera semejante a Hobbes, Kant descubre determinados rasgos ideales o razonables en los sujetos del estado de naturaleza. Ya que sufren bajo el caos y la anarquía, los Estados —como en Hobbes los individuos— están en condiciones de organizarse por libre asociación bajo principios de justicia.

Los artículos preliminares, además de agruparse en dos tríadas, según sean normas de aplicación inmediata o principios de reforma, pueden agruparse en tres pares, cada uno de ellos referido a un tipo de relación del Estado. Los tres tipos de relación los encontramos claramente expresados en la *Metafísica de las Costumbres*, donde Kant adopta los tres preceptos de Ulpiano, *honeste vive*, *neminem laede* y *suum cuique tribue*. Primero está la línea de conducta general que un Estado debe mantener por respeto a sí mismo. No firmar tratados de paz con el secreto propósito de romperlos —la versión kantiana del clásico *pacta sunt servanda*— ni elevar el gasto militar mediante crédito externo o interno, haciendo de armas y ejércitos una inversión de la que se espera que más adelante rinda frutos económicos, son principios que salvan al Estado de envilecerse. El Estado que no respeta estos principios, si bien no está haciendo daño directamente a nadie todavía, se está prestando ya como medio para fines inmorales. El tratado con reservas mentales que pueden usarse como pretextos para romperlo debe ser suprimido de inmediato, su duración equivale a un delito que se perpetra continuamente. El vicio de concentrar dineros y expectativas de ganancia en el incremento del poder militar y político del propio Estado en el ámbito internacional no puede ser cortado de tajo, pero sí tiene que ser desmontado consecuentemente por medio de reformas, sin incurrir en postergaciones arbitrarias.

Un segundo par de artículos preliminares lo conforman la prohibición estricta de la violencia desproporcionada en la guerra y la eliminación gradual de los ejércitos permanentes. Pueden leerse a la luz del precepto *neminem laede*, no hagas daño a nadie. Toda acción de armas que no se limita a impedir la injusticia y aflige a los inocentes igual o más que a los agresores es un nuevo daño, una nueva

⁴ Höffe, Otfried, «Teoría de la justicia de la paz en Kant», en: *Diálogo Científico*, 13 (2004), p. 13.

⁵ *Ibid.*, Primer artículo definitivo.

⁶ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, § 57.

agresión. Los ejércitos permanentes tienen a largo plazo este mismo efecto, pues agrían la paz. Estas restricciones se hacen dentro de la relación de guerra, la cual solo es posible en sentido estricto entre Estados. Como bien lo ha mostrado Carl von Clausewitz, la guerra la empiezan siempre los que ofrecen resistencia, pues los agresores, cuando ocupan territorios o coercionan a los pobladores de otros países, hacen como si tuvieran perfecto derecho a ello y avanzan con toda naturalidad, intentando mantener la violencia a baja escala y conseguir pronto una aceptación política. Luego, si el invasor ya se comporta como Estado cuando invoca derechos de dominio, el pueblo que se defiende tiene que organizarse como Estado para lograr rechazar al invasor. Es necesario, pues, que se configure la colisión entre dos Estados para que se desencadene una guerra. Invasiones, conquistas, adquisiciones injustas y abusivas ha habido muchas en la historia, pero solo ha habido guerra en los casos en que se ha organizado la resistencia. Kant se refiere a estos casos, precisando que aun cuando la guerra se haya hecho inevitable para defenderse de la agresión, el crimen de guerra debe estar estrictamente prohibido, y la disuasión basada en los permanentes aprestos de guerra debe dar lugar gradualmente a otro tipo de seguridades que no produzcan nuevos daños.

Finalmente, los artículos preliminares sobre la prohibición estricta de intervenir en conflictos internos de otros pueblos y la devolución paulatina del derecho de autodeterminación a todos los pueblos del mundo se refieren a relaciones del Estado mucho más amplias y difíciles de percibir. Se trata del respeto debido a los pueblos que no forman parte de un determinado Estado, sea porque está en pugna cuál es este, o porque no tienen Estado propio y son tenidos por los Estados como cosas u objetos de apropiación. El conflicto interno trae consigo falta de unidad estatal de la población para rechazar una agresión externa, por lo cual es lógico que en este caso no se hable de guerra. De todos modos, la intervención está prohibida tan estrictamente como las guerras de conquista y punitivas, porque es la forma insidiosa de estas últimas. En los casos de los pueblos sometidos a la fuerza a un Estado que no les reconoce derecho de autodeterminación, la obligación de devolverles la libertad debe dar lugar a un proceso sostenido de reformas, las cuales pueden desembocar en el otorgamiento de autonomías o en la secesión pacífica. Estos artículos preliminares pueden ser leídos como aplicaciones políticas del precepto moral de reconocerle a cada uno lo que es suyo, *suum cuique tribue*.

La tripartición que hemos descubierto en los seis artículos preliminares se hace más evidente en los tres artículos definitivos. Como nuestro propósito es

mostrar que el tercer artículo definitivo es el principio rector de todos los demás, sin el cual estos pueden ser mal entendidos y mal aplicados, cuestionamos las interpretaciones que ubican la cuestión central de *La paz perpetua* en los artículos sobre el gobierno de cada Estado y sobre la forma de la organización internacional.

«Todo Estado debe tener una constitución política republicana», dice el primer artículo definitivo. Este principio de respeto de cada Estado a sí mismo —la aplicación política más completa del precepto *honeste vive*— es condición de la paz perpetua entre los pueblos. Sin esta decisión básica a favor de un ejercicio razonable del poder, ningún Estado merece la confianza de los demás para entablar relaciones de paz. Pero el republicanismo no debe confundirse con la forma de gobierno democrática. No es condición para la paz, según Kant, ni remotamente, que todos los Estados tengan gobiernos democráticos. Kant separa la cuestión de las condiciones de legitimidad del Estado de la cuestión de cuál será la mejor forma de gobierno para cada pueblo. Por formas de gobierno entiende las tres clásicas, discutidas por Aristóteles: monarquía, aristocracia y democracia. Un gobierno es legítimo cuando ejerce el poder republicanamente. Las características esenciales del republicanismo son para Kant el estado de derecho y la división de poderes: «El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular. ... Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en propiedad una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona»⁷.

Sin importar cuál sea su forma de gobierno —gobierno de uno, de varios o de la mayoría—, un Estado se gobierna republicanamente si lo hace según leyes tales que hubieran podido surgir de la voluntad unificada del pueblo. Por ello, son condiciones necesarias de la república que el gobierno y la legislación sucedan a plena luz pública, para que sean examinados libremente por el pueblo, y que todos los gobernados sean tratados equitativamente por la ley. Un régimen republicano se conduce según sus efectos de tal forma que es como si el pueblo se gobernara directamente a sí mismo y todo en el Estado se decidiera por unanimidad. La plena realización de esta idea sublime daría lugar sin embargo a

⁷ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, pp. 18-19.

un régimen no-representativo, uno en el que no hubiera gobernantes y gobernados, sino autogobierno general, lo cual está más allá de las posibilidades humanas. La sublime idea del autogobierno no podemos representárnosla más que contaminada con datos de la experiencia, por eso suele provocar el espejismo de un poder personal ilimitado. Las personas gobernantes, sean monarcas, aristócratas o asambleístas del pueblo, pueden confundir la voluntad legisladora con su propia voluntad privada⁸. En vez de complacerse con una idea dogmática que es una mala mezcla de principios racionales con limitadas realidades humanas, hay que someter la idea a crítica a fin de retenerla con el buen sentido que tiene para los seres humanos, intentando realizarla dentro de las limitaciones impuestas por la experiencia. El principio republicano solo puede ser realizado por los seres humanos en una forma de gobierno representativa. La separación de las funciones del ejecutivo y del legislativo es la única protección contra el despotismo.

Para ser digna de compartir la paz con los demás pueblos, una sociedad no necesita ser democrática. Siendo jerárquica, monárquica, estamental, incluso tribal, igual que siendo democrática, la autoridad puede estar a la altura de la idea republicana si respeta la ley razonable y, caso contrario, caer en el despotismo. El poder se legitima mediante la justicia de sus actos, el respeto a los derechos de los gobernados, la división funcional de ejecutivo y legislativo, y el respeto al derecho de gentes. Cuál sea la mejor forma de gobierno, cuál el mejor criterio de distribución del acceso a los cargos y puestos influyentes, es una cuestión que solo puede resolverse en el proceso histórico, social y político de cada pueblo. «Las formas de gobierno son la letra de la legislación originaria en el estado civil». Por lo mismo, la forma de gobernar tiene que cambiar con el paso del tiempo para acercarse cada vez más al ideal de la libertad política. Cuánto tiempo deba permanecer un pueblo en una forma de gobierno tradicional es una pregunta que

⁸ En *La paz perpetua*, Kant tiene una desconfianza especialmente grande hacia la democracia, percepción que corrige en obra posterior. Bajo la impresión de la Revolución Francesa, Kant pasa por alto la distinción fundamental que él mismo ha hecho entre forma de gobierno y principio republicano y afirma que la democracia es esencialmente antirrepublicana. A su parecer, el gobierno de las asambleas tumultuosas lleva a la violación de los más elementales derechos del hombre y a la concentración de todos los poderes en las manos de esas muchedumbres. Por esto rechaza la democracia en general como incapaz de respetar la división de poderes. Esta confusión la corrigió en *La metafísica de las costumbres*. En esta obra ve él que también hay peligro de despotismo del lado de la monarquía y reconoce en la democracia, en cambio, un medio para acercar a las personas a los deberes cívicos (§ 51). Cf. Ludwig, Bernd, «Kommentar zum Staatsrecht (II) §§ 51-52», en: Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, edición de Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, 1999, Nota general A, Apéndice, Conclusión, p. 180.

solo puede ser contestada por los representantes del mismo pueblo. Como dice Kant en la *Metafísica de las costumbres*, cada pueblo sabe cuál es la forma de gobierno «que encuentra más conveniente para sí»⁹.

El segundo artículo definitivo aborda los medios para afrontar la amenaza constante de guerra bajo la que viven los Estados. Se trata de cómo puede vivir una nación sin hacer daño a nadie —*neminem laede*— en un mundo en que la guerra es un hecho inminente. Entre los Estados subsiste el estado de naturaleza que cada uno de ellos ha suprimido entre sus ciudadanos al constituirse en sociedad política. La injusticia del estado de naturaleza no reside principalmente en los actos de violencia, sino en la ajuridicidad o anomia que impera en él. Los sujetos libres, mientras no están regidos por principios de justicia, se lesionan con su sola contigüidad. Si tengo un vecino ajurídico, entonces «puedo presionarlo a que [haga una de dos cosas,] o bien entre a formar comunidad jurídica conmigo, o bien se aparte de mi vecindad»¹⁰. Más allá de esta presión directa y consciente, sucede además que las guerras se producen de hecho, y por la experiencia de la guerra los pueblos aprenden la necesidad de someterse a leyes¹¹. Kant se refiere a leyes constitucionales que capacitan al Estado para ser socio de una alianza de paz.

Aquí podemos reconocer un rasgo característico de su pensamiento, una actitud tan marcada, inusual y elocuente a la vez, que parece revelar el genio de su personalidad y de su tiempo. Según Kant, los hombres y los pueblos aprenden mediante el sufrimiento. En la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* todos los ejemplos de obediencia al deber se destacan sobre el negro trasfondo de una naturaleza adversa, como una piedra preciosa que brilla con luz propia. La ley se revela al yo actuante en medio de la adversidad, cuando la naturaleza le niega su socorro y él se queda solo con su conciencia. No es que el sujeto niegue el mundo y se sostenga a sí mismo. El diamante recoge la poca luz que lo rodea, la reúne y la devuelve en destellos. En su conciencia, el ser pensante sintetiza la unidad del mundo, y aunque no tiene la infinitud resuelta y actual que vislumbra y presiente, recibe su soledad llena de ideas con delicada atención, cuida y elabora su forma propia meramente humana de infinito. Así también los pueblos, como resultan extraños y hostiles unos a otros, se condenan a vivir en lejanías y aislamientos, para lo cual recorren el globo terráqueo, unos por el mar, otros por

⁹ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, § 52.

¹⁰ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, Sección segunda, Nota al párrafo introductorio.

¹¹ *Ibid.*, Primer artículo definitivo.

los desiertos, apropiándose algunos de los territorios más habitables, adaptándose otros a los más inhóspitos, mediante todo lo cual realizan las perfecciones humanas. Cada pueblo conoce la humanidad que hay en él cuando afronta la dura prueba de la hostilidad con otros pueblos y la necesidad de poblar un paraje. Tanto en los pueblos como en los individuos, la humanidad se perfecciona por renunciación a la apariencia amable y aceptación de la ley sublime.

No es de esperarse, pues, que Kant sugiera algo parecido a una alianza matrimonial entre pueblos, en la cual cada uno descubra las leyes de la relación en que está entrando mediante abierta y sensible comunicación con el otro. Un Estado que represente a más de un pueblo, «*Völkerstaat*», se considera imposible explícitamente en *La paz perpetua* y en *Metafísica de las costumbres*, porque «muchos pueblos en un Estado no serían más que un solo pueblo». Como ya vimos, la alianza de pueblos para la conservación de la paz no puede ser más que un *foedus amphictyonum*¹², un contrato renunciante en todo momento, una federación de Estados libres y plenamente soberanos para «la conservación y aseguramiento de la libertad del Estado, para sí mismo y para los demás aliados»¹³. De todos modos, como la federación establece relaciones jurídicas y pacíficas entre los Estados miembros, es previsible el incremento del intercambio y la cooperación entre ellos. Pero Kant no celebra de antemano las grandes perspectivas de bienestar y justicia que los Estados miembros de la federación representan los unos para los otros. Esa no es la razón que los une. Cada uno de ellos tiene que reformar sus leyes fundamentales a fin de prestar garantías de paz a los otros. Esta actividad básica de los miembros de la federación no es más que un ejercicio compartido que los capacita para entablar la misma relación con todos los demás pueblos del mundo.

Si el objetivo de la federación fuera que los Estados miembros realizaran la plenitud de las perfecciones humanas mediante esta relación, si la federación fuera una suerte de sociedad utópica, entonces Kant tendría que presentar con más detalle cuáles son las virtudes propias de los pueblos pacíficos, la forma de gobierno idónea para estos fines, las transformaciones sociales conducentes a ello. Hegel sí lo hace en su *Filosofía del derecho*: la sociedad tiene que devenir en sociedad civil, el Estado tiene que apoyarse en un legislativo parlamentario, bicameral para

¹² Kant, Immanuel, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en: *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, Séptimo principio; *La metafísica de las costumbres*, § 54.

¹³ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, Segundo artículo definitivo.

más señas, etc. Kant no intenta siquiera dilucidar las líneas generales del proceso de organización constitucional de los Estados miembros, ni tampoco la organización de la federación misma, porque para él no es esa la forma en que se alcanza orientación moral. Esta adviene, por el contrario, cuando el sujeto —individuo o sociedad— toma distancia de su forma de ser inmanente, deja de lado la atractiva pero incierta plenitud de sus representaciones y se atiene a las más razonables y universales leyes que llega a pensar. Es un acto semejante al giro copernicano, por el cual el hombre abandona la halagadora idea de estar en el centro del universo y emprende una revisión crítica de sus experiencias a la luz de los conceptos más consistentes.

Un cambio de perspectiva como este es el que Kant espera de «un pueblo poderoso e ilustrado», el cual, rigiéndose como una república, ofrece «un punto central de unificación federativa para otros Estados»¹⁴. La alusión a la Francia revolucionaria no pasa inadvertida. Kant propone que el país de la revolución use el extraordinario poder revelado en Valmy —el ejército de ciudadanos— para iniciar una cadena de pueblos unidos con el único fin de asegurarse mutuamente la paz. Esta federación no competirá con los demás pueblos por el dominio de los bienes del mundo, no tendrá ningún otro interés que la paz mundial. En esto consiste su capacidad para acoger a los pueblos más allá de las opciones políticas y las rivalidades económicas. Los iniciadores de la federación tendrán que sobrellevar las limitaciones causadas por su renuncia a incrementar su poder mediante la guerra, pero no tendrán que soportar injusticias. En la *Metafísica de las costumbres* se establece la necesidad de enfrentar al «enemigo injusto», un Estado que se sirve de la guerra para obtener ventajas a costa de los derechos de otros Estados. Los Estados amenazados tienen derecho, según Kant, a formar coalición contra él, para «quitarle el poder de hacerlo». No tienen derecho a conquistarlo ni a dividirlo, pero sí a obligarlo a «adoptar una nueva constitución» que, rompiendo la tiranía interna, deje sin piso a la externa¹⁵. La estrategia de Kant está claramente definida: el poder irresistible de la federación consiste en su limitación al interés de la paz, en función del cual recibe el apoyo de todos los que se encuentran amenazados por agresores o sometidos por tiranos. Si pusiera como condiciones para integrarse a la federación otros cambios políticos, sociales o

¹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁵ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, § 60; Cf. Pinzani, Alessandro, «Das Völkerrecht (§§ 53-61)», en: Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, p. 249.

económicos, además de la básica reforma antitiránica, se complicaría en las rivalidades propias de esos asuntos.

En ningún momento niega Kant que los miembros de la federación puedan incrementar su comunicación, su comercio y su mutua influencia en asuntos políticos y sociales. Lo que rechaza es que se aduldere la tarea de la paz con el descomunal proyecto de instaurar una república mundial. Por encima de todas las conveniencias funcionales está el deber de asegurar a cada uno lo suyo —*sum cuique tribue*—, que, como ya vimos, se plasma en el tercer artículo definitivo. Este deber de respetar la libertad y las posesiones de todos los pueblos del mundo, por más incivilizados que nos parezcan, prima sobre todas las conveniencias civilizatorias.

Para que los derechos humanos se respetaran en toda la tierra sería conveniente, sin duda, dotarlos de un adecuado mecanismo de aplicación de la ley, administración de justicia y prevención del delito. Ello incluiría, para poder funcionar realmente, seguridad social, alimentaria, servicios educativos, etc. Y solo la participación de los beneficiarios en los asuntos públicos como ciudadanía o sociedad civil, es decir, solo la democratización de la sociedad y el sistema político, permitiría un desempeño correcto de todas estas funciones. Pero un proceso de organización como este es posible solo si resulta de la voluntad política de los gobernados, pues supone la capacitación de ellos mismos para desempeñar los diversos cargos y roles sin cometer abusos. El punto de partida de la construcción de un sistema mundial de justicia es en todo caso la libre asociación. En la perspectiva de Kant, los Estados multinacionales deben devolver gradualmente la plena autodeterminación a los pueblos que los componen, de forma que estos renueven su integración a la federación sobre la base de la más plena libertad. Así puede pensarse que una organización mundial ejerza subsidiariamente ciertos aspectos de la soberanía de los Estados miembros, en la medida en que estos encuentren ventajoso que así sea. La renovación de estos pactos sería el asunto público interno permanente de dicha organización mundial.

Una organización internacional al servicio de la justicia mundial está limitada principalmente por el tercer artículo definitivo de *La paz perpetua*: «El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal». Demasiadas veces se ha repetido ya el indignante espectáculo de los viajeros iluminados que toman el control de las vidas y bienes de pueblos de otras partes de la tierra con el pretexto de salvar sus almas, civilizarlos, emanciparlos, modernizarlos, democratizarlos. Pese a que el entusiasmo redentor de la cultura europea está lleno de leyes e instituciones muy sabias que quizás harían bien otros

pueblos en adoptar, la misma organización internacional destinada a establecer la paz y la justicia mundial se desnaturalizaría si se creyera autorizada a imponer a los pueblos que la conforman y a los que permanecen alejados de ella las leyes de una determinada forma de gobierno, un sistema de interdependencia económica, una ética pública o un modelo de virtudes ciudadanas.

John Rawls, uno de los filósofos políticos más importantes del siglo XX, ha mostrado de otra forma la afinidad, limitada pero cierta, entre los principios de la justicia política y los de la justicia mundial. En su conferencia sobre *El derecho de gentes* ha aclarado algunas condiciones de la justicia en el mundo contemporáneo, abordando una serie de problemas y realidades que Kant no podía tener en cuenta. Aunque a fin de cuentas confirma las más importantes posiciones de Kant, tiene puntos de partida muy distintos. Las libertades y derechos no se basan para él en principios morales, sino en una reflexión práctica que cualquier persona puede hacer, partiendo únicamente de una cierta comprensión de las condiciones sociales de sus propios intereses básicos. La reflexión consiste en situarse imaginariamente en una «posición original», en la cual uno ignora las circunstancias particulares en que va a tocarle vivir, pero conoce la diversidad de circunstancias que afectan a la vida humana y hacen que detentar un puesto en el mundo —ser rico o pobre, hombre o mujer, joven o viejo, blanco o negro, instruido o ignorante, cristiano o musulmán, ciudadano o no-ciudadano— sea estar expuesto a cometer o padecer injusticias. Fiel a la ficción metódica de que no sabe cuál es el puesto que le va a tocar, tiene la oportunidad, sin embargo, de establecer los principios de justicia que regirán el mundo en que va a vivir. Luego encontrará que la única forma de asegurarse una vida digna es que impere un principio de igualdad: que cada ser humano tenga derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos compatible con igual esquema para todos los demás, incluyendo las libertades políticas y las condiciones necesarias para ejercerlas. Para realizar esto requerirá un segundo principio, el de diferencia: que las únicas desigualdades permitidas sean las que acompañan a los diversos puestos, es decir, las derivadas de la división social del trabajo necesaria para el bien común, pero bajo la doble condición de que el acceso a los puestos se rija por los criterios adecuados y que dichos puestos sean usados exclusivamente para beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Estos principios dan lugar a una sociedad bien ordenada cuando se traducen en normas constitucionales, en las instituciones de un sistema político y en las prácticas ciudadanas. Desde su primera formulación en la *Teoría de la justicia*, Rawls ha advertido que estos principios resultan solamente en el caso de que se

suponga, por un esfuerzo de abstracción, que la población así organizada está separada de los demás pobladores del mundo. Si se toma en cuenta al resto de la humanidad, a las interacciones de los ciudadanos con otras poblaciones, resultan principios distintos, propios de un derecho de gentes. El liberalismo político de Rawls tiene límites muy precisos, no se ofrece como guía para la constitución de un gobierno mundial. Al pensar los problemas de la justicia en el mundo abandonamos, más bien, el terreno de lo político. Por eso el derecho de gentes no permite, en la concepción de Rawls, fundamentar una determinada forma de administración de justicia planetaria, por más que reconozca un deber de asistencia a los pueblos desaventajados.

Así como los individuos se sitúan mentalmente en la «posición original» para establecer los principios de la sociedad liberal de ciudadanos, los pueblos también pueden hacerlo para establecer los principios del derecho de gentes. Esta es la idea metódica central de Rawls para generar un derecho de gentes: sus principios deben resultar de una reflexión de los pueblos, por la cual estos se figuran en la «situación original». La condición de sujetos de los pueblos no es obvia, su aclaración es una de las investigaciones fundamentales de Rawls. Primero explica por qué no toma como sujetos de la «posición original» a los Estados, sino a los pueblos. Luego explica por qué no toma a los pueblos en general como sujetos de la reflexión básica sobre principios de justicia, sino solo a los pueblos liberales y a los pueblos jerárquicos decentes.

Rawls dice pueblos, y no Estados, porque los Estados suelen perseguir sus fines de manera más racional que razonable: «Si la racionalidad excluye lo razonable, es decir, si un Estado actúa movido por sus fines y hace caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades; si la preocupación de un Estado por el poder es dominante; y si sus intereses incluyen cosas tales como convertir otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme»¹⁶.

Aun cuando la frase está escrita en modo condicional, «si...», Rawls tiene como un hecho que los Estados se comportan mayormente así y que al hablar de pueblos nos encontramos con otro comportamiento. Rawls cuenta en primer

¹⁶ Rawls, John, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 40-41.

lugar con los pueblos liberales, los cuales no se contentan con políticas racionales, es decir, funcionales para sus fines, y se obligan a realizar los principios razonables de justicia, es decir, aquellos que garantizan el respeto a los derechos fundamentales de toda la humanidad. Este es el contenido de la diferencia entre pueblo y Estado que caracteriza a los regímenes basados en la soberanía del pueblo y en el control público de sus gobiernos. La otra realidad en que Rawls se apoya son los pueblos jerárquicos decentes, aquellos que, sin tener principios liberales, no usan la guerra para incrementar su poder a costa de otros pueblos, respetan una lista básica de derechos humanos, administran justicia con la creencia de que esta debe servir al bien común y validan sus acciones de gobierno mediante algún tipo de jerarquía consultiva decente. La idea que Rawls persigue es que la auténtica disposición de una sociedad a situarse en una «posición original» para pensar los principios de justicia entre los pueblos no reside en su «soberanía tradicional», la que se expresa principalmente en la capacidad del Estado para hacer la guerra y asegura «al Estado una cierta autonomía... en el manejo de su propio pueblo». La disposición a pensar y tomar seriamente los principios de justicia está incluso en los pueblos que cuentan con formas de soberanía muy limitada o nula. En su capacidad para respetar a los demás pueblos está su derecho a ser respetados, no en su eventual capacidad para hacer guerra contra otros pueblos. De esta forma inscribe Rawls en su concepción del derecho de gentes el principio fundamental de la teoría kantiana de la paz, que es el derecho de toda sociedad a que sean respetadas su autonomía institucional y sus posesiones aun cuando ella no forme parte ni cuente con la protección de ningún Estado.

Los principios del derecho de gentes a los que llega Rawls por este camino son casi los mismos de Kant, aunque sin la unidad sistemática que hemos mostrado. La novedad en Rawls es su octavo principio: «Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo y decente»¹⁷. Este aspecto de la obra de Rawls ha dado lugar al debate, iniciado por Thomas Pogge, sobre si se trata realmente de asistencia o si es una cuestión de justicia, pues el hambre y la enfermedad que causan millones de muertes al año e incontable sufrimiento en los países pobres son parte de un sistema económico mundial que produce enormes ventajas para los países ricos.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

Texto I

La paz perpetua

(fragmentos)

por Immanuel Kant¹⁸

Sección primera que contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados

1. «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro».

Se trataría, en ese caso, simplemente de un mero armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no de la *paz*, que significa el fin de todas las hostilidades. La añadidura del calificativo *eterna* es un pleonasma sospechoso. Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizá ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz, por mucho que pudieran aparecer en una penetrante investigación de los documentos de archivo. —La reserva (*reservatio mentalis*) sobre viejas pretensiones a las que, por el momento, ninguna de las partes hace mención porque están demasiado agotadas para proseguir la guerra, con la perversa intención de aprovechar la primera oportunidad en el futuro para este fin, pertenece a la casuística jesuítica y no se corresponde con la dignidad de los gobernantes así como tampoco se corresponde con la dignidad de un ministro la complacencia en semejantes cálculos, si se juzga el asunto tal como es en sí mismo.

¹⁸ En: Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos, 1985.

Si, en cambio, se sitúa el verdadero honor del Estado, como hace la concepción ilustrada de la prudencia política, en el continuo incremento del poder sin importar los medios, aquella valoración parecerá pedante y escolar.

2. «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación».

Un Estado no es un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer. Injertarlo en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como persona moral y convertirlo en una cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del contrato originario sin el que no puede pensarse ningún derecho sobre un pueblo¹⁹. Todo el mundo conoce a qué peligros ha conducido a Europa, hasta los tiempos más recientes, este prejuicio sobre el modo de adquisición, pues las otras partes del mundo no lo han conocido nunca, de poder, incluso, contraerse matrimonios entre Estados; este modo de adquisición es, en parte, un nuevo instrumento para aumentar la potencia sin gastos de fuerzas mediante pactos de familia, y, en parte, sirve para ampliar, por esta vía, las posesiones territoriales. —Hay que contar también el alquiler de tropas a otro Estado contra un enemigo no común, pues en este caso se usa y abusa de los súbditos a capricho, como si fueran cosas.

3. «Los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*) deben desaparecer totalmente con el tiempo».

Pues suponen una amenaza de guerra para otros Estados con su disposición a aparecer siempre preparados para ella. Estos Estados se estimulan mutuamente a superarse dentro de un conjunto que aumenta sin cesar y, al resultar finalmente más opresiva la paz que una guerra corta, por los gastos generados por el

¹⁹ Un reino hereditario no es un Estado que pueda ser heredado por otro Estado: es un Estado cuyo derecho a gobernar puede darse en herencia a otra persona física. El Estado, pues, adquiere un gobernante: no es el gobernante como tal (es decir, quien posee ya otro reino) el que adquiere un Estado.

armamento, se convierten ellos mismos en la causa de guerras ofensivas, al objeto de liberarse de esta carga; añádase a esto que ser tomados a cambio de dinero para matar o ser muertos parece implicar un abuso de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (del Estado); este uso no se armoniza bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Otra cosa muy distinta es defenderse y defender a la patria de los ataques del exterior con las prácticas militares voluntarias de los ciudadanos, realizadas periódicamente. —Lo mismo ocurriría con la formación de un tesoro, pues, considerado por los demás Estados como una amenaza de guerra, les forzaría a un ataque adelantado si no opusiera a ello la dificultad de calcular su magnitud (porque de los tres poderes, el *militar*, el de *alianzas* y el del *dinero*, este último podría ser ciertamente el medio más seguro de guerra).

4. «No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior».

Esta fuente de financiación no es sospechosa para buscar, dentro o fuera del Estado, un fomento de la economía (mejora de los caminos, nuevas colonizaciones, creación de depósitos para los años malos, etc.). Pero un sistema de crédito, como instrumento en manos de las potencias para sus relaciones recíprocas, puede crecer indefinidamente y resulta siempre un poder financiero para exigir en el momento presente (pues seguramente no todos los acreedores lo harán a la vez) las deudas garantizadas (la ingeniosa invención de un pueblo de comerciantes en este siglo); es decir, es un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de todos los demás Estados en conjunto y que solo puede agotarse por la caída de los precios (que se mantendrán, sin embargo, largo tiempo gracias a la revitalización del comercio por los efectos que este tiene sobre la industria y la riqueza). Esta facilidad para hacer la guerra unida a la tendencia de los detentadores del poder, que parece estar ínsita en la naturaleza humana, es, por tanto, un gran obstáculo para la paz perpetua; para prohibir esto debía existir, con mayor razón, un artículo preliminar, porque al final la inevitable bancarrota del Estado implicará a algunos otros Estados sin culpa, lo que constituiría una lesión pública de estos últimos. En ese caso, otros Estados, al menos, tienen derecho a aliarse contra semejante Estado y sus pretensiones.

5. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro».

Pues, ¿qué le daría derecho a ello?, ¿quizá el escándalo que dé a los súbditos de otro Estado? Pero este escándalo puede servir más bien de advertencia, al mostrar la gran desgracia que un pueblo se ha atraído sobre sí por vivir sin leyes; además el mal ejemplo que una persona libre da a otra no es en absoluto ninguna lesión (como *scandalum acceptum*). Sin embargo, no resulta aplicable al caso de que un Estado se divida en dos partes a consecuencia de disensiones internas y cada una de las partes represente un Estado particular con la pretensión de ser el todo; que un tercer Estado preste entonces ayuda a una de las partes no podría ser considerado como injerencia en la constitución de otro Estado (pues solo existe anarquía). Sin embargo, mientras esta lucha interna no se haya decidido, la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería, incluso; un escándalo y pondría en peligro la autonomía de todos los Estados.

6. «Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro Estado de asesinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición (*perduellio*), etc.».

Estas son estratagemas deshonorosas, pues aun en plena guerra ha de existir alguna confianza en la *mentalidad* del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz y las hostilidades se desviarían hacia una guerra de exterminio (*bellum internecinum*); la guerra es, ciertamente, el medio tristemente necesario en el estado de naturaleza para afirmar el derecho por la fuerza (estado de naturaleza donde no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza del derecho); en la guerra ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto (porque esto presupone ya una sentencia judicial) sino que el *resultado* entre ambas partes decide de qué lado está el derecho (igual que ante los llamados juicios de Dios); no puede concebirse, por el contrario, una guerra de castigo entre Estados (*bellum punitivum*) (pues no se da entre ellos la relación de un superior a un inferior). De todo esto se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, solo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie

humana y por consiguiente no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella. Que los citados medios conducen inevitablemente a ella se desprende de que esas artes infernales, por sí mismas viles, cuando se utilizan no se mantienen por mucho tiempo dentro de los límites de la guerra sino que se trasladan también a la situación de paz, como ocurre, por ejemplo, en el empleo de espías (*uti exploratoribus*), en donde se aprovecha la indignidad de otros (la cual no puede eliminarse de golpe); de esta manera se destruiría por completo la voluntad de paz.

Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que solo puede suceder en un estado *legal*), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad²⁰.

²⁰ Se acepta comúnmente que uno puede hostilizar a otro solo si este me ha *lesionado* ya de hecho y se considera asimismo correcto cuando ambos viven en estado *civil-legal*. Pues por el hecho de haber ingresado en este estado uno le proporciona al otro la seguridad necesaria (a través de la autoridad que posee poder sobre ambos). —Pero un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta seguridad y me está lesionando ya, al estar junto a mí en ese estado, no de hecho (*Facto*) ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (*statu iniusto*), que es una constante amenaza para mí. Yo puedo obligarle a entrar en un estado social-legal o a apartarse de mi lado. —Por consiguiente, el postulado que subyace a los artículos siguientes es: todos los hombres que ejercen entre sí influencias recíprocas deben pertenecer a una Constitución Civil.

Pero toda Constitución jurídica, por lo que respecta a las personas que están en ella, es: una Constitución según el *derecho político* (*Staatsbürgerrecht*) de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*); según el *derecho de gentes* (*Volkerrecht*) de los Estados en sus relaciones mutuas (*ius gentium*); una Constitución según el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopoliticum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria, en relación con la idea de la paz perpetua. Pues si uno de estos Estados, en relación de influencia física sobre otros, estuviese en estado de naturaleza, implicaría el estado de guerra, liberarse del cual es precisamente nuestro propósito.

Primer artículo definitivo para la paz perpetua La constitución civil de todo Estado debe ser republicana

La constitución *republicana* es aquella establecida de conformidad con los principios, 1. de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2. de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3. de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo²¹. La constitución

²¹ La libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie. Pues, ¿qué significa *facultad* (*Befugnis*)? La posibilidad de una acción en tanto que con ella no se perjudique a nadie. Por lo tanto, la explicación de la definición vendría a ser: libertad es la posibilidad de acciones con las que no se perjudica a nadie. No se perjudica a nadie (hágase lo que se haga) si solamente no se perjudica a nadie: es, pues, mera tautología.

—Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento. Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y *poder* ser, de la misma manera, obligado a su vez. (No necesita explicación el principio de la dependencia *jurídica*, por estar implícito en el concepto de Constitución política). —La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible.

—Por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la razón, a no ser que haya podido prestar mi consentimiento (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago el primer concepto de la voluntad divina). Por lo que respeta al principio de igualdad en relación con el ser supremo del mundo, fuera de Dios, tal como lo podría concebir (un gran Eón)²², no existe para que yo, cumpliendo mi deber en mi puesto como el Eón en el suyo, tenga que obedecer y él tenga el derecho de mandar.

—El fundamento de la *igualdad* está en que este principio (igual que el de la libertad) no se acomoda a la relación con Dios, porque es el único ser con el que cesa el concepto de deber.

Por lo que respecta al derecho de igualdad de todos los ciudadanos en cuanto a súbditos, importa contestar a la cuestión de la admisibilidad de la *nobleza hereditaria*: si el rango concedido por el Estado (el rango de un súbdito sobre otro) debe preceder el *mérito* al revés. —Una cosa es clara: si el rango va vinculado al nacimiento no es totalmente cierto que el mérito (capacidad y fidelidad profesionales) vengan después: esto es tanto como si le concediera al beneficiado el ser jefe sin los méritos, lo cual no lo acordará nunca la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es, sin duda, el principio de todos los derechos). Un noble no es necesariamente, por el hecho de serlo, un hombre *noble*. —Por lo que respecta a la *nobleza de cargo* (como podría llamarse al rango de una magistratura elevada y que deba ser alcanzada por méritos), el rango no pertenece a la persona como una propiedad,

republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca (por nuevas y próximas guerras): por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc., y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes y encomendar indiferentemente la justificación de la misma, por mor de la seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático.

* * *

Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía (forma imperii)* y solo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo* o *algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia* y *democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo cómo el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte

sino al puesto, y la igualdad no se lesiona por ello: al abandonar la persona el cargo deja, al mismo tiempo, el rango y regresa al pueblo.

* En los gnósticos, las fuerzas esenciales del universo. El sistema gnóstico más explícito es el de Valentino (ca. 100-ca. 165), profesor en Alejandría y Roma (*N. del t.*).

en un pueblo): en este sentido la constitución es o *republicana* o *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular. —De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en propiedad una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona (como lo universal de la premisa mayor en un silogismo no puede ser, al mismo tiempo, la subsunción de lo particular en la premisa menor); y si bien las otras dos constituciones son siempre defectuosas al dar cabida a semejante modo de gobierno, es posible, al menos, en ellas que adopten un modo de gobierno de acuerdo con el *espíritu* de un sistema representativo, como, por ejemplo, Federico II al *decir* que él era simplemente el primer servidor del Estado*, mientras que la constitución democrática, por el contrario, lo hace imposible porque todos quieren ser soberano (*Herr*)²². Se puede decir, por consiguiente, que cuanto más reducido es el número de personas del poder estatal (el número de *Herrscher*) y cuanto mayor es la representación de los mismos, tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo y puede esperarse que se llegue, finalmente, a él a través de sucesivas reformas. Por esta razón, llegar a esta única constitución totalmente jurídica resulta más difícil en la

* Friedrich der Grosse, *Testament Politique* (1752), traducción alemana, Stuttgart, 1974, p. 53 (*N. del t.*).

²² Con frecuencia se ha tachado a los altos tratamientos, que se dan a un príncipe, de vulgares adulaciones (ungido de Dios, administrador de la voluntad divina en la tierra y representante suyo), pero me parece que estos reproches no tienen fundamento. Estos tratamientos, lejos de envanecer al príncipe territorial, deben más bien deprimirlo en su interior, si se tiene entendimiento (lo que hay que presuponer) y piensa que ha recibido un cargo demasiado grande para un hombre, es decir, administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el *derecho de los hombres*, debiendo estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios.

²³ Mallet du Pan* se vanagloria, con su lenguaje pomposo pero vacío, de haberse convencido de la verdad del famoso dicho de Pope, después de muchos años de experiencia: «deja que los tontos discutan sobre el mejor gobierno; el mejor gobierno es el que gobierna mejor». Si esta frase quiere decir que el gobierno que mejor gobierna es el mejor gobernado, Pope** ha partido una nuez y le ha salido un gusano (en expresión de Swift); si significa que es también la mejor forma de gobierno, es decir, de

aristocracia que en la monarquía e imposible en la democracia, a no ser mediante una revolución violenta. Pero el pueblo tiene más interés, sin comparación, en el modo de gobierno que en la forma de Estado (aun cuando la mayor o menor adecuación de ésta a aquel fin tiene mucha importancia)²³. Al modo de gobierno que es conforme a la idea del derecho pertenece el sistema representativo, único en el que es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el gobierno es despótico y violento (sea cual fuera la Constitución). Ninguna de las antiguas, así llamadas, repúblicas ha conocido este sistema y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el supremo poder de uno solo es, empero, el más soportable de todos los despotismos.

Segundo artículo definitivo para la paz perpetua

El derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados libres

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. Habría en ello, no obstante, una contradicción porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo) y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los *pueblos* en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno solo).

Constitución, es radicalmente falso, pues los ejemplos de buen gobierno no demuestran nada sobre la forma de gobierno. Quién ha gobernado mejor que *Tito* y *Marco Aurelio* y dejaron como sucesores, sin embargo, uno a *Domiciano* y el otro a *Cómodo*, lo que no habría podido suceder con una buena Constitución, pues la incapacidad de estos últimos para el cargo había sido conocida con suficiente antelación y el poder del emperador era también suficiente para haberlos excluido.

* Jacob Maller du Pan (1749-1800), publicista suizo, desempeñó el periodismo en Londres, Ginebra y París. Desde 1788 dirigió la sección política del *Mercure de France*, que combatió la Revolución. Escribió *Considerations sur la revolution de France*, 1791 (*N. del t.*).

** Alexander Pope (1688-1744), escritor inglés, destacó por su cultivo de la preceptiva. Su obra fue editada por Murray, Londres: 1871-1889, 10 vols. (*N. del t.*).

Del mismo modo que miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa actuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, del mismo modo —debiera pensarse— tendrían los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) que apresurarse a salir cuanto antes de esa situación infame: en vez de esto, sin embargo, cada *Estado* sitúa más bien su soberanía (*Majestät*) (pues soberanía popular es una expresión absurda) precisamente en no estar en absoluto sometido a ninguna fuerza legal externa y el brillo del jefe de Estado (*Oberhaupt*) consiste en sacrificar a miles de personas bajo sus órdenes por un asunto que no les afecta, sin ponerse él mismo en peligro²⁴; y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste fundamentalmente en esto: muchas tribus americanas han sido aniquiladas totalmente por sus enemigos, mientras que los europeos saben aprovechar a sus vencidos de otra manera mejor que aniquilándolos: aumentan el número de sus súbditos, aumentando de esta manera los instrumentos para futuras guerras.

Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno), es de admirar, ciertamente, que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, por pedante, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta opinión; pues aún se sigue citando a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (¡dichoso consuelo!), aunque sus códigos elaborados filosófica o diplomáticamente no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla (pues los Estados como tales no están bajo una fuerza exterior común), como *justificación* de una agresión bélica, pero no se ha dado ningún caso de que un Estado haya abandonado sus propósitos a causa de las argumentaciones de tan importantes hombres. —Este homenaje que todos los Estados tributan al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar esto mismo de los otros, pues, de lo contrario, nunca pronunciarían la palabra *derecho*,

²⁴ Esta fue la respuesta que un príncipe búlgaro dio al emperador griego, que quería resolver una disputa con un duelo: «Un herrero, que tiene tenazas, no cogerá con las manos el hierro ardiendo de los carbones».

aquellos Estados que quieren hacerse la guerra, a no ser que la dijeran de broma como aquel príncipe galo que decía: «La ventaja que la naturaleza ha dado al fuerte sobre el débil es que este debe obedecer a aquel».

Vemos que la manera que tienen los Estados de procurar su derecho solo puede ser la guerra —nunca un juicio ante un tribunal—, pero el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante la guerra ni mediante su resultado favorable, la victoria; vemos asimismo que un *tratado de paz* puede poner término a una guerra determinada pero no a la situación de guerra (posibilidad de encontrar un nuevo pretexto para la guerra, a la que tampoco se la puede tachar de injusta porque en esta situación cada uno es juez de sus propios asuntos); encontramos además que no tiene vigencia para los Estados, según el derecho de gentes, lo que sí vale para el hombre en el estado natural, según el derecho natural: «deber salir de esta situación» (porque poseen ya, como Estados, una constitución interna jurídica y están, por tanto, liberados de la coacción de otros para que se sometan a una Constitución legal ampliada en conformidad con sus conceptos jurídicos). Y, no obstante, la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos: tiene que existir, por tanto, una federación de tipo especial a la que se puede llamar la federación de la paz (*foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*pactum pacis*) en que este buscaría acabar con una guerra, mientras que aquella buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que estos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción. Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la *federación (Föderalität)*, que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda formar una república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua), esta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando de esta manera el estado de libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones.

Puede entenderse que un pueblo diga: «No debe haber entre nosotros ninguna guerra, pues queremos formar un Estado, es decir, queremos imponernos a nosotros mismos un poder supremo legislativo, ejecutivo (*rigierende*

Gewalt) y judicial (*rechtende Gewalt*) que dirima nuestros conflictos pacíficamente». Pero si este Estado dice: «No debe haber ninguna guerra entre mí y otros Estados aunque no reconozco ningún poder legislativo supremo que asegure mi derecho y al que yo asegure su derecho», no puede, entonces, entenderse en absoluto dónde quiero basar la confianza en mi derecho, si no existe el sustituto de la federación de las sociedades civiles, es decir, el federalismo libre, al que la razón debe vincular necesariamente con el concepto del derecho de gentes, si este concepto tiene todavía algún contenido pensable.

Entendiendo el derecho de gentes como un derecho *para* la guerra no se puede pensar, en realidad, nada en absoluto (porque sería un derecho que determinaría qué es justo según máximas unilaterales del poder y no según leyes exteriores, limitativas de la libertad del individuo, de validez universal); con un concepto así habría que entender, en ese caso, que a los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos a otros y encuentran la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes. —Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea de derecho de gentes no quiere esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesis*, en ese caso, el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad solo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una república mundial, por el sucedáneo *negativo* de una federación permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen. (*Furor impius intus fremit horridus ore cruento**. Virgilio)²⁵.

* Un furor impío hierve por dentro, horrible, en su boca sangrienta (*N. del t.*).

²⁵ Al concentrarse la paz, después de una guerra, no sería inconveniente para el pueblo que se invocara un día de penitencia, después de las fiestas de acción de gracias, para implorar al cielo, en el nombre del Estado, misericordia por el gran pecado que comete el género humano al no querer unirse a otros pueblos en una constitución legal y al preferir, orgullosos de su independencia, el medio bárbaro de la guerra (con el que, además, no se determina lo que se pretende, es decir, el derecho de cada Estado). Las fiestas de acción de gracias por una *victoria* durante la guerra, los himnos que se cantan al *señor de los ejércitos* (en buen israelita) contrastan en no menor medida con la idea moral de padre de los hombres, pues a la indiferencia ante el modo cómo los pueblos reivindican su derecho (que es bastante triste) añaden, además, la alegría de haber aniquilado a muchos hombres o su felicidad.

Tercer artículo definitivo para la paz perpetua El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* (*Wirthbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de este, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. Algunas partes deshabitadas de esta superficie, el mar y los desiertos, dividen esta comunidad, pero el barco y el *camello* (el *barco* del desierto) hacen posible un acercamiento por encima de esas regiones sin dueño y hacen posible que se haga uso del derecho a la *superficie*, que pertenece a la especie humana, para un posible tráfico. Es contrario al derecho natural la inhospitalidad de las costas (por ejemplo, de las costas berberiscas) por los robos de barcos en mares próximos o por hacer esclavos a los marinos que arriban a las costas; también lo es la inhospitalidad de los desiertos (de los árabes beduinos), al considerar su proximidad a las tribus nómadas como un derecho a saquearlas; el derecho de hospitalidad, no obstante, es decir, la facultad de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar* un tráfico con los antiguos habitantes. De esta manera pueden establecer relaciones pacíficas partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirán finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita.

Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias

orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano.

China²⁶ y Japón (*Nipón*), que habían tratado con semejantes huéspedes, han permitido sabiamente el acceso pero no la entrada, en el caso de China, y solo un acceso limitado a un único pueblo europeo, los holandeses, en el caso de Japón, a los que, además, excluyen de la comunidad de los nativos como a prisioneros. Lo peor de todo esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta actuación violenta, que todas estas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las islas del azúcar, sede de la

²⁶ Para la escritura del nombre de este gran reino con el que se nombra a sí mismo (es decir, China, no Sina u otro sonido semejante) se puede consultar al *Alphab. Tibet.*, de Georgius, pp. 651-654, especialmente la *nota b*. Propiamente no tiene un nombre determinado según la observación del Prof. Fischer, de Petersburgo; el nombre más frecuente sigue siendo el de la palabra *Kin*, es decir, oro (que los tibetanos expresan con *Ser*), por lo que el emperador es llamado rey del oro (del país más magnífico del mundo); esta palabra podría pronunciarse en este reino como *Chin*, pero puede haber sido pronunciada *Kin* por los misioneros italianos (por la gutural). De aquí se infiere que el país llamado por los romanos país de los *Seres* era China. El comercio de la seda hacia Europa se hacía a través del *Gran Tibet* (probablemente a través del *Pequeño Tibet* y Bujara sobre Persia), lo que da lugar a algunas consideraciones acerca de la antigüedad de este sorprendente estado comparable al Indostán en enlace con el *Tibet*, y a través de este con Japón; en cambio, el nombre de Sina o Tschina no sugiere nada. Quizás pudieran explicarse también las antiquísimas, aunque nunca bien conocidas, relaciones de Europa con el Tibet por lo que nos refiere *Hesychios** del grito de los hierofantes Konc 'Ompac (*Konx Ompax*) en los misterios de Eleusis (véase, *Reise des jüngern Anacharsis*, 5 parte, p. 447ss). Ahora bien, según el *Alph. Tibet.*, de Georgius, la palabra Concioa significa *dios*, y esta palabra tiene una gran semejanza con la *Konx: Pah-cio* (*ibid.*, p. 520) que podía ser pronunciada por los griegos como *pax*, significa *promulgator legis*, la divinidad repartida por el mundo (llamada también *Cencresí*, p. 177). *Om*, que La Croze traduce por *benedictus, bendito* no puede significar, aplicado a la divinidad, otra cosa que *bienaventurado*, p. 507. El *P. Franz Horatius* afirma que habiendo preguntado muchas veces a los *lamas* tibetanos qué entendían por Dios (*Concicoa*), obtuvo siempre la siguiente respuesta: «Es la reunión de todos los santos» (es decir, de los bienaventurados que han vuelto a la divinidad, tras muchas migraciones por toda clase de cuerpos, que se tornan en *Burchane*, es decir, seres dignos de ser adorados, almas transformadas, p. 223). De todo lo cual se infiere que aquellas misteriosas palabras significan el supremo ser extendido por todo el mundo (la naturaleza personificada): *santo*, por la palabra *Komx Ompax, bienaventurado* (*Om*) y *sabio* (*Pax*); utilizadas estas palabras en los misterios griegos han significado el *monoteísmo* de los epoptas en oposición al *politeísmo* del pueblo, aunque *P. Horatius* sospecha aquí algo de ateísmo. El traslado de esa misteriosa palabra a Grecia se explica de la manera antes indicada y, recíprocamente, hace probable un primer tráfico de Europa con China a través del Tibet (antes, incluso, que con el Indostán).

* Gramático griego de Alejandría, del siglo V después de Cristo. Compuso un diccionario en el que destacaba la explicación de palabras raras. El *Lexikon* ha sido editado por K. Latte, Copenhague, 1953 (*N. del t.*).

esclavitud más violenta e imaginable, no ofrecen ningún auténtico beneficio sino que sirven indirectamente a una finalidad, no muy recomendable precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa; y todo esto para potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como agua.

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.

Texto 2

El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»

(fragmentos)

por John Rawls²⁷

Capítulo 2. ¿Por qué pueblos y no estados?

2.1. Características básicas de los pueblos

Esta visión del derecho de gentes concibe los pueblos liberales democráticos y decentes como los actores de la sociedad de los pueblos, del mismo modo que los ciudadanos son los actores de la sociedad doméstica. A partir de una concepción política de la sociedad, el liberalismo político describe a los ciudadanos y a los pueblos mediante concepciones políticas que especifican su naturaleza: una concepción de los ciudadanos en un caso y una concepción de los pueblos, que actúan a través de sus gobiernos, en el otro caso. Los pueblos liberales tienen tres características básicas: un régimen razonablemente justo de democracia constitucional que sirve a sus intereses fundamentales; unos ciudadanos unidos por lo que John Stuart Mill llamaba «simpatías comunes»²⁸; y finalmente una naturaleza

²⁷ En: Rawls, John, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, traducción de Hernando Valencia Villa, Barcelona: Paidós, 2001.

²⁸ En esta etapa inicial, empleo las primeras frases del capítulo XVI de *Considerations* (1862) en el cual J. S. Mill usa una cierta idea de nacionalidad para describir la cultura de un pueblo: «Una parte de la humanidad constituye una nacionalidad si está unida por simpatías comunes, que no existen entre ellos y otros pueblos, que los hacen cooperar entre sí con mayor decisión que con otros pueblos y que los llevan a desear un gobierno común y exclusivo. Este sentimiento de nacionalidad se puede generar por varias causas. A veces es el efecto de la identidad de raza y descendencia. La comunidad de lenguaje y de religión contribuye mucho a él. Otra causa es la geografía. Pero la más fuerte de todas es la identidad

moral. La primera característica es institucional, la segunda es cultural y la tercera requiere la adhesión firme a una concepción política y moral de la justicia y la equidad²⁹.

Al afirmar que un pueblo tiene un régimen razonablemente justo (aunque no completamente justo) de democracia constitucional quiero decir que el gobierno está de manera efectiva bajo su control político y electoral, y que atiende y protege sus intereses fundamentales tal como están codificados en una Constitución escrita o no escrita y en su interpretación. El régimen no es una agencia autónoma con sus propias ambiciones burocráticas. Más aun, no está dirigido por los intereses de grandes concentraciones de poder económico privado, sustraídos del escrutinio público y ajenos a toda responsabilidad. Qué instituciones y prácticas son necesarias para mantener una democracia constitucional razonablemente justa, y evitar que se corrompa, es una cuestión compleja que no puedo abordar aquí, sin olvidar el tópico según el cual hay que diseñar las instituciones de tal manera que el pueblo, es decir, los ciudadanos y los gobernantes, tengan motivos suficientes para respetarlas y evitar las tentaciones obvias de corrupción³⁰.

Si un pueblo liberal está unido por simpatías comunes y por el deseo del mismo gobierno democrático, y si tales simpatías dependen por entero de un lenguaje, una historia y una cultura política comunes, con una conciencia histórica compartida, esta característica sería muy difícil de satisfacer. Las conquistas y las migraciones han producido el mestizaje entre grupos con diferentes culturas y memorias, que residen hoy en el territorio de la mayoría de los regímenes democráticos contemporáneos. El derecho de gentes, empero, comienza con la necesidad de simpatías comunes, abstracción hecha de su fuente. Mi esperanza es que, si empezamos en esta forma simplificada, podamos

de antecedentes políticos; la posesión de historia nacional y en consecuencia la comunidad de recuerdos; orgullo, humillación, placer y pena de carácter colectivo, en relación con el mismo pasado. Ninguna de estas circunstancias, sin embargo, es necesariamente suficiente por sí misma» (Mill, J. S., *Collected Works*, Toronto: University of Toronto Press, 1977, vol. XIX, p. 546).

²⁹ Debo mucho a John Cooper por nuestros instructivos debates sobre estas características.

³⁰ Un ejemplo digno de mención es la financiación pública de las elecciones y los debates ciudadanos, sin los cuales resulta hartamente improbable que florezca la política pública. Cuando los políticos dependen de sus electorados para la financiación de sus campañas y el contexto global está marcado por una notoria desigualdad en la distribución de la riqueza y por una alta concentración de poder en las grandes empresas, ¿deberíamos sorprendernos de que los proyectos legislativos sean redactados por los grupos de presión y el Congreso se convierta en un mercado en el cual se compran y se venden las leyes?

encontrar principios políticos que, en su debido momento, nos permitirán tratar con casos mucho más difíciles en los cuales todos los ciudadanos no están unidos por un lenguaje común, ni por una memoria histórica compartida. Dentro de un régimen liberal o decente razonablemente justo es posible, creo, satisfacer los intereses y las necesidades culturales razonables de grupos con diversos antecedentes étnicos y nacionales.

Actuamos bajo el supuesto de que los principios políticos de un régimen constitucional razonablemente justo nos permiten tratar una gran variedad de casos³¹.

Finalmente, los pueblos liberales tienen un cierto carácter moral. Como los ciudadanos en la sociedad doméstica, los pueblos liberales son razonables y racionales, y su conducta racional, tal como está organizada y se expresa en sus elecciones y votaciones, así como en las leyes y políticas de su gobierno, se encuentra restringida de modo similar por su sentimiento de lo razonable. Al igual que los razonables ciudadanos en la sociedad doméstica ofrecen cooperar en términos equitativos con otros ciudadanos, los razonables pueblos liberales o decentes ofrecen términos equitativos de cooperación a otros pueblos. Un pueblo respeta estos términos cuando está seguro que los otros pueblos harán lo propio. Esto nos lleva a los principios de la justicia política en el primer caso y al derecho de gentes en el segundo. Resulta crucial describir cómo surge esta naturaleza moral y cómo se puede conservar de una generación a otra.

2.2. Pueblos sin soberanía tradicional

Otra razón por la cual uso el término «pueblos» es para distinguir mi pensamiento del pensamiento tradicional sobre los Estados, con sus poderes de soberanía, tal como aparecen en el derecho internacional positivo de los tres siglos siguientes a la guerra de los Treinta Años (1618-1648). Estos poderes incluyen el derecho a librar la guerra en desarrollo de las políticas estatales —la continuación de la política por otros medios según Clausewitz— de suerte que los fines de la política

³¹ Considero que la idea de nación es distinta a la de Estado o gobierno y la interpreto en relación con un orden de valores culturales como describe Mill en la nota 18, *supra*. Sigo aquí a Yael Tamir en su muy instructivo *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

están determinados por los intereses racionales y prudentiales del Estado³². Los poderes de soberanía también aseguran al Estado una cierta autonomía, que expongo más adelante, en el manejo de su propio pueblo. Desde mi perspectiva, esta autonomía es nociva.

Al desarrollar el derecho de gentes, el primer paso consiste en elaborar los principios de justicia para la sociedad doméstica. Aquí la posición original tiene en cuenta solo a las personas incluidas dentro de dicha sociedad, pues no consideramos las relaciones con las otras sociedades. Esta posición implica que la sociedad está cerrada: las personas ingresan al nacer y salen al morir. No hay necesidad de fuerzas armadas y la cuestión del derecho del gobierno a estar militarmente preparado no se plantea y si se planteara, sería rechazada. Un ejército no puede actuar contra su propio pueblo. Los principios de justicia doméstica permiten que una fuerza policial conserve el orden interno y que un sistema judicial mantenga el Estado de derecho³³. Otra cosa muy distinta es la necesidad de un ejército para hacer frente a Estados criminales. Aunque los principios de justicia doméstica son coherentes con un cierto derecho a la guerra, no establecen tal derecho. El origen de este derecho se encuentra en el derecho de las gentes, que está en proceso de elaboración. Como veremos, esta normativa restringirá la soberanía interna o la autonomía política del Estado, que supuestamente le da derecho a tratar a su población dentro de su territorio con entera libertad.

En consecuencia, en la elaboración del derecho de gentes se ha de tener en cuenta que el Estado como organización política de su pueblo ya no es el autor de sus propios poderes. Los poderes de guerra del Estado, en sus diferentes versiones, son solo aquellos aceptables dentro de un razonable derecho de gentes. Presumir la existencia de un Estado en el cual un pueblo se organiza en el orden

³² Sería injusto con Clausewitz no agregar que para él los intereses del Estado pueden incluir propósitos de regulación moral de cualquier tipo y por ello el fin de la guerra puede ser la defensa de las sociedades democráticas contra los regímenes tiránicos, en cierto modo como en la Segunda Guerra Mundial. Para Clausewitz los fines de la política no forman parte de la teoría de la guerra, aunque siempre están presentes y pueden afectar a la conducción de las hostilidades. Véase Paret, Peter (comp.), *The Makers of Modern Strategy*, Princeton: Princeton University Press, 1986, pp. 209-213. Mi perspectiva se refiere a la razón de Estado en el sentido en que la entendía Federico el Grande. Véase Ritter, Gerhard, *Frederick the Great*, Berkeley: University of California Press, 1988, capítulo 10, p. 197.

³³ Subrayo que el derecho de gentes no cuestiona la legitimidad de la autoridad gubernamental para hacer efectivo el Estado democrático de derecho. La supuesta alternativa al llamado monopolio de la fuerza por el gobierno permite la violencia privada de aquellos que tienen la voluntad y los medios para emplearla.

interno con instituciones de justicia básica no constituye prejuzamiento alguno sobre estas cuestiones. Debemos reformular los poderes de soberanía a la luz de un razonable derecho de gentes y negar a los Estados los tradicionales derechos a la guerra y a la irrestricta autonomía interna.

Más aun, esta reformulación concuerda con un reciente y drástico cambio en el derecho internacional público. Desde la Segunda Guerra Mundial, el derecho internacional se ha hecho más estricto. Tiende a restringir el derecho del Estado a la guerra a los casos de autodefensa o de defensa o de defensa de los intereses colectivos, y tiende también a limitar su derecho a la soberanía interna. La función de los derechos humanos tiene que ver de manera más obvia con este último aspecto, como resultado del esfuerzo por definir y limitar la soberanía interna del Estado. En este punto, hago a un lado las numerosas dificultades de interpretación de estos derechos y de estos límites, y estimo que su significado general es suficientemente claro. Lo esencial es que nuestra elaboración del derecho de gentes responda a estos dos cambios básicos con una adecuada argumentación³⁴.

La expresión «pueblos» se propone entonces hacer hincapié en estas características singulares de los pueblos, en contraste con los Estados tradicionales, y llamar la atención sobre su talante moral y la naturaleza razonablemente justa o decente de sus regímenes. Resulta significativo que los derechos y deberes de los pueblos en relación con su soberanía provengan del propio derecho de gentes, al cual se adherirían, junto con otros pueblos, en circunstancias adecuadas. Como pueblos justos o decentes, las razones de su conducta concuerdan con los principios correspondientes pues no actúan movidos únicamente por sus intereses racionales o prudenciales, es decir, por razones de Estado.

2.3. Características básicas de los Estados

Las siguientes anotaciones muestran que el carácter de un pueblo en el derecho de gentes es diferente del carácter de un Estado. Los Estados son los actores en

³⁴ Daniel Philpott sostiene en su tesis doctoral «Revolutions in Sovereignty» (Harvard, 1995) que los cambios en los poderes de soberanía corresponden a los cambios en las ideas populares sobre justicia y equidad en el orden interno. Si se acepta esta opinión, la explicación del cambio normativo radicaría en la consolidación de los regímenes democráticos por efecto de las dos guerras mundiales y en la pérdida gradual de fe en el comunismo soviético.

muchas teorías de política internacional sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz³⁵. Con frecuencia se las juzga como racionales, ansiosamente preocupados por su poder —su capacidad militar, económica y diplomática para ejercer influencia sobre otros Estados— y siempre guiados por sus intereses básicos³⁶. El enfoque típico de las relaciones internacionales es fundamentalmente el mismo que en la época de Tucídides y no ha trascendido los tiempos modernos, cuando la política mundial está todavía marcada por las luchas interestatales por el poder, el prestigio y la riqueza en un contexto de anarquía global³⁷. La diferencia entre Estados y pueblos depende de la racionalidad, la preocupación por el poder y los intereses básicos del Estado. Si la *racionalidad* excluye lo *razonable*, es decir, si un Estado actúa movido por sus fines y hace caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades; si la preocupación de un Estado por el poder es dominante; y si sus intereses incluyen cosas tales como convertir otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme³⁸. Intereses como estos tienden a enfrentar un Estado con otros Estados

³⁵ Véase Gilpin, Robert, *War and Change in World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, capítulo 1, pp. 9-25; y Axelrod, Roben, *The Complexity of Cooperation*, Princeton: Princeton University Press, 1997, capítulo 4, sobre la alineación de los países en la Segunda Guerra Mundial.

³⁶ Lord Palmerston decía: «Inglaterra no tiene amigos eternos, ni enemigos eternos, sino solo intereses eternos». Véase Kagan, Donald, *On the Origins of War and the Preservation of Peace*, Nueva York: Doubleday, 1995, p. 144.

³⁷ La tesis principal de Gilpin es que «la naturaleza fundamental de las relaciones internacionales no ha cambiado a lo largo de los milenios. Las relaciones internacionales continúan siendo una permanente lucha por la riqueza y el poder entre actores independientes en estado de anarquía. Hoy, la historia de Tucídides es una guía ilustrativa sobre el comportamiento de los Estados tanto como cuando se escribió, en el siglo V a.C.». Véase Gilpin, R., *o.c.*, p. 7. Su tesis se encuentra en el capítulo 6.

³⁸ En su gran *Historia de la guerra de Peloponeso*, Tucídides cuenta la historia de la autodestrucción de las ciudades-Estados griegas en la guerra prolongada entre Atenas y Esparta. La historia termina a mitad de camino, como si se hubiera interrumpido. ¿Tucídides se detuvo o fue incapaz de concluir? Es como si dijera: «y así sucesivamente». La historia de la insensatez se ha prolongado bastante. Lo que impulsa a las ciudades-Estado es lo que hace inevitable la escala de autodestrucción. El primer discurso de los atenienses a los espartanos dice: «No hemos hecho nada extraordinario, ni contrario a la naturaleza humana al aceptar el imperio cuando se nos ofreció y luego nos negamos a rendirnos. Muy poderosos motivos nos impidieron hacerlo: seguridad, honor e interés propio. Y no éramos los primeros en actuar así. La regla siempre ha sido que el débil esté sometido al fuerte, y además consideramos que somos dignos de nuestro poder. Hasta el momento, vosotros también nos veíais así. Pero ahora, tras calcular vuestros intereses, empezáis a hablar en términos de justicia e injusticia. Estas consideraciones nunca han impedido al pueblo disfrutar de oportunidades de engrandecimiento ofrecidas por un poder superior. Quienes realmente merecen encomio son aquellos que, si bien suficientemente humanos

y pueblos, y amenazan su seguridad, sea expansionista o no. Las condiciones básicas también auguran el estallido de una guerra hegemónica³⁹.

Una diferencia entre pueblos liberales y Estados radica en que aquellos limitan sus intereses básicos como lo exige lo razonable. En contraste, el contenido de los intereses de los Estados no les permite ser estables por las razones correctas, o sea aceptar y cumplir un justo derecho de gentes. Los pueblos liberales, no obstante, tienen sus intereses fundamentales autorizados por sus concepciones de la justicia y la equidad. Buscan proteger su territorio, garantizar la seguridad de sus ciudadanos y preservar sus instituciones políticas libres y las libertades y la cultura de su sociedad civil⁴⁰. Mas allá de estos intereses, un pueblo liberal trata de asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz. Cualquier esperanza de alcanzar una utopía realista descansa en regímenes constitucionales liberales o decentes suficientemente establecidos y capaces de sostener una sociedad viable de los pueblos.

Capítulo 3. Dos posiciones originales

3.1. La posición original como modelo de representación

Esta sección describe el primer paso de la teoría ideal. Antes de empezar la extensión de la idea liberal del contrato social al derecho de gentes, permítasenos

para disfrutar del poder, prestan más atención a la justicia que la que les imponen las circunstancias. Ciertamente, pensamos que si alguien estuviera en nuestra posición, sería evidente si actuamos con moderación o no» (Libro I, 76). Resulta claro cómo funciona el ciclo de autodestrucción. Tucídides piensa que si los atenienses hubiesen seguido el consejo de Pericles para no expandir su imperio mientras que se mantuviera la guerra contra Esparta y sus aliados, deberían haber ganado. Pero con la invasión de Melos y la locura de la aventura siciliana propuesta por Alcibiades estaban condenados a la autodestrucción. Parece que Napoleón dijo, a propósito de la invasión de Rusia: «Los Imperios mueren de indigestión». Pero él no fue honesto consigo mismo. Los Imperios mueren de glotonería, de su creciente apetito de poder. Lo que hace posible la paz entre los pueblos democráticos liberales es la naturaleza interna de los pueblos como democracias constitucionales y el cambio resultante en la motivación de sus ciudadanos. Para los fines de nuestra historia sobre la posibilidad de la utopía realista es importante reconocer que Atenas no era una democracia liberal, aunque se pudo haber considerado a sí misma como tal. Era una autocracia de los 35.000 miembros masculinos de las asambleas, sobre una población total de 300.000 habitantes.

³⁹ Gilpin, R., o. c., capítulo 5.

⁴⁰ Véase este argumento en el capítulo 14, donde expongo el derecho de un pueblo liberal a la guerra en legítima defensa.

indicar que la posición original con el velo de ignorancia es un modelo de representación para las sociedades liberales⁴¹. En lo que ahora denomino el primer uso de la posición original, esta sirve como modelo para lo que vemos —usted y yo, aquí y ahora⁴²— como condiciones justas y razonables para que las partes, que son representantes racionales de ciudadanos libres e iguales, razonables y racionales, especifiquen términos justos de cooperación para regular la estructura básica de esta sociedad. Puesto que la posición original incluye el velo de ignorancia, también sirve como modelo para lo que consideramos restricciones apropiadas de las razones para adoptar una concepción política de la justicia para esa estructura. Con estas características, nuestra conjetura es que la concepción política de la justicia que las partes escogerían es la que usted y yo, aquí y ahora, consideraríamos como razonable, racional y sustentada por las mejores razones. La confirmación de nuestra conjetura dependerá de si usted y yo, aquí y ahora, tras la debida reflexión, respaldamos los principios adoptados. Incluso si la conjetura es intuitivamente plausible, hay diferentes maneras de interpretar lo razonable y lo racional, de especificar las restricciones de las razones y de explicar los bienes primarios. No existe garantía anticipada de que tenemos razón.

Aquí hay cinco características esenciales: 1) la posición original presenta⁴³ a las partes como justos representantes de los ciudadanos; 2) las presenta como racionales; y 3) las presenta en el proceso de escoger aquellos principios de justicia que sean aplicables al asunto apropiado, en este caso la estructura básica. Además, 4) las partes se presentan en el proceso de hacer esta elección por las razones apropiadas; y 5) las partes se presentan en el proceso de escoger por razones relacionadas con los intereses fundamentales de los ciudadanos en tanto razonables y racionales. Comprobamos que estas cinco condiciones han sido cumplidas al observar que los ciudadanos están justa y razonablemente representados, gracias a la simetría o igualdad de la situación de sus representantes en la posición original⁴⁴. Con posterioridad, las partes son presentadas como racionales por

⁴¹ Véase Rawls, John, *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1997, Conferencia I, § 4.

⁴² «Usted y yo» somos «aquí y ahora» ciudadanos de la misma sociedad liberal democrática que practica la concepción liberal de la justicia en cuestión.

⁴³ Lo que se presenta es una *relación*, en este caso la relación de las partes que representan a los ciudadanos. En la segunda posición original, en el segundo nivel, lo que se presenta es la relación de las partes que representan a los pueblos.

⁴⁴ Aquí se aplica el precepto de los casos similares, las personas que son iguales en todos los aspectos relevantes deben ser presentadas de manera igual.

cuanto su propósito es hacer el mayor esfuerzo en beneficio de los ciudadanos cuyos intereses básicos representan, bien entendido que dichos intereses los especifican los bienes primarios que satisfacen las necesidades básicas. Finalmente, las partes deciden por razones apropiadas pues el velo de ignorancia les impide invocar razones inapropiadas, ya que en este caso se trata de representar a los ciudadanos como personas libres e iguales.

Repito aquí lo que he dicho en *Liberalismo político*, puesto que resulta relevante⁴⁵. Cuando se impide que las partes conozcan las doctrinas generales del pueblo, el velo de ignorancia es más espeso que delgado. Muchos piensan que este tipo de velo de ignorancia no se justifica y cuestionan sus fundamentos, especialmente si se tiene en cuenta la gran significación de las doctrinas generales, religiosas y no religiosas. Puesto que debemos justificar las características de la posición original cuando podamos, considérese lo siguiente. Recuérdese que buscamos una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, vista como un sistema de cooperación equitativa entre ciudadanos libres e iguales que aceptan de forma voluntaria, en virtud de su autonomía política, los principios de justicia, públicamente conocidos, que determinan los justos términos de esa cooperación. La sociedad en cuestión, empero, es aquella en la cual hay una pluralidad de doctrinas generales, todas perfectamente razonables. Este es el pluralismo razonable, distinto del pluralismo a secas. Ahora bien, si todos los ciudadanos son libres de adherirse a la concepción política de la justicia, esa concepción debe ser capaz de conseguir el apoyo de ciudadanos que sostienen doctrinas generales diferentes y opuestas pero razonables, en cuyo caso tenemos un consenso entrecruzado de doctrinas razonables. Sugiero que hagamos a un lado la forma en que las doctrinas generales del pueblo se relacionan con el contenido de la concepción política de la justicia y consideremos más bien ese contenido en la medida en que surge de las ideas fundamentales disponibles en la cultura política pública de una sociedad democrática. Colocar las doctrinas generales del pueblo tras el velo de ignorancia nos habilita para encontrar una concepción política de la justicia que pueda ser el foco de un consenso entrecruzado y que, en consecuencia, sirva como una base pública de justificación en una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable. Nada de lo que he

⁴⁵ Este párrafo es una reformulación de una larga nota a pie de página en la edición de bolsillo de *Liberalismo político*, la cual a su vez se inspira en un ensayo de Wilfried Hinsch, con quien estoy en deuda, que se presentó en Bad Homburg en julio de 1992.

sostenido aquí cuestiona la descripción de una concepción política de la justicia como una perspectiva autónoma, pero significa que para explicar la fundamentación del velo espeso de ignorancia debemos considerar el hecho del pluralismo razonable y la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas generales razonables.

3.2. La segunda posición original como modelo

En el siguiente nivel, la idea de la posición original se emplea otra vez pero ahora para entender una concepción liberal al derecho de gentes. Como en la primera instancia, se trata de un modelo de representación puesto que presenta lo que consideraríamos —usted y yo, aquí y ahora⁴⁶— como condiciones justas bajo las cuales las partes, en esta ocasión los representantes racionales de pueblos liberales guiados por las razones correctas, establecen el derecho de gentes. Tanto las partes representantes como los pueblos representados están situados de manera simétrica y, por ende, justa. Además, los pueblos se presentan como racionales puesto que las partes escogen entre principios disponibles para el derecho de gentes y están guiadas por los intereses fundamentales de las sociedades democráticas, donde estos intereses están expresados por los principios liberales de justicia para una sociedad democrática. Finalmente, las partes están sujetas a un velo de ignorancia que se ajusta de manera apropiada a la situación: ellas ignoran, por ejemplo, el tamaño del territorio, la población o la fuerza relativa del pueblo cuyos intereses fundamentales representan. Aunque saben que las condiciones razonablemente favorables hacen posible la democracia constitucional —pues saben que representan a sociedades liberales— no conocen la magnitud de sus recursos naturales ni el nivel de su desarrollo económico.

Como miembros de sociedades bien ordenadas por concepciones liberales de la justicia, nuestra conjetura es que estas características sirven como modelo de lo que aceptaríamos —usted y yo, aquí y ahora— como justo para la definición de los términos básicos de cooperación entre pueblos que, en tanto liberales, se consideran libres e iguales. Esto hace del empleo de la posición original en el segundo nivel un modelo de representación igual al del primer nivel. Las

⁴⁶ En esta caso «usted y yo» somos ciudadanos de una sociedad democrática liberal, mas no de la misma.

diferencias no radican en el uso del modelo de representación sino en la adaptación que se ha de hacer de él, según los agentes y los temas de que se trate.

Dicho esto, comprobemos que las cinco características sean atendidas por la segunda posición original. Así, los representantes del pueblo están: 1) razonable y justamente situados como libres e iguales, y los pueblos están 2) presentados como racionales. De igual modo, sus representantes 3) deliberan sobre el tema correcto, en este caso el contenido del derecho de gentes. (Aquí podemos ver cómo ese derecho gobierna la estructura básica de las relaciones entre los pueblos). Más aun, 4) sus deliberaciones discurren según las razones correctas, restringidas por un velo de ignorancia. Finalmente, la selección de los principios para el derecho de gentes está basada 5) en los intereses fundamentales del pueblo, en este caso de acuerdo con una concepción liberal de la justicia, ya escogida en la primera posición original. De esta suerte, la conjetura parecería acertada en este caso como en el primero. Pero, una vez más, no hay garantía.

Pueden surgir, sin embargo, dos cuestiones. La primera consiste en que, al describir los pueblos como libres e iguales y por ello justa y razonablemente representados, parece que hemos procedido de manera diferente que en el caso doméstico. En este, consideramos a los ciudadanos como libres e iguales porque así es como ellos se consideran en tanto miembros de una sociedad democrática. Ellos se creen investidos del poder moral para tener una concepción del bien y para sostenerla o revisarla a voluntad. De igual manera, se ven como sujetos de reivindicaciones legítimas y como responsables de sus objetivos⁴⁷. En el derecho de gentes hacemos algo parecido: vemos pueblos que se conciben como libres e iguales en la sociedad de los pueblos, de acuerdo con la concepción política de dicha sociedad. Esto implica paralelismo, que no identidad, con lo que ocurre en el caso doméstico, donde la concepción política determina la forma en que los ciudadanos se ven a sí mismos según sus poderes morales y sus altos intereses.

La segunda cuestión supone otro paralelismo con el caso doméstico. La posición original negó a los representantes de los ciudadanos cualquier conocimiento de las doctrinas generales del bien. Esa restricción demandaba una cuidadosa justificación⁴⁸. El presente caso también plantea una seria cuestión. ¿Por qué suponemos que los representantes de los pueblos liberales desoyen cualquier conocimiento de la concepción global del pueblo sobre el bien? La

⁴⁷ Véase Rawls, John, *Liberalismo político*, pp. 29-35

⁴⁸ Véase *supra* el párrafo a que se refiere la nota 43.

respuesta es que una *sociedad liberal* con un régimen constitucional no tiene, como sociedad liberal, ninguna concepción global del bien. Solo los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil, en el caso doméstico, tienen dichas concepciones.

Capítulo 4. Los principios del derecho de gentes

4. Declaración de principios

Inicialmente, podemos asumir que el resultado de elaborar el derecho de gentes solo para las sociedades liberales democráticas será la adopción de ciertos principios familiares de igualdad entre los pueblos. Supongo que estos principios darán cabida a varias formas de asociación y federación entre los pueblos pero no propondrán un Estado mundial. Sigo aquí a Kant en *La paz perpetua* (1795) en cuanto a que un gobierno mundial —que entiendo como un régimen político unificado con los poderes reconocidos a los gobiernos nacionales— sería un despotismo global o un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles, en la medida en que pueblos y regiones tratarían de alcanzar libertad y autonomía⁴⁹. Como expongo más adelante, habrá sin duda varias formas de organización sujetas al juicio del derecho de gentes, y encargadas de regular la cooperación entre los pueblos y de cumplir ciertos deberes. Algunas de estas organizaciones (como las Naciones Unidas, idealmente concebidas) pueden tener la autoridad de la sociedad de los pueblos bien ordenados para condenar instituciones domésticas injustas y violaciones de los derechos humanos en otros países. En los casos graves, pueden tratar de corregir la situación mediante sanciones económicas e

⁴⁹ Kant dice: «La idea de derecho internacional presupone la existencia separada de Estados independientes y vecinos. Aunque esta condición es en sí misma un estado de guerra (a menos que una confederación evite el estallido de hostilidades), resulta racionalmente preferible a la amalgama de Estados bajo un poder superior, que terminaría en una monarquía universal, pues la ley pierde en vigor lo que el gobierno gana en extensión. De donde se deduce que una condición de despotismo despiadado conduce a la anarquía tras sofocar las semillas del bien». La actitud kantiana frente a la monarquía universal era compartida por otros autores del siglo XVIII. Véase, por ejemplo, Hume, «Of the Balance of Power» (1752), en: *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Kinsley, F. H., *Power and the Pursuit of Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, también menciona a Montesquieu, Voltaire y Gibbon, y debate las ideas de Kant. Véase también Riley, Patrick, *Kant's Political Philosophy*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1983, capítulos 5-6.

incluso mediante intervención militar. El ámbito de estos poderes incluye a todos los pueblos y a sus asuntos internos.

Estas grandes conclusiones exigen alguna explicación. Como en el procedimiento empleado en *Teoría de la justicia*⁵⁰, consideremos primero los principales familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos⁵¹.

- 1) Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
- 2) Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
- 3) Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
- 4) Los pueblos tienen un deber de no intervención.
- 5) Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
- 6) Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
- 7) Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
- 8) Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente⁵².

[...]

7.3. Estructura básica de la sociedad de los pueblos

Una importante consideración adicional es la siguiente: si los pueblos liberales exigen que todas las sociedades sean liberales y se impongan sanciones políticas a las que no lo son, entonces a los pueblos no liberales decentes, si es que los hay, se les negará el respeto debido. Esta falta de respeto puede herir la autoestima de los pueblos no liberales decentes como pueblos y la de sus miembros individuales, y puede generar amargura y resentimiento. Se requieren poderosas razones

⁵⁰ Véase Rawls, John, *Teoría de la justicia*. El capítulo 2 formula los principios de justicia y el capítulo 3 presenta el argumento de la posición original sobre la selección de los principios.

⁵¹ Véase Brierly, J. L., *The Law of Nations: An Introduction to the Law of Peace*, Oxford: Clarendon Press, 1963; y Nardin, Terry, *Law, Morality, and the Relations of States*, Princeton: Princeton University Press, 1983. Ambos ofrecen listas similares de los principios del derecho internacional.

⁵² Este principio es particularmente polémico. Lo estudio en los capítulos 15-16.

justificativas para negar el respeto debido a otros pueblos y a sus miembros. Los pueblos liberales no pueden decir que los pueblos decentes niegan los derechos humanos puesto que (como veremos en los caps. 8-9 donde se desarrolla la noción de decencia) ellos los reconocen y protegen; ni pueden decir que los pueblos decentes niegan a sus miembros el derecho a ser consultados o a tener un papel sustancial en la toma de decisiones, ya que la estructura básica de estas sociedades incluye jerarquía consultiva decente o su equivalente. Finalmente, los pueblos decentes permiten el derecho a disentir, y el gobierno y la justicia tienen la obligación de dar respuesta respetuosa a cada petición ciudadana de tal manera que se consideren los méritos de la cuestión de acuerdo con el imperio de la ley a la luz de la interpretación judicial en vigor. Los disidentes tal vez no serán descalificados como incompetentes. En esta y en otras formas, la concepción de la justicia como bien común de los pueblos decentes puede cambiar gradualmente, aguijoneada por los disentimientos de los miembros de tales pueblos.

Todas las sociedades sufren cambios, y las sociedades decentes no constituyen la excepción. Los pueblos liberales no deberían suponer que los pueblos decentes son incapaces de reformarse a su manera. Al reconocer a estas sociedades como miembros de buena fe de la sociedad de los pueblos, los pueblos liberales estimulan este cambio. En ningún caso sofocan dicho cambio, como puede ocurrir si se niega el respeto debido a los pueblos decentes. Si se deja a un lado la compleja cuestión de si ciertas culturas y formas de vida son buenas en sí mismas (como creo que lo son), seguramente, *ceteris paribus*, es bueno para individuos y grupos estar unidos a su propia cultura y participar en su vida pública. De este modo, la sociedad política se expresa y se realiza.

Esto no es poca cosa. Habla a favor de preservar un espacio significativo para la idea de la autodeterminación del pueblo y para una sociedad de los pueblos de carácter confederal. Recuérdese que los pueblos, a diferencia de los Estados, tienen una definida naturaleza moral (cap. 2.1). Esta naturaleza incluye cierto orgullo y sentido del honor; los pueblos pueden sentirse orgullosos de su historia y de sus logros, como lo permite lo que llamo un «patriotismo moderado» (cap. 5.1). El debido respeto que reclaman es coherente con la igualdad de todos los pueblos. Los intereses que mueven a los pueblos y que los distinguen de los Estados son congruentes con una justa igualdad y un debido respeto por otros pueblos. Los pueblos liberales deben tratar de estimular a los pueblos decentes y no frustrar su vitalidad con la agresiva pretensión de que todas las sociedades sean liberales. Más aun, si una democracia constitucional es superior a otras formas de sociedad, como creo que lo es, un pueblo liberal debe confiar en sus propias convicciones

y suponer que una sociedad decente, cuando recibe el respeto debido de los pueblos liberales, puede reconocer las ventajas de las instituciones liberales, y tratar de convertirse en liberal por iniciativa propia.

En los últimos tres párrafos he tratado de sugerir la importancia de que todos los pueblos decentes mantengan el respeto por sí mismos y reciban el respeto debido de los otros pueblos decentes o liberales. Ciertamente, el mundo social de los pueblos liberales y decentes no es del todo justo, de acuerdo con los principios liberales. Algunos pueden pensar que se requieren poderosas razones para permitir esta injusticia y no insistir en los principios liberales para todos los pueblos. Creo que tales razones existen. Lo más importante es mantener el respeto mutuo entre los pueblos. Caer en el desacato o en el resentimiento y la amargura solo puede hacer daño. Estas relaciones no dependen de la estructura básica interna (liberal o decente) de cada pueblo. Se trata más bien de que mantener el respeto mutuo entre los pueblos en la sociedad de los pueblos constituye parte esencial de la estructura básica y del clima político de esa sociedad. El derecho de gentes considera que esta estructura básica y los méritos del clima político en el fomento de reformas de corte liberal compensan la falta de justicia liberal en las sociedades decentes.

Capítulo 8. La extensión a los pueblos jerárquicos decentes

[...]

8.2. Dos criterios para las sociedades jerárquicas decentes

Estas sociedades pueden asumir muchas formas institucionales, religiosas y seculares. Todas ellas, sin embargo son «asociacionistas» en la forma, lo cual quiere decir que en la vida pública los ciudadanos son vistos como miembros de diferentes grupos, y cada grupo está representado en el sistema jurídico por un sector de la jerarquía consultiva decente. Los dos criterios que se presentan a continuación especifican las condiciones para que una sociedad jerárquica decente sea miembro de buena fe de una razonable sociedad de los pueblos. (Muchas doctrinas filosóficas y religiosas, con sus diferentes ideas de justicia, pueden orientar a las instituciones en el cumplimiento de estas condiciones. Pero, puesto que estas ideas de justicia forman parte de una doctrina global religiosa o filosófica, no especifican una concepción política de la justicia en el sentido que yo le doy).

1. Primero, la sociedad no tiene fines agresivos y reconoce que tiene que alcanzar sus metas legítimas a través de la diplomacia, el comercio y otros medios pacíficos. Aunque su doctrina religiosa se considera global y ejerce influencia en la estructura del Estado y en su política social, la sociedad respeta el orden político y social de otras sociedades. Si busca una influencia más amplia, lo hace de manera compatible con la independencia y las libertades religiosas y civiles de otras sociedades. Esta característica de la doctrina global de la sociedad sirve de base institucional a su conducta pacífica y la distingue de los principales Estados europeos durante las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

2. El segundo criterio tiene tres partes:

- a) El sistema jurídico de un pueblo jerárquico decente, de acuerdo con la idea de la justicia como bien común (véase el cap. 9), garantiza a todos los miembros del pueblo los llamados derechos humanos. Un sistema social que viola estos derechos no puede establecer un esquema decente de cooperación política y social. Una sociedad esclavista carece de un sistema jurídico decente ya que su economía esclavista está orientada por un esquema de órdenes coercitivas. Carece de la idea de cooperación social. (En el cap. 9 expongo en detalle la idea de justicia como bien común en relación con la idea de jerarquía consultiva decente). Entre los derechos humanos se encuentran el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad)⁵³; el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión)⁵⁴; el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)⁵⁵. Así

⁵³ Véase Shue, Henry, *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 23; y Vincent, R. J., *Human Rights and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, que incluyen la seguridad económica mínima en el concepto de subsistencia como derecho fundamental. Comparto esta opinión puesto que el ejercicio sensible y racional de todas las libertades, al igual que el uso inteligente de la propiedad, implica siempre la disponibilidad de medios universales de carácter económico.

⁵⁴ Como se plantea en el capítulo 9.2, esta libertad de conciencia tal vez no se extienda por igual a todos los miembros de la sociedad: por ejemplo, una religión puede ser oficial en un Estado, mientras que otras pueden estar toleradas pero no tener derecho a ocupar ciertas posiciones. Se trata de una situación en la cual se permite la libertad de conciencia pero no una libertad igual.

⁵⁵ Sobre las reglas de justicia natural, véase Hart, *The Concept of Law*, pp. 156ss.

entendidos, los derechos humanos no pueden ser rechazados como peculiares del liberalismo o de la tradición occidental. No son políticamente parroquias⁵⁶. Estas cuestiones se abordarán de nuevo en el cap. 10.

- b) El sistema jurídico de un pueblo decente debe estar dispuesto de tal modo que imponga obligaciones morales de buena fe, distintas de los derechos humanos, a todas las personas residentes en su territorio⁵⁷. Puesto que los miembros del pueblo son considerados decentes y racionales, al igual que responsables y capaces de tener un papel en la vida social, reconocen estas obligaciones como coherentes con su idea de la justicia como bien común y no como simples órdenes impuestas por la fuerza. Ellos tienen capacidad de aprendizaje moral y de discernimiento entre lo bueno y lo malo en su sociedad. A diferencia de una economía esclavista, su sistema jurídico establece un esquema decente de cooperación política y social. La concepción de la persona de una sociedad jerárquica decente, tal como está implícita en el segundo criterio, no exige la aceptación de la idea liberal según la cual las personas son ciudadanos y tienen derechos fundamentales iguales como ciudadanos iguales. Se trata más bien de ver a las personas como miembros responsables y cooperadores de sus respectivos grupos. De ahí que las personas pueden reconocer, comprender y actuar de acuerdo con sus obligaciones morales como miembros de tales grupos.

⁵⁶ T. M. Scanlon subraya este punto en «Human Rights as a Neutral Concern», en: Brown, P. y MacLean, D. (comps.), *Human Rights and U.S. Foreign Policy*, Lexington: Lexington Books, 1979, pp. 83-92. Esta tesis es relevante porque el respeto de los derechos humanos debe formar parte de la política exterior de las sociedades bien ordenadas.

⁵⁷ Me inspiré aquí en Soper, Philip, *A Theory of Law*, Cambridge: Harvard University Press, 1984, pp. 125-147. Soper sostiene que un sistema jurídico, a diferencia de un sistema de simples órdenes coercitivas, debe imponer obligaciones morales a todos los miembros de la sociedad. Para que un sistema como ese funcione, es menester que los jueces y otros funcionarios crean de manera sincera y razonable que el derecho está orientado por una idea de la justicia como bien común. No comparto, sin embargo, todas las ideas de Soper. Un esquema de reglas debe corresponder a su definición para ser un sistema jurídico. Véase capítulo IV, pp. 91-100. Pero quiero evitar el polémico tema de la definición del derecho y no quiero alegar, digamos, que el Sur de Estados Unidos antes de la guerra de Secesión carecía de un sistema jurídico. Así que la segunda parte de este criterio —el sistema jurídico de un pueblo decente debe imponer obligaciones morales de buena fe— fluye de una concepción liberal de la justicia extendida al derecho de gentes. Estoy en deuda con Samuel Freeman por una valiosa exposición de estos puntos.

- c) Finalmente, debe haber una creencia sincera y razonable, por parte de los jueces y administradores del sistema jurídico, en que el derecho está efectivamente orientado por una idea de la justicia como bien común. Cuando las leyes se apoyan únicamente en la fuerza, fomentan la resistencia y la rebelión. Sería irrazonable, si no irracional, que los jueces y funcionarios pensarán que la idea de la justicia como bien común, que asigna derechos humanos a todos los miembros de un pueblo, se cumple cuando aquellos derechos son sistemáticamente violados. Esta sincera y razonable creencia de los jueces y funcionarios se debe traducir en la buena fe y en la decisión con que defiendan públicamente los dictados sociales justificados por la ley. Los tribunales y juzgados sirven de foro para esta defensa⁵⁸.

[...]

Capítulo 13. Doctrina de la guerra justa: el derecho a la guerra

[...]

13.2. El derecho de los pueblos bien ordenados a la guerra

Ningún Estado tiene derecho a la guerra para la realización de sus intereses *racionales*, que no *razonables*. El derecho de gentes, sin embargo, reconoce el derecho a la guerra en defensa propia a todas las sociedades bien ordenadas, liberales y decentes, y a cualquier sociedad que acepte y respete un razonablemente justo derecho de gentes⁵⁹. Aunque todas las sociedades bien ordenadas tienen este derecho, pueden interpretar sus acciones de manera diferente según sus fines y propósitos. Llamaré la atención sobre algunas de estas diferencias.

Cuando una sociedad liberal libra la guerra en defensa propia, lo hace para proteger y preservar las libertades básicas de sus ciudadanos y su democracia constitucional. En efecto, ninguna sociedad liberal puede exigir de manera justa a sus ciudadanos que participen en una guerra para obtener beneficio económico, recursos naturales o poder imperial⁶⁰. (Cuando una sociedad persigue estos

⁵⁸ Véase Soper, Philip, *o.c.*, pp. 112-118.

⁵⁹ El derecho a la guerra incluye normalmente el derecho a ayudar a los aliados a defenderse.

⁶⁰ Por supuesto, las llamadas sociedades liberales actúan así en ocasiones, pero eso solo prueba que pueden equivocarse.

intereses, ya no respeta el derecho de gentes y se convierte en un Estado proscrito). Violar la libertad ciudadana mediante el reclutamiento forzoso u otras prácticas similares solo tiene cabida en una concepción política liberal en defensa de la libertad misma, es decir, cuando es necesario defender las instituciones democráticas y las tradiciones y formas de vida religiosas y no religiosas de la sociedad civil⁶¹.

La significación especial del gobierno constitucional liberal radica en que, a través de su política democrática y mediante la razón pública, los ciudadanos pueden expresar su concepción de la sociedad y emprender acciones apropiadas para su defensa. Idealmente, los ciudadanos producen una *verdadera* opinión política y no una simple opinión acerca de lo que más conviene a sus intereses particulares como miembros de la sociedad civil. Estos ciudadanos, verdaderamente políticos, desarrollan una opinión sobre las ventajas y desventajas de la justicia política y de lo que demanda el bienestar de las diferentes partes de la sociedad. Como digo en *Liberalismo político*, cada ciudadano se considera investido de lo que he llamado «los dos poderes morales»: la capacidad para el sentimiento de la justicia y la capacidad para la concepción del bien. Se supone también que cada ciudadano tiene, en un momento dado, una concepción del bien compatible con una doctrina global religiosa, filosófica o moral. Estas capacidades habilitan a los ciudadanos para cumplir su función como ciudadanos y para asegurar su autonomía política y cívica. Los principios de justicia protegen los intereses más elevados de los ciudadanos, que están garantizados dentro del marco de la Constitución liberal y de la estructura básica de la sociedad. Estas instituciones establecen un entorno razonablemente justo dentro del cual puede florecer la cultura tradicional⁶² de la sociedad civil.

Los pueblos decentes también tienen el derecho a la guerra en defensa propia. Podrían describir lo que defienden de manera diferente a la de un pueblo liberal; pero los pueblos decentes también tienen algo digno de defenderse. Por ejemplo, los gobernantes de Kazanistán, nuestro pueblo decente imaginario, podrían defender con justicia su sociedad islámica jerárquica decente. Ellos toleran y respetan a los miembros de distintas confesiones dentro de su sociedad, y respetan las instituciones políticas de otras sociedades, incluidas las sociedades no musulmanas y liberales. También respetan y cumplen los derechos humanos; su

⁶¹ Véase, Rawls, John, *Teoría de la justicia*, capítulo 58, pp. 380ss.

⁶² Véase, Rawls, John, *Liberalismo político*, p. 14.

estructura básica contiene una jerarquía consultiva decente; y aceptan y acatan un razonable derecho de gentes.

La quinta especie de sociedad citada antes, el *absolutismo benigno*, también parece tener el derecho a la guerra en defensa propia. Aunque un absolutismo benigno respeta y cumple los derechos humanos, no es una sociedad bien ordenada puesto que no reconoce a sus miembros un papel relevante en las decisiones políticas. Pero *cualquier* sociedad que no sea agresiva y respete los derechos humanos tiene derecho a la defensa propia. Su vida espiritual y su cultura tal vez no merezcan alta valoración a nuestros ojos, pero siempre tiene el derecho a defenderse contra la invasión de su territorio.

Capítulo 4

Ética y derechos humanos

*Introducción y selección de textos
por Salomón Lerner F.*

Textos seleccionados:

- 1. Facticidad y validez (fragmentos) por Jürgen Habermas*
- 2. «La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)» por Javier Muguerza*

Introducción

LA CONCIENCIA de que la vida humana y la integridad física de todas las personas poseen un valor absoluto debe ser considerada una de las más grandes conquistas de la humanidad contemporánea. Tendemos a olvidarlo porque —respétese o no— esa convicción se encuentra entretejida en nuestro sentido común. Sin embargo, visto en una amplia perspectiva histórica, esa idea, como mandato universal y como garantía de la que no puede declararse excluido a nadie, es de reciente data. Apenas hace un siglo ejércitos conquistadores y fuerzas de ocupación coloniales practicaban el genocidio sin rubor; hace solo unas décadas, era consenso internacional que la comunidad de naciones no tenía nada que decir sobre la forma en que un determinado Estado ejercía violencia sobre los habitantes de su territorio. Ciertamente, al mencionar un gran cambio y una notable conquista humana en este ámbito, no se quiere insinuar ingenuamente que el mundo haya dejado de ser violento e injusto. Lo sigue siendo, sin duda, pero hoy, a diferencia de ayer, esa violencia es ilegítima, se halla por lo general expuesta al repudio moral y, siempre que es posible, está sometida a la vigilancia y las sanciones de una frondosa legislación aceptada por la comunidad de naciones. Hoy en día se ha generalizado el convencimiento de que la protección y la promoción de los derechos humanos —pues de eso hablamos— constituye obligación ineludible de todo Estado o gobierno y de toda forma de acción política, y el respeto de los mismos ha pasado a convertirse en última instancia en un criterio decisivo de la legitimidad y validez de las conductas políticas.

El camino seguido para llegar a estas convicciones ha sido largo y dificultoso. La conciencia de los derechos humanos —de hecho, la noción misma de humanidad— ha tenido que abrirse paso enfrentando prejuicios e intereses, y

poniendo atajo a la inclinación histórica de las comunidades humanas —sean culturales, políticas o de cualquier otro orden— a reservarse para sí y los suyos todos los derechos y prerrogativas que niegan a los demás. Y en ese camino, como es sabido, ha sido necesario, también, vencer las resistencias de uno de los dogmas más perturbadores de la Modernidad: aquel que postula la razón de Estado como una sustancia superior a las personas que autoriza al poder político a pasar por encima de ellas en ciertas circunstancias.

Ahora bien, la doctrina de los derechos humanos, constituida poco a poco también en una cultura, no puede ser considerada todavía como una conquista definitiva. Ella está mejor arraigada y tiene una existencia práctica más clara en ciertas sociedades, aquellas en las que las instituciones democráticas se han consolidado y donde el igualitarismo ha llegado a impregnarse en el sentido común. Pero en otras realidades sociales está vigente todavía la tarea de transportar la letra de los tratados y leyes que protegen los derechos fundamentales hacia los hábitos mentales de la población y a la interacción cotidiana entre la gente y entre ella y las instituciones del Estado. En el caso del Perú, como en el de muchos países que han atravesado situaciones de intensa violencia, esa tarea cobra además un cariz especial. En tales sociedades, la confirmación de una cultura de respeto de los derechos humanos no consiste solamente en una tarea que mira hacia delante, sino también en una obligación de mirar hacia atrás para reescribir la historia con los principios, orientaciones de valor y categorías jurídicas propios de dicha doctrina. Se hace necesario, así, practicar una memoria que rescate principios éticos y cívicos que en su momento fueron ignorados. Tal memoria podría ser también la motivación principal para que, en esa sociedad que sale de la violencia y transita a la democracia, se postule como rasero ético ineludible el reconocimiento pleno de la humanidad de todos y de la dignidad que es intrínseca a dicha condición.

Se trata pues de propiciar, alimentándose del recuerdo moral, una conciencia ciudadana de los derechos inherentes a todos, así como de hacer que el Estado y el gobierno se comprendan a sí mismos como instituciones que se legitiman en el respeto y servicio debido a sus ciudadanos. Lo que está en cuestión no es de dimensiones modestas sino al contrario, pues implicaría asumir que la convicción del valor absoluto de los derechos humanos constituye hoy por hoy una suerte de línea demarcatoria entre el territorio de la barbarie, que debemos abandonar para siempre, y el de la civilización.

«Civilización y barbarie» es una oposición ya vieja en la tradición intelectual de América Latina, una antinomia que se remonta al entusiasmo por la ciencia y

el progreso propios del siglo XIX, un entusiasmo que hoy percibimos como ingenuo a la luz de las varias hecatombes y desastres humanitarios que la humanidad moderna engendró una vez que estuvo en pleno dominio de sus fuerzas. Puede resultar, pues, una distinción poco pertinente si es que la seguimos entendiendo en esa dimensión técnica, positivista, etnocéntrica, apegada a una diferenciación rígida entre mundos tradicionales y mundos modernos. No lo es, sin embargo, si se sabe renovarla a la luz de esa cultura contemporánea que aquí se menciona y, en consecuencia, si se señala que lo que sitúa a una comunidad política de un lado de la frontera o del otro es, a fin de cuentas, su determinación y su voluntad de constituirse en sociedad apta para la realización humana en libertad.

No resulta, pues, civilizada o bárbara una sociedad por el despliegue mayor o menor de su poderío industrial o de su capacidad de innovación científica y técnica; no lo es, tampoco, por la racionalidad formal de sus sistemas políticos y administrativos, ni por la eficiencia o ineficiencia de su organización económica. Lo es, simple y llanamente, por el grado en que ella ha sabido organizar el poder público y despertar la conciencia de sus habitantes de manera que esa sociedad sea siempre una sociedad para seres humanos y no una maquinaria que se sirve de los seres humanos en nombre de una ilusión de poder, sea éste político, económico o de cualquier otra índole.

No es difícil, para quien obre de buena fe, percibir los hitos que conforman esa línea demarcatoria, el primero de los cuales —«no matarás»— es al mismo tiempo la exigencia suprema de diversas religiones practicadas por las sociedades humanas y el principio básico de la ética ciudadana de cualquier comunidad laica. Ese precepto, sin embargo, sería una forma muy limitada de entender las obligaciones e ideales contemporáneos, si quedara entendido en su estricta acepción de permitir la subsistencia física de las personas. El hecho que cada vez con más vigor se abre paso en las conciencias individuales y colectivas, por el contrario, es que nuestro deber no es simplemente permitir la vida absteniéndose de suprimirla o limitarla —una consideración de los derechos humanos desde la negatividad— sino luchar porque una vida humana digna esté al alcance de todos los miembros de la comunidad, lo que significa transitar hacia una comprensión positiva, constructiva y política, en el más amplio sentido del término, de esa doctrina.

Queremos, pues, vivir en comunidades civilizadas, y ello implica desplegar un esfuerzo por edificar una comprensión más rica de los derechos humanos, una comprensión que en su núcleo central contenga el respeto de esa dignidad

elemental —asociada inevitablemente a la intangibilidad de nuestra existencia física y a una amplia autonomía para obrar y decidir— y que al mismo tiempo contemple, con la misma urgencia y con el mismo sentido de obligatoriedad, la expansión y la verificación práctica de los derechos económicos, sociales y culturales que asisten a todas las personas y a todos los ciudadanos. Esto último está firmemente asociado al desarrollo de la doctrina de los derechos humanos en las últimas décadas en la discusión jurídica mundial. Si bien desde la misma Declaración universal de los derechos humanos, a mediados del siglo XX, tales derechos fueron reconocidos en toda su compleja amplitud, durante mucho tiempo no ha estado claro si el bienestar social, la educación, la atención de salud podían ser reclamadas con la misma fuerza jurídica con que, por ejemplo, se reacciona ante un atentado contra la vida, contra la integridad física o contra la libertad de expresión o de circulación. Hoy esa bruma de casi medio siglo sobre los llamados derechos sociales, económicos y culturales se va disipando, y no debería pasar mucho tiempo antes de que los Estados deban responder por ellos no solamente con vagas declaraciones de intención, sino con acciones concretas sometidas al escrutinio interno e internacional.

Lo dicho significa que frente a los derechos humanos, que concebimos de manera cada vez más completa e integral, los Estados no tienen solamente una obligación de abstenerse —no trasgredirlos— sino también, con la misma claridad, una obligación de hacer —garantizarlos y promoverlos, prestar servicios para que ellos sean materia de disfrute general. No es, pues, con la sola abstención del Estado o de cualquiera otra organización política respecto del uso de métodos de violencia como se podría llegar a construir esa *cives*, esa comunidad civil, que tenemos en mente cuando hablamos de democracia. Ella reclama, más bien, pasar de la abstención a la acción, de una conciencia tranquila, refugiada en la sola convicción de no haber sido agente de daño, a una conciencia inquieta, sobresaltada una y otra vez por la certidumbre de que siempre se puede hacer algo por los demás, de que siempre hay alguien que necesita nuestra presencia solícita, de que, como enseñó Tomás de Aquino, el pan que retenemos le pertenece al hambriento.

Esto quiere decir, complementariamente, que si el establecimiento de una comunidad plena de derechos comienza por el indispensable respeto a los demás —a su integridad física, a su derecho de creer, opinar y obrar libremente— ella solo camina hacia la madurez cuando el respeto se transforma en esa forma de cultura activa que llamamos solidaridad. Esta nace del respeto, pero lo trasciende o, mejor aun, lo desarrolla al hacer de él una forma creativa del desasosiego, una corriente de conciencia que permite entender que la inocencia —o, más bien, la no

culpabilidad— no es suficiente cuando nos rodean el sufrimiento y la miseria de nuestros semejantes. Esta línea de razonamiento no está en contradicción con la indispensable base jurídica de los derechos humanos, pero sí abre otros caminos complementarios. Cuando se dice que el respeto de los derechos humanos es o puede ser una cultura, se está hablando, en efecto, de un conjunto de representaciones de la realidad —creencia y convicciones, formas de actuar, sentir y pensar— que incluyen pero van más allá de la normatividad legal. Una cultura es una forma de estar en el mundo y, más precisamente, de estar con los demás en el mundo. Y por ello una pulsión de solidaridad —que, como es evidente, difícilmente puede ser legalmente exigible— constituye la esfera mayor dentro de la cual los derechos humanos pueden tener una existencia más segura y significativa para todos.

Lo dicho, una vez más, manifiesta su relevancia cuando se examina las encrucijadas que un país enfrenta al lidiar con el legado de la violencia. Se ha dicho muchas veces que, en los países de América Latina, las reiteradas épocas en las que se enseñoreó la destrucción y la degradación extremas fueron posibles en gran medida por la indiferencia arraigada en la vida cotidiana, por esa disposición a sentirse bien cerrando los ojos, contentándose con el consuelo egoísta de no atropellar ni ser atropellados. Hoy, el riesgo de la indiferencia no ha concluido: expuesta la verdad, señalados los grandes vacíos de los Estados y sociedades en los que prosperó la violencia, tienen por delante la misión de transformar ese conocimiento en una nueva y más exigente aproximación ética a nuestras vidas. Convertir el respeto y la condolencia en solidaridad es un gran desafío y no solamente en lo que concierne a la herencia de la violencia que se pueda haber producido, sino también en lo relativo a la edificación de una democracia equitativa, en la que, al igual que la muerte, la tortura o la desaparición, la pobreza y la hondas privaciones de la mayoría sea un escándalo, y la lucha contra ellas se convierta en el gran rasero con el que se mide la legitimidad y la vigencia de las propuestas políticas.

No cabe ignorar, por otro lado, que este esfuerzo por edificar la democracia tiene lugar ahora en una peculiar situación mundial marcada por la globalización de las distintas formas de relación entre Estados, naciones o pueblos, y es en ese contexto, también, que corresponde encaminar esfuerzos y demandas.

Esa globalización, sin embargo, no ha de ser entendida en el sentido limitado relativo a la interconexión instantánea de países y a la evaporación de las fronteras que sostenían el pasado mundo geopolítico heredado de la Paz de Westfalia. El fenómeno que hoy se vive es más profundo e interesante aun, y se vincula con el replanteamiento de los agentes de la política y de la economía en el mundo, que,

en el primer caso, dejan de ser solamente los Estados y las agrupaciones que compiten por controlarlo y dirigirlo, y se amplía, más bien, a las muy variadas instancias —organizaciones, grupos de interés, colectividades— que constituyen la denominada sociedad civil.

Así, correlativamente al debilitamiento del Estado nacional como agente político central, o como instancia exclusiva y soberana de las decisiones públicas, acceden a esa categoría de agentes, y por tanto corresponsables en la defensa y protección de los derechos humanos, personas e instituciones no estatales que deben tener ya un espacio de gravitación formal en el nuevo sistema jurídico y político internacional al mismo tiempo que se hacen cargo de sus nuevas responsabilidades.

Existen todavía serios desfases que remediar entre esta nueva conciencia moral y el sistema de normas jurídicas que obligan a los Estados. La tolerancia a los crímenes cometidos en nombre del orden del Estado, los reductos de impunidad que todavía ciertos gobiernos garantizan a nacionales y aun extranjeros haciendo burla del nuevo consenso moral que impera en el mundo, las cortapisas a la sociedad civil o, incluso, las limitaciones que a veces se coloca ella misma para cumplir con sus deberes como agente vigilante y promotora de los derechos humanos, todos esos son desafíos que afrontar en todo el mundo.

Hoy se sabe mejor que ayer, en todo caso, que así como hay obligaciones morales para las personas, las hay también para los Estados y que ya no es admisible la entronización de una «lógica de Estado» como argumento para justificar el atropello de los derechos fundamentales de las personas. En relación con este tema conviene llamar la atención sobre otro elemento que se desprende de lo que ya señalado. Se ha mencionado que respetar los derechos humanos no es solamente un gesto de abstención —«no matarás»— sino, con la misma fuerza, un acto afirmativo. Del mismo modo, la lógica de Estado no solamente debe quedar descartada como justificativo de atropellos, sino también como excusa de Estados y gobiernos para no hacer justicia cuando hay una situación injusta que debe ser remediada. En efecto, la justicia no debe, no puede, estar sometida a un cálculo de conveniencias y oportunidades, como sí puede estarlo la administración rutinaria del Estado. Una injusticia es, debe ser, una situación anómala para todo Estado democrático, y este debe sentirse impulsado a hacer esfuerzos excepcionales para remediarla.

En muchos países, entre ellos el Perú, se avanza hacia los derechos humanos desde un pasado de violencia, se vive un tiempo de reconocimiento y se enfrenta un futuro que demanda de nosotros acciones urgentes. Recordar, entender y

actuar son los imperativos que obligan hoy a los ciudadanos de estos países y no parece arbitrario hallar en esta triple obligación un paralelismo con esas tres facultades —memoria, inteligencia y voluntad— que, según la doctrina de San Agustín, se conjugan y entretajan para conformar la unidad de la persona humana y social. Se configura de esta suerte un camino ético-social que es responsabilidad de todos; es el camino del recuerdo, del reconocimiento y de la acción, de manera que se pueda manifestar ante la propia conciencia y ante la de los demás que la defensa de los derechos humanos no es solamente un elemento entre el programa de acción de un pequeño grupo sino que debe ser la forma de ser democráticos y justos. Ciertamente, ese camino moral tiene la propiedad de transformar las habituales ocupaciones y preocupaciones y puede manifestarse como un elemento decisivo en la constitución interna de cada persona como sujeto de la moral. De lograrlo se asumirá como una experiencia vivida e inolvidable lo que antes sólo se conocía de modo abstracto y por ello incompleto, y se sabrá, sin asomo de dudas, que la defensa de los derechos humanos —ya asimilados como cultura— es una tarea de todos, que ella no es solamente un acto de justicia frente a los demás, sino también —y de manera prominente— una aventura de constitución integral de la propia vida. Así, siguiendo —aunque sin tener plena conciencia de ello— las enseñanzas de Emmanuel Lévinas, se considerará al otro como el que en último término nos constituye y quien por tanto otorga sentido a la existencia y a la libertad; ese otro que es sobre todo el desvalido: el huérfano, la viuda y el peregrino, en suma los sufrientes, hombres y mujeres humildes de quienes no se habla porque han sido arrojados al reino de la insignificancia.

Texto I
Facticidad y validez
(fragmentos)

por Jürgen Habermas¹

(3) *Excurso:* La idea de derechos del hombre y la idea de soberanía popular ha venido determinando la autocomprensión normativa de los Estados democráticos de derecho hasta hoy. Este idealismo anclado en la propia estructura de las constituciones, no podemos tomarlo como un capítulo ya pasado de la historia de las ideas políticas. Antes la historia de la teoría es ingrediente necesario y reflejo de la tensión entre facticidad y validez inherente al derecho mismo, es decir, de la tensión entre la positividad del derecho y la legitimidad que ese derecho reclama para sí. La tensión no puede ni trivializarse ni tampoco simplemente ignorarse, porque la racionalización del mundo de la vida permite cada vez menos cubrir la necesidad de legitimación que tiene el derecho positivo, es decir, un derecho basado en las decisiones cambiables de un legislador político, permite, digo, cada vez menos cubrir esa necesidad de legitimación recurriendo a la tradición o a la «eticidad» en que hemos crecido. Voy a referirme brevemente al potencial de racionalidad liberado tanto desde el punto de vista cultural como desde el punto de vista socializador, a cuya presión el derecho ha venido quedando sometido cada vez con más fuerza desde las primeras grandes codificaciones de fines del siglo XVIII.

En las doctrinas del derecho natural clásico, sobre todo en la tradición de Aristóteles y del derecho natural cristiano configurado por el tomismo, que siguieron operando hasta bien entrado el siglo XIX, se refleja todavía el *ethos* social

¹ En: Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998.

global, que penetra a través de las distintas capas sociales de la población y vincula mutuamente los diversos ordenes sociales. En la dimensión vertical de las tres componentes del mundo de la vida, a que más arriba nos hemos referido, este *ethos* había cuidado de que los patrones culturales de valoración y las instituciones se solapasen suficientemente con los motivos y orientaciones de acción consolidados en las estructuras de la personalidad. En el plano horizontal de los órdenes legítimos había contribuido a concatenar y entrelazar los eslabones normativos que son las costumbres, la política y el derecho. En el curso de evoluciones que por mi parte he interpretado como «racionalización del mundo de la vida», tal trabazón se rompe. Las tradiciones culturales y los procesos de socialización son los primeros en quedar sometidos a la presión de una reflexión que hace que poco a poco comiencen a ser tematizados por los actores mismos. En la misma medida las prácticas y patrones de interpretación a los que se estaba habituado, pertenecientes a una eticidad que ahora queda rebajada a mera convención, se diferencian de las decisiones prácticas que pasan por el filtro de la reflexión inherente a una capacidad de juzgar autónoma. Y en este empleo de la razón práctica se produce una especialización que es la que me importa en nuestro contexto. Las ideas modernas de *autorrealización* y *autodeterminación* señalizan no solo otros temas, sino dos formas diversas de discurso que están cortadas a la medida de la lógica de las cuestiones *éticas* y de las cuestiones *morales*. La lógica de estas dos clases de cuestiones, que es en cada caso específica y distinta, cuaja a su vez en evoluciones filosóficas que se inician a finales del siglo XVIII.

Lo que desde Aristóteles se había llamado «ética», adopta desde entonces un sentido nuevo, subjetivista. Y esto vale tanto para las biografías individuales como para las tradiciones y formas de vida intersubjetivamente compartidas. En conexión con, y como reacción a, una creciente literatura autobiográfica de confesiones y autoexamen, se desarrolla desde Rousseau a Sartre, pasando por Kierkegaard, un tipo de reflexión que cambia la actitud de uno mismo para con su propia vida individual. Dicho con pocas palabras, el lugar de la introducción a una vida virtuosa, efectuada por vía de demostración de casos ejemplares, el lugar de los modelos de vida lograda, recomendados para su imitación, pasa a ocuparlo cada vez más decididamente la exigencia abstracta de una apreciación consciente y autocrítica, la exigencia de una asunción responsable de la propia biografía individual, incanjeable y contingente. La interioridad radicalizada queda gravada con la tarea de un autoentendimiento en el que se entrelazan autoconocimiento y decisión existencial. Este desafío a, o exigencia de, agarrar sondeándolas las posibilidades con las que fácticamente damos ahí, pero que resultan determinantes

en la acuñación de la propia identidad, lo plasma Heidegger en su fórmula de la *existentia* como *geworfener Entwurf*, es decir, como *iactata proiectio*, es decir, como «proyecto o proyección de sí que da consigo arrojada ahí»². La irrupción de la reflexión en el proceso biográfico genera un nuevo tipo de tensión entre conciencia de la contingencia, autorreflexión y responsabilidad por la propia existencia individual. A medida que esta constelación va dibujando círculos cada vez más amplios sobre los patrones dominantes de socialización los *discursos ético-existenciales* o *clínicos* no solo se tornan posibles, sino en cierto modo ineludibles: los conflictos que surgen de tal constelación, cuando no se los resuelve con voluntad y conciencia, se hacen valer en síntomas tan importunos como pertinaces.

No solo el modo de vida personal, también la tradición cultural pasa a asentarse sobre esta clase de discursos enderezados al autoentendimiento. Desde Schleiermacher, pasando por Droysen y Dilthey, hasta Gadamer, surge en conexión con, y como reacción a, las ciencias históricas una problematización de la apropiación de las tradiciones intersubjetivamente compartidas, en cada caso nuestras. Pero en vez de las autointerpretaciones religiosas o metafísicas, ahora es la historia la que se convierte en el medio en que se produce el autocercioramiento de culturas y pueblos. La hermenéutica filosófica parte, ciertamente, de cuestiones metodológicas de las ciencias históricas, pero responde también a la zozobra o falta de seguridad provocada por el historicismo, a una refracción reflexiva en el modo de esa apropiación pública de la tradición, que efectuamos en cada caso en primera persona del plural³. Durante el siglo XIX, bajo el signo de un hermanamiento de historicismo y nacionalismo, se desarrolló la primera forma de una identidad postradicional. Pero esta se nutrió todavía de un dogmatismo, que se articuló en forma de historia nacional y que, mientras tanto, se encuentra hoy en disolución. Un pluralismo de lecturas de tradiciones por principio ambivalentes da una y otra vez ocasión a discusiones concernientes a autoentendimiento, que permiten ver que los partidos en pugna se sienten ante la exigencia de decidir conscientemente de qué continuidades quieren vivir, cuáles tradiciones quieren interrumpir o cuáles proseguir. Y en la medida en que las identidades

² Esta idea de Heidegger la reconstruye E. Tugendhat con medios tomados de la filosofía analítica del lenguaje: Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.

³ Cf. Habermas, Jürgen, «Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität», en: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, pp. 271ss.

colectivas solo pueden desarrollarse ya en la forma frágil, dinámica y deshilachada de tal conciencia pública descentrada, se tornan posibles a la vez que inevitables *discursos ético-políticos* que calen a suficiente profundidad.

La irrupción de la reflexión en las biografías y tradiciones culturales fomenta el individualismo de proyectos personales de vida y un pluralismo de formas de vida colectiva. Pero simultáneamente, también las normas de convivencia se vuelven reflexivas; en ellas se imponen orientaciones valorativas de tipo universalista. En las correspondientes teorías filosóficas se refleja desde fines de siglo XVIII un cambio en la conciencia normativa. Máximas, estrategias de acción y reglas de acción, no quedan ya legitimadas por el solo hecho de que se apele a sus contextos de transmisión, es decir, a la masa de tradición que las arropa. Con la distinción entre acciones autónomas y acciones heterónomas, la conciencia normativa experimenta una revolución. Al mismo tiempo crece la necesidad de justificación, la cual, en las condiciones de un pensamiento postmetafísico, solo puede ser cubierta ya por *discursos morales*. Estos se enderezan a la regulación imparcial de conflictos de acción. A diferencia de las consideraciones éticas, que se orientan al telos de una vida no fallida, en cada caso mía, o en cada caso nuestra, las consideraciones morales exigen una perspectiva desligada de todo egocentrismo o etnocentrismo. Desde el punto de vista moral del igual respeto por todos y de un igual miramiento por los intereses de todos, las pretensiones normativas de las relaciones interpersonales reguladas en términos de legitimidad, pretensiones que ahora quedan netamente circunscritas, se ven arrastradas por el remolino de la problematización. A la altura del nivel de fundamentación postradicional el individuo desarrolla una conciencia moral regida por principios y orienta su acción por la idea de autodeterminación. Y lo que en el ámbito de la vida personal se llama autolegislación o autonomía moral, es lo que para una constitución de una sociedad justa significan las lecturas que de la libertad política, esto es, de la autolegislación democrática, se hacen en forma de derecho natural racional.

En la medida en que las tradiciones culturales y los procesos de socialización se tornan reflexivos, se cobra conciencia de la lógica de las cuestiones éticas y de las cuestiones morales, inscrita en las propias estructuras de la acción orientada al entendimiento. Sin poder contar ya con el respaldo de visiones religiosas o metafísicas del mundo resistentes a la crítica, las orientaciones prácticas solo pueden obtenerse ya en última instancia de argumentaciones, es decir, de las formas de reflexión de la acción comunicativa misma. La racionalización de un mundo de la vida se mide por el grado en que los potenciales de racionalidad que la acción comunicativa comporta y que el discurso libera impregnan y fluidifican

las estructuras del mundo de la vida. Contra este remolino de problematización son los procesos individuales de formación y los sistemas de saber culturales los que comparativamente ofrecen menor resistencia. Y en cuanto se impone la lógica específica de las cuestiones éticas y morales, ya no pueden justificarse alternativas a largo plazo a las ideas normativas que dominan la Modernidad. El modo de vida consciente de la persona individual se mide por el ideal expresivista de autorrealización, por la idea deontológica de libertad y por la máxima utilitarista del aumento de las oportunidades en la vida individual. La eticidad de las formas colectivas de vida tiene por medida, por un lado, las utopías de una convivencia no alienada y solidaria en el horizonte de tradiciones de las que el colectivo se ha apropiado de forma autoconsciente y proseguidas críticamente, y, por otro, los modelos de una sociedad justa cuyas instituciones estén estructuradas de suerte que las expectativas de comportamiento y los conflictos se regulen en interés de todos los actores por igual; una variante de ello son las ideas, ligadas al Estado benefactor, de un aumento y una distribución justa de la riqueza social.

Pues bien, una consecuencia de estas consideraciones es de particular interés en nuestro contexto: en la medida en que la «cultura» y las «estructuras de la personalidad» reciben esta suerte de carga idealista, también queda sujeto a presión un derecho que se ve despojado de sus bases sacras. La tercera componente del mundo de la vida, la «sociedad» como totalidad de los órdenes regulados en términos de legitimidad, se concreta, como hemos visto, con tanta más fuerza en el sistema jurídico, cuanto más se hace pesar sobre este el cumplimiento de funciones de integración relativa a la sociedad global. Los cambios bosquejados de las otras dos componentes pueden explicar por qué los órdenes del derecho moderno solo pueden legitimarse ya, y ello cada vez en mayor medida, recurriendo a fuentes que no los pongan en contradicción con los ideales postradicionales de vida y con las ideas postradicionales de justicia, que de antemano se han vuelto determinantes para el modo de vida personal y para la cultura. Las razones que abonan la legitimidad del derecho, so pena de disonancias cognitivas, han de estar en concordancia con los principios morales de una justicia y solidaridad universalistas, así como con los principios éticos de un modo de vida tanto de los individuos como de los colectivos, conscientemente proyectado y asumido con responsabilidad. Las ideas de autodeterminación y autorrealización no armonizan, empero, sin más entre sí. De ahí que también el derecho natural reaccione a los ideales modernos de justicia y a los ideales modernos de vida con respuestas que en cada caso ponen los acentos de forma distinta.

(4) Los derechos del hombre y el principio de soberanía popular, no son por casualidad las únicas ideas, solo a cuya luz cabe justificar ya el derecho moderno. Pues esas son las dos ideas en que acaban condensándose aquellos contenidos que, por así decir, son los únicos que quedan cuando la sustancia normativa de un *ethos* anclado en tradiciones religiosas y metafísicas es obligado a pasar por el filtro de las fundamentaciones postradicionales. En la medida en que los planteamientos morales y éticos se diferencian entre sí, la sustancia normativa filtrada discursivamente encuentra su acuñación en esas dos dimensiones que son la autodeterminación y la autorrealización. Entre los derechos del hombre y la soberanía popular, por un lado, y las dos mencionadas dimensiones, por otro, no puede, ciertamente, establecerse una correspondencia de tipo lineal. Pero entre ambas parejas de conceptos se dan afinidades, que pueden quedar acentuadas con más o menos fuerza. Las tradiciones políticas que para ajustarme al lenguaje de una discusión que hoy tiene lugar en Estados Unidos, llamaré, simplificando un tanto las cosas, la «liberal» y la «republicana» entienden por un lado los derechos del hombre como expresión de la autodeterminación moral y, por otro, la soberanía popular como expresión de la autorrealización ética. Conforme a esta comprensión los derechos del hombre y la soberanía popular están más bien en una relación de competencia que de complementación mutua.

Así por ejemplo F. Michelman observa en la tradición constitucional americana una tensión entre el imperio de las leyes, impersonal, fundado en los derechos innatos del hombre, y la autoorganización espontánea de una comunidad que mediante la voluntad soberana del pueblo se da a sí misma sus leyes⁴. Pero esta tensión puede ser disuelta empujando las cosas, bien hacia un lado, bien hacia el otro. Los liberales evocan el peligro de una «tiranía de la mayoría» y postulan el primado de unos derechos del hombre que garantizan las libertades prepolíticas del individuo y trazan límites a la voluntad soberana del legislador. Los defensores

⁴ Michelman, F., «Law's Republic», en: *The Yale Law Journal*, 97 (1988), pp. 1499ss: «Considero que el constitucionalismo americano —tal como se manifiesta en la teoría constitucional académica, en la práctica profesional de los abogados y jueces, y en la autocomprensión política corriente de los americanos en conjunto—, se basa en dos premisas concernientes a la libertad política: la primera es que los americanos son políticamente libres en la medida en que se gobiernan colectivamente a sí mismos, y la segunda es que los americanos son políticamente libres en la medida en que son gobernados por leyes y no por hombres. Pienso que ningún participante serio, no-destructivo, en el debate constitucional americano puede rechazar ninguna de estas dos profesiones de fe. Y me parece que se trata de premisas cuya problemática relación entre sí y, por tanto, cuyo sentido está sujeto a discusiones y controversias sin fin...».

de un humanismo republicano acentúan, en cambio, el valor específico y no instrumentalizable que tiene la autoorganización de los ciudadanos, de suerte que para una comunidad de por sí política los derechos del hombre solo cobran obligatoriedad como elementos de tradiciones en caso propias, que han sido objeto de una apropiación consciente. Mientras que según la concepción liberal los derechos del hombre se imponen a la consideración moral como algo dado, anclado en un ficticio estado de naturaleza, conforme a la concepción republicana la voluntad ético-política de un colectivo que decide él mismo lo que quiere ser, no puede reconocer nada que no responda a su propio proyecto de vida, asumido en autenticidad. En un caso predomina el momento moral-cognitivo; en el otro, el ético-voluntativo. En cambio, Rousseau y Kant trataron de pensar de tal suerte en el concepto de autonomía la unión de razón práctica y voluntad soberana, que la idea de derechos del hombre y el principio de soberanía popular se interpretasen *recíprocamente*. Sin embargo, tampoco esos dos autores logran una conexión enteramente simétrica de las dos concepciones. Vistas las cosas en conjunto, Kant sugiere una lectura más bien liberal y Rousseau una lectura más bien republicana de la autonomía política.

Kant obtiene el «principio general del derecho» de la aplicación del principio moral a «relaciones externas» y comienza su teoría del derecho con ese derecho a iguales libertades subjetivas, dotadas de facultades de ejercer coerción para hacerse respetar, que asiste a todo hombre «en virtud de su humanidad». Ese derecho original regula el «mío y tuyo internos»; al aplicarlo al «mío y tuyo externos» resultan de él los derechos subjetivos privados (de los cuales partirían después Savigny y la dogmática alemana del derecho civil siguiendo a Kant). Este sistema de derechos que competen «inadmisiblemente» a todo hombre y a los que el «hombre no podría renunciar aunque quisiese»⁵, se legitima por principios morales, incluso antes de diferenciarse en forma de leyes públicas, es decir, se legitima con independencia de esa autonomía política de los ciudadanos que solo se constituye con el contrato social. Por este lado los principios del derecho privado gozan ya en el estado de naturaleza de la validez de los derechos morales. Por consiguiente los derechos naturales que protegen la autonomía privada del hombre, anteceden a la voluntad del legislador soberano; y, por consiguiente, la soberanía de la «voluntad concordante y unida» de los ciudadanos viene restringida

⁵ Cf. Kant, I., «En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'», en: *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 51ss.

por derechos del hombre fundados moralmente. Pero Kant no interpretó esta vinculación de la soberanía popular a los derechos del hombre como una restricción porque partió de que nadie *puede* asentir en el ejercicio de su autonomía ciudadana a leyes que vulneran la autonomía privada asegurada por el derecho natural. Pero entonces la autonomía política habría de explicarse desde una conexión *interna* de la soberanía popular con los derechos del hombre. Y precisamente eso es lo que habría de suministrar la construcción que representa al contrato social. Pero la forma *gradual*, es decir, ese modo de proceder por pasos, que adopta la argumentación en la *Metafísica de las costumbres*, procediendo de la moral al derecho, impide que en la construcción de la teoría kantiana del derecho ocupe la posición central que de hecho ocupa en Rousseau.

Rousseau parte de la constitución de la autonomía ciudadana y establece a fortiori entre la soberanía popular y los derechos del hombre una conexión interna. Como la voluntad soberana del pueblo solo puede manifestarse y expresarse en el lenguaje que representa las leyes generales y abstractas, por su propia naturaleza lleva inscrito en sí ese derecho a iguales libertades subjetivas que Kant hace *preceder* a la formación de la voluntad política como un derecho del hombre, moralmente fundado. De ahí que en Rousseau el ejercicio de la autonomía política ya no quede bajo la reserva de derechos innatos; el contenido normativo de los derechos del hombre penetra más bien en (y forma parte de) el modo de ejercitación de la soberanía popular. La voluntad unida de los ciudadanos está ligada, a través del medio que representa las leyes abstractas y generales, a un procedimiento de legislación democrática, que excluye *per se* todos los intereses no susceptibles de universalización y que solo permite regulaciones que garanticen a todos iguales libertades subjetivas. Conforme a esta idea, el ejercicio de la soberanía popular de conformidad con ese procedimiento, asegura a la vez la sustancia del «derecho original del hombre» de Kant.

Sin embargo, Rousseau no desarrolla consecuentemente esta convincente idea, porque se siente vinculado de forma más fuerte que Kant a la tradición republicana. Rousseau da a la idea de autolegislación una interpretación ética más bien que *moral* (en el sentido que venimos empleando estos términos) y entiende la autonomía como la realización de la forma de vida de un pueblo concreto, conscientemente asumida. Como es sabido, Rousseau se representa la constitución contractualista de la soberanía popular como un acto, por así decir, existencial de «sociación» o «socialización», por medio del cual los individuos aislados y orientados a su propio éxito se *transforman* en ciudadanos de una comunidad ética orientados al bien común. Como miembros de un cuerpo

colectivo los individuos se funden en una especie de sujeto en gran formato que es portador de la producción de normas, el cual ha roto con los intereses privados de las personas privadas, simplemente sometidas a las leyes. Rousseau lleva hasta el extremo las exigencias y aun sobreexigencias éticas a que queda sometido el ciudadano, las cuales vienen ya inscritas en el propio concepto republicano de comunidad. Cuenta con virtudes políticas que estén ancladas en el *ethos* de una comunidad abarcable, integrada a través de tradiciones culturales comunes, y más o menos homogénea. La única alternativa a ello sería la coerción estatal: «Cuanto menor sea la proporción que las voluntades particulares guardan con la general, es decir, las costumbres con las leyes, tanto más debe aumentar la fuerza represora. Por tanto el gobierno, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo sea más numeroso»⁶.

Pero si la praxis de la autolegislación tiene que nutrirse de este modo de la sustancia ética de un pueblo que esté ya de antemano de acuerdo en sus orientaciones valorativas, Rousseau no puede explicar cómo cabría establecer una mediación entre la postulada orientación de los ciudadanos hacia el bien común y las diferenciadas constelaciones sociales de intereses de las personas privadas, cómo sin represión cabría establecer una mediación entre la voluntad general construida normativamente y el arbitrio de los individuos. Para ello sería menester un punto de vista genuinamente moral desde el que pudiese examinarse y decidirse qué es lo que, allende lo que es bueno *para nosotros*, es en interés de cada uno por igual. En la versión *ética* que da Rousseau del concepto de soberanía popular el sentido universalista del «principio del derecho» no tiene más remedio que acabar perdiéndose.

Manifiestamente, el contenido normativo del «derecho original del hombre» no puede agotarse solo, como supone Rousseau, en la gramática de leyes generales y abstractas. Pues el sentido de la igualdad jurídica de contenido, es decir, de la igualdad jurídico-material, que la pretensión de legitimidad del derecho moderno encierra, y que a Rousseau importa, no puede explicarse suficientemente apelando solo a las propiedades *lógico-semánticas* de leyes generales. La forma gramatical de preceptos universales no dice nada acerca de la validez de estos. Antes la pretensión de que una norma es en interés de todos por igual, tiene un sentido de aceptabilidad racional: todos los posibles afectados tendrían que poder asentir a ella por buenas razones. Y esto, a su vez, solo puede averiguarse introduciéndose

⁶ Cf. Rousseau, J.J., *El contrato social*, Libro III, capítulo I.

en las condiciones *pragmáticas* de procesos de argumentación en los que sobre la base de las informaciones pertinentes no se imponga otra cosa que la coerción del mejor argumento. Rousseau ve ya en las propiedades lógico-semánticas de *lo que se quiere*, el contenido normativo del «principio del derecho», pero en realidad a ese principio solo se lo podría ver inscrito en, y extraerlo de, aquellas condiciones pragmáticas que determinan *cómo* se forma la voluntad política. La conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre ha de radicar, pues, en el contenido normativo de un *modo de ejercicio de la autonomía política*, que no viene asegurado por la forma de leyes generales sino solo por la forma de comunicación que representa la formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes.

Pero esta conexión permanece cerrada tanto en Kant como en Rousseau. Pues bajo las premisas de la filosofía de la conciencia la razón y la voluntad pueden quedar, ciertamente, aunadas en el concepto de autonomía, pero solo de forma que esta facultad de autodeterminarse queda adscrita a un sujeto, bien sea el yo inteligible de la *Crítica de la razón pura*, bien sea el pueblo de *El contrato social*. Si la voluntad racional solo puede formarse en el sujeto particular (esta es la idea de Kant), entonces la autonomía moral del sujeto particular tienen que penetrar a través de la autonomía política de la voluntad unida de todos, asegurando así de antemano en términos de derecho natural la autonomía privada de cada uno. Si la voluntad racional solo puede formarse en el sujeto en gran formato que es un pueblo o una nación (esta es la idea de Rousseau), la autonomía política tiene que ser entendida como la realización autoconsciente de la esencia ética de una comunidad concreta; y la autonomía privada solo podrá protegerse ya de la fuerza arrolladora de la autonomía política mediante la forma de no-discriminación que representan las leyes generales. Pero ambas concepciones yerran la fuerza legitimatoria que posee una formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas, en la que la capacidad ilocucionaria de establecer vínculos que tiene el empleo de lenguaje orientado al entendimiento se emplee para aunar razón y voluntad y para llegar a convicciones en las que todos los individuos puedan estar de acuerdo sin coerciones.

Pero si los discursos (y, como veremos, las negociaciones cuyos procedimientos vienen fundados discursivamente) constituyen el lugar en el que se puede formar una voluntad racional, la legitimidad del derecho se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo: como participantes en discursos racionales los miembros de una comunidad jurídica han de poder examinar si la norma de que se trate encuentra, o podría encontrar, el asentimiento de todos los

posibles afectados. Por tanto, la conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre consiste en que en el «sistema de los derechos» se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma. El sistema de los derechos no puede hacerse derivar ni de una lectura moral de los derechos del hombre ni tampoco de una lectura ética de la soberanía popular, porque la autonomía privada de los ciudadanos no puede ni sobreordenarse ni subordinarse a su autonomía política. Las intuiciones normativas que vinculamos con los derechos del hombre y la soberanía popular solo pueden hacerse valer sin mermas y sin recortes en el sistema de los derechos si partimos de que el derecho a iguales libertades subjetivas de acción, ni puede simplemente imponerse al legislador soberano como límite externo, ni tampoco ser instrumentalizado como requisito funcional para sus fines. La cooriginalidad de autonomía privada y autonomía pública muéstrase solo cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura de pensamiento que representa la «autolegislación», figura conforme a la cual los destinatarios son a la vez autores de sus derechos. La sustancia de los derechos del hombre se encierra entonces en las condiciones formales de la institucionalización jurídica de ese tipo de formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes, en el que la soberanía popular cobra forma jurídica.

Texto 2

«La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)»

Javier Muguerza⁷

Las observaciones que anteceden no tratan en modo alguno —me apresuro a aclararlo para tranquilidad del profesor Elías Díaz— de deslegitimar la democracia, la cual queda sin duda aceptablemente legitimada mediante la racionalidad procedimental habermasiana, más una serie de complementos (respeto y protección de las minorías, salvaguarda de los fueros del individuo, garantías de ampliación del concepto de democracia más allá del funcionamiento mecánico de la regla de las mayorías, etc.), complementos que Habermas no pasaría por alto y que se hallan recogidos bajo la noción de legitimidad que Elías Díaz propone denominar «legitimidad crítica»⁸.

Mas la cuestión que aquí nos interesa dilucidar es la de si aquella racionalidad procedimental, con todos los complementos que se quieran, clausura sin residuo el ámbito de la razón práctica, lo que es tanto como decir el ámbito de la ética.

La respuesta, o al menos eso espero, tendría que inclinarse por la negativa, habida cuenta de que hasta ahora («hasta ahora», por descontado, quiere decir que más que en el curso de mi disquisición) la razón práctica no ha conseguido aún ofrecernos la deseada fundamentación de los derechos humanos que buscamos.

⁷ En: Muguerza, Javier, «La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)», en: Muguerza, Javier, *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*, edición de Gregorio Peces-Barba, Madrid: Debate, 1989.

⁸ Cf. Díaz, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid: Debate, 1984, pp. 21ss, 127-148, así como su *postscriptum* «La justificación de la democracia», en: *Sistema*, 66 (1985), pp. 3-23 (en cuanto a Habermas, véase también: Habermas, J., «Die Schrecken der Autonomie», a propósito de la deslegitimación de la democracia a manos de Carl Schmitt y su ambiguo *revival* actual, en: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, pp. 101-114).

Con el fin de explorar otra estrategia, voy acudir a una formulación distinta del imperativo categórico kantiano, una formulación sobre cuya trascendencia ética —sin duda superior, para nuestros objetivos, a la del principio de universalización— han llamado la atención algunos filósofos contemporáneos, como es el caso, entre otros, de Ernst Tugendhat⁹. Aunque mi aproximación a la misma no coincide exactamente con la suya, también yo he echado mano de esa formulación —la que prescribe «Obra del tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo con un fin y nunca solamente como un medio»— en más de una ocasión. Y en una de tales ocasiones he llamado a dicho imperativo el imperativo de la disidencia¹⁰, por entender que —a diferencia del principio de universalización, desde el que se pretendía fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad—, lo que ese imperativo habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir «no» a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad.

Para decirlo en dos palabras, se trataba de preguntarnos si —tras tanta insistencia en el consenso, fáctico o contrafáctico, acerca de los derechos humanos— no extraeremos más provecho de un intento de «fundamentación» desde el disenso, esto es, de un intento de fundamentación «negativa» o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré «la alternativa del disenso».

Desde luego, la idea de recurrir para esos fines al «disenso» con preferencia sobre el consenso no parece del todo descabellada si reparamos en que la fenomenología histórica de la lucha política por la conquista de los derechos humanos, bajo cualquiera de sus modalidades conocidas, parece haber tenido algo que ver algo con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente —de ordinaria plasmado en la legislación vigente— que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos.

⁹ Véase de E. Tugendhat, en: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984 (hay traducción castellana de J. Vigil: *Problemas de la ética*, Barcelona: Crítica, 1988), sus «Retraktationen» (1983), pp. 132-176, escritas bajo el efecto de la crítica de Ursula Wolf (*Das Problem des moralischen Sollens*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1984) a sus anteriores «Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik» (1981), en: Tugendhat, E., o.c., pp. 57-131 (para otras aproximaciones a la cuestión, cf. asimismo, Haezrahi, P., «The Concept of Man as End-in-Himself», en: Wolff, R.P. (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, Londres: Macmillan, 1968, pp. 291-313; Hill, T.E., «Humanity as an End in Itself», en: *Ethics*, 91 (1980), pp. 84-99; y, especialmente, Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986).

¹⁰ Así, en mi trabajo «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)», en: *Sistema*, 70 (1986), pp. 27-40.

Si, por más que la historiografía de los derechos humanos se haga a veces retroceder hasta la noche de los tiempos, datamos de los comienzos de esa lucha en la Edad Moderna, no sería difícil comprobar que —tras todos y cada uno de los documentos que pudieran servir de precedentes a la Declaración Universal desde 1948 (desde el Bill of Rights inglés de 1689, el del Buen Pueblo de Virginia de 1776 o la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de la Asamblea Nacional francesa de 1789, pasando por nuestra Constitución de Cádiz de 1812, hasta la Constitución Mexicana de 1917 o la Declaración de Derechos del Pueblo Trabajador de la Unión Soviética de 1919)— se encuentran las luchas reivindicativas que acompañaron ya sea al ascenso de la burguesía en los siglos XVI, XVII y XVIII, ya sea al movimiento obrero de los siglos XIX y XX, de la misma manera que tras la propia Declaración de 1948 se encuentran las luchas anticolonialistas de nuestra época y tampoco sería difícil identificar a los movimientos sociales contemporáneos que directa o indirectamente promovieron los pactos internacionales de derechos civiles y políticos o de derechos económicos, sociales y culturales, ambos de 1966, que desarrollan la Declaración y forman con ella, en el contexto de las actividades de concertación legislativa de las Naciones Unidas, lo que se conoce como el Acta de los Derechos Humanos¹¹. En nuestros días, en fin, será de los llamados «nuevos movimientos sociales» —pacifista, ecologista, feminista, etc.—, de los que quepa esperar ulteriores avances en la lucha por aquellos derechos, derechos que, según es de presumir y desear, se han de ver recogidos en algún momento por la legislación de turno, por más que la actual les dé aún la espalda.

Desde esta perspectiva, la historia social y política de la humanidad —con su perpetuo, alguien diría casi sisífico, tejer y destejer de previos consensos rotos por el disenso y restaurados luego sobre bases distintas, para volver a ser hendidos por otras disensiones en una indefinida sucesión— se asemeja un tanto a la descripción de la historia de la ciencia debida a Thomas Kuhn, con su característica alternancia de períodos de «ciencia normal» bajo la hegemonía de un paradigma científico dado y de «revoluciones científicas». Como ha comentado Michael Walzer con alguna mordacidad, la aplicación de los esquemas de Kuhn a la historia de los mores humanos presta a esta «algo de melodramático más bien que de históricamente

¹¹ Cf. Peces-Barba, Gregorio (ed.), *Derecho positivo de los derechos humanos*, Madrid: Debate, 1987, y Fernández, E., G. Peces-Barba, A.E. Pérez Luño y L. Prieto Sanchis (eds.), *Historia de los derechos humanos*, en preparación.

realista»¹². Pero quizá la historia humana tenga mucho de melodrama, cuando no —como Shakespeare sabía bien— de cosas peores, pues normalmente, o revolucionariamente (en sentido kuhniano y en el otro), se halla escrita con sangre. Y, si se albergan dudas acerca de que en la historia de los mores haya descubrimiento e invención como en la historia de la ciencia y la tecnología, la invención de los propios derechos humanos podría contribuir a desvanecerlas, toda vez que los derechos humanos constituyen «uno de los más grandes inventos de nuestra civilización», en el mismísimo sentido que los descubrimientos científicos o los inventos tecnológicos, al decir de Carlos Santiago Nino¹³. Pero, por lo que hace a mi observación de que la fenomenología histórica de la lucha por tales derechos tienen al menos tanto de disenso como —si acaso no más que— de consenso, la verdad es que no estoy en situación de extraer de ella mayor partido, pues no soy historiador ni sociólogo del conflicto, ni me asiste ninguna otra cualificación profesional a ese respecto, y no deseo tampoco hacer recaer sobre la tesis que me propongo defender la en otro caso inesquivable acusación de que incurre en algún tipo de «falacia genética», de corte historicista o sociologista, al tratar de derivar conclusiones filosóficas del desarrollo histórico de los acontecimientos o de tales o cuales circunstancias de la realidad social.

Vistas las cosas desde una perspectiva estrictamente filosófica sí que habría que tener presente, en cambio, que el imperativo que llamé de la disidencia —del que Kant se sirvió para elaborar su idea de «un reino de los fines» (*ein Reich der Zwecke*), a cuya realización tendería el establecimiento la «paz perpetua» sobre la faz de la tierra— reclama su puesta en conexión no solo para la ética kantiana sino también con la harto menos sublime filosofía política de Kant y, de manera muy especial con su inquietante idea de la «inasociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) del hombre, bajo la que indudablemente se trasluce una visión bastante conflictualista de la historia y la sociedad¹⁴.

¹² Walzer, M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1987, p. 26.

¹³ Cf. Nino, C.S., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1984, Introducción, pp. 13-17.

¹⁴ Cf. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Berlín: Akademie Ausgabe (hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften), 1902, en adelante, vol. IV, pp. 433ss (en lo sucesivo, las obras de Kant se citarán siempre por esta edición); Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, vol. VIII, pp. 359-360; Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, vol. III, pp. 20ss (véase sobre este punto mi trabajo «Habermas en el reino de los fines: variaciones sobre un tema kantiano», en: Guisán, Esperanza (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 97-139).

En lo que resta de este trabajo, sin embargo, habré de concentrarme en los aspectos éticos de la cuestión, dejando de lado los aspectos filosófico-políticos, en relación con los cuales me limitaré a señalar que el imperativo de la disidencia podría dar pie a meditar sobre la importancia, junto a la legitimidad crítica de que antes hablábamos, de la crítica de la legitimidad, esto es, de cualquier legitimidad que pretendiera situarse por encima de la condición de fin en sí mismo que aquel imperativo asigna al hombre¹⁵.

Pues, entrando de lleno a nuestro tramo final, dicho segundo imperativo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* descansaba para Kant en la convicción, por él solemnemente aseverada en esta obra, de que «el hombre existe como un fin en sí mismo»¹⁶ y, como añadiría en la *Crítica de la razón práctica*, «no puede ser nunca utilizada por nadie (ni siquiera por Dios) únicamente como un medio, sin al mismo tiempo ser fin»¹⁷. Como antes insinué, el imperativo de marras reviste de algún modo un carácter negativo, dado que —bajo su apariencia de oración gramaticalmente afirmativa— no nos dice en rigor «lo que» debemos hacer, sino más bien lo que «no debemos», a saber, no debemos tratarnos, ni tratar a nadie, a título exclusivamente instrumental. Kant es tajante en este punto cuando afirma que el fin que el hombre es no es uno de esos fines particulares que nosotros podemos proponernos realizar con nuestras acciones y que generalmente son medios para la consecución de otros fines, como, pongamos por ejemplo, el bienestar o la felicidad. El hombre no es un fin a realizar. Por lo que se refiere al hombre como fin, advierte Kant, «el fin no habría de concebirse aquí como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso»¹⁸. Los «fines a realizarse» son para Kant, en cuanto fines particulares, «fines únicamente relativos». Y de ahí que, según él, no puedan dar lugar a «leyes prácticas» o leyes morales, sino a lo sumo servir de fundamento a «imperativos hipotéticos», como los que nos dicta, por ejemplo, la prudencia cuando decimos que «si queremos conservar nuestra salud en buen estado, tendremos que seguir estos o aquellos preceptos médicos». Mas, por su parte el único fin específicamente moral o «fin independiente» con que contamos —a saber, el ser humano revestido de un «valor

¹⁵ Sobre ello podrá verse mi trabajo «¿Legitimidad crítica o crítica de la legitimidad», en: *Elogio del disenso*, Madrid, en preparación.

¹⁶ Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 428.

¹⁷ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, vol. V, p.132.

¹⁸ Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 437.

absoluto»— no requerirá menos que un imperativo categórico como el nuestro¹⁹. En este sentido, y mientras que los fines relativos no pasarían de constituir «fines subjetivos» como lo son los que cualquiera de nosotros nos propongamos realizar, los hombres como fines, esto es la «personas», son llamadas por Kant «fines objetivos», como en el famoso pasaje de la Fundamentación que no me resisto a transcribir: «los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, cuando se trata de seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto de respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tienen un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin»²⁰. Por eso, añade Kant en otro pasaje no menos famoso de la misma obra, el hombre no tiene «precio», sino «dignidad»: «aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor intrínseco, esto es dignidad»²¹. Son hermosas palabras, ciertamente ¿pero por qué todo el mundo habría de aceptar la proclamación kantiana de que el hombre existe como un fin en sí mismo?

Que eso no es evidente de por sí lo demuestra, para acudir a un solo contraejemplo, la imposibilidad de argumentar en pro de dicho aserto —y hasta incluso de comprenderlo— por parte de quienes sostengan que la razón, la racionalidad, no puede ser sino razón instrumental, esto es, una razón capaz de interesarse únicamente por la adecuación de los «medios» a los «fines» que persigue la acción humana, pero incapaz, en cambio, de atender a «fines últimos» que no puedan ser medios para la consecución de otros fines. Ello la incapacita, desde luego, para poder hacerse cargo de que el hombre sea un fin en sí mismo, algo que no debía de preocupar gran cosa a Heinrich Himmler cuando —según relata Hannah Arendt— advertía enérgicamente, en sus circulares a las SS, de «la futilidad de plantearse cuestiones relativas a fines en sí mismos»²². Los teóricos de

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 439ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 428.

²¹ *Ibid.*, pp. 434-435.

²² Citado por H. Arendt en: *The Origins of Totalitarianism*, vol. III, Nueva York: Harvest/Harcourt, 1968 (hay traducción castellana de G. Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1982), p. 440, nota 33.

la racionalidad instrumental, por otra parte, negarían consecuentemente que quepa hablar de razón práctica, pero —si no aceptamos, como no hay razón para aceptar, que la «racionalidad» de la «praxis» humana se reduzca a «racionalidad instrumental»— estaremos autorizados, cuando menos, a indagar la posibilidad de argumentar en pro de aserto kantiano de que el hombre es un fin en sí mismo.

En mi opinión, quien más convincentemente ha indagado la posibilidad de semejantes argumentación ha sido Tugendhat, para quien es un «hecho empírico» —a cuyo reconocimiento contribuye el estudio de los procesos de socialización— que tanto con respecto a nuestra vida como a la de los demás mantenemos relaciones de estimación (y desestimación) recíprocas, que nos hacen sentir a cada quien como «uno entre todos» y sometidos de este modo a una moralidad común (a menos, precisa, de sufrir un *lack of moral sense*, esto es, de carecer de sensibilidad moral, un caso este que Tugendhat se inclina a reputar de «patológico»)²³: sobre un tal hecho se podría pasar luego a construir una «moral del respeto recíproco», moral que Tugendhat considera, a mi entender acertadamente, como el núcleo básico de toda otra moral (lo que no quiere decir que toda moral se haya de constreñir a dicho núcleo, pues incluso la propia ética de Kant —en especial, en conexión con su idea del «bien supremo»— admitiría otras fuentes que el «respeto»²⁴; pero no sería poco, ciertamente, que la moral del respeto recíproco —en la que los miembros de la comunidad moral otorgaríanse recíprocamente la consideración de fines— se hallase como cuestión de hecho a la base de toda moral, con lo que se vería dotada de una efectiva universalidad²⁵; y, por supuesto, la posición de Tugendhat entraña un paso más sobre la de cuantos —sin excluir al que esto escribe— se han rendido alguna que otra vez a conceder que la kantiana afirmación que el hombre es un fin en sí no pasa de constituir una «superstición humanitaria», aun cuando una superstición fundamental si se desea poder seguir hablando de ética)²⁶.

Ahora bien, ¿consigue en rigor Tugendhat su propósito de convencernos? Cualquiera que fuese el poder de convencimiento de su tesis, y hay que decir que no es escaso, él mismo admitiría como dudoso que consiguiera convencer a aquel que carezca de sensibilidad moral, con quien confiesa que «no sería posible

²³ Cf. Tugendhat, E., o.c., pp. 150ss, especialmente 154-155, 156ss.

²⁴ Véase Gómez Caffarena, José, «Respeto y utopía: ¿dos fuentes de la moral kantiana?», en: *Pensamiento*, 34 (1978), pp. 259-276.

²⁵ Cf. Tugendhat, E., o.c., pp. 163-164.

²⁶ Cf. Muguerza, J., «Habermas en el reino de los fines», pp. 126-128.

discutir»²⁷. Pero si se trata de discutir o argumentar como se trata, ese es precisamente el caso en que la discusión tendría que ser más relevante.

A mi modo de ver, la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que en el imperativo de la disidencia tendría que presuponer el principio de universalización, ya que este se halla a la raíz de su concepción de la moral del respeto recíproco, válida al mismo tiempo para uno que para todos. Pero quizá tal presuposición sea prescindible, pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio para un solo individuo, a saber, el que disiente y hace suya la moral del respeto recíproco entendida como la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio, esto es, como un mero instrumento (donde la resolución de «no tolerar ser tratado únicamente como un medio» detentaría de algún modo un prius sobre la consecuente resolución de «no tratar a nadie únicamente como un medio», es decir, sería previa a la reciprocidad y no solo al principio de universalización). Aunque, naturalmente, de lo antedicho se desprende que el individualismo ético no equivale a un imposible solipsismo ético y ha de admitir de buena gana la pregunta acerca de qué pasa con los restantes individuos.

Pero antes de retornar sobre este punto, y con el fin de esclarecer lo que deseo entender por «individuo», voy a permitirme un breve rodeo a través del trabajo de John Rawls «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (1985), en que —al puntualizar que su «teoría de la justicia» pretende ser tan solo una teoría política y no una teoría metafísica— Rawls matiza de pasada cuál sea el sentido último, o penúltimo, de su propio individualismo²⁸. Con mucho mayor claridad que en el trabajo de Habermas anteriormente citado, Rawls comienza por explicitar que su construcción procedimental tan solo se refiere a nuestras actuales sociedades democráticas y que es así como hay que interpretar la condición de «sujetos libres e iguales» de las partes contratantes en su experimento mental de la posición original (tanto con «velo de ignorancia» como sin él, se trata de los ciudadanos que cotidianamente nos tropezamos en la calle y que protagonizan nuestra vida política de cada día, además, claro, de protagonizar la «doctrina

²⁷ Tugendhat, E., o.c., p. 155: «Wenn das Individuum..., die Moral, und das heisst die moralische Sanktion überhaupt, in dem Sinn in Zweifel stellt, dass es für diese Sanktion kein Sensorium hat, lässt sich nicht argumentieren» (subrayados míos).

²⁸ Cf. Rawls, J., «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs*, XIV (1985), pp. 223-251.

política liberal»²⁹. Y de ahí que la concepción rawlsiana del individuo o la persona no necesite ir más allá del «consenso por solapamiento» (*overlapping consensus*) que, en una sociedad plural en cuanto a las creencias religiosas y las ideológicas en general, permita a aquellos ciudadanos concordar en cuanto a unos principios básicos de justicia, todo lo cual excluye de su consideración —según reconoce paladinamente Rawls— otras concepciones del sujeto «demasiado fuertes» como la kantiana³⁰.

Para decirlo con sus propias palabras, «cuando (en su teoría de la justicia) simulamos hallarnos en la posición original, nuestro razonamiento no nos compromete con una doctrina metafísica del sujeto (*self*) más de lo que, cuando jugamos el *Monopoly* (en mis tiempos, y en España, se llamaba El Palé), nos comprometeríamos a creer que somos propietarios de fincas urbanas desesperadamente enzarzados en una lucha a todo o nada por la supervivencia económica»³¹.

Quizá seamos, pues, los mismos en la vida real que en la posición original de Rawls, tal y como Saulo de Tarso tampoco dejó de ser en algún sentido «el mismo» al convertirse en Pablo el Apóstol camino de Damasco, pero lo más probable es que en la vida real uno se sienta menos igual y menos libre que en el experimento mental rawlsiano.

Y, comoquiera que ello sea, lo que me atrevo a aventurar es que, después de todo, tal vez un poco de metafísica al año no haga daño.

Naturalmente, no se trata de resucitar aquí y ahora la doctrina kantiana de los dos reinos, el empírico o fenoménico y el moral o nouménico. Pero lo que acaso sí pueda sostenerse es que el «sujeto moral» y el «sujeto empírico» no coinciden exhaustivamente el uno con el otro. Al decir tal no se está diciendo, claro está, que el sujeto moral y el sujeto empírico sean sujetos realmente distintos, sino que el primero es, sin más, el sujeto en su integridad, la cual empero se halla lejos de reducirse a las manifestaciones empíricas del sujeto. Por ejemplo, ni el peor criminal podría ser nunca reducido a su conducta observable, puesto que esta no nos permite escrutar sus más recónditas motivaciones ni intenciones, y ese hecho constituye una poderosa razón para seguirle tratando como un sujeto moral, lo que es tanto como decir «un fin en sí mismo». Como sujetos empíricos, otro ejemplo, los seres humanos diferimos en talento, fuerza, belleza, etc., mas

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 231ss.

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 245ss.

³¹ *Ibid.*, p. 239.

nada de ello obsta a que podamos tenernos mutuamente por «iguales» en tanto que sujetos morales. De la misma manera que, todavía un ejemplo más, podemos vernos sometidos en tanto que sujetos empíricos a toda suerte de condicionamiento naturales o sociohistóricos, mas no será dado decir que ninguno de tales condicionamientos nos impide ser «libres» sin renunciar al mismo tiempo a nuestra condición de sujetos morales. En esa subjetividad, de la que brotan indisociablemente unidas nuestra autoconciencia y nuestra autodeterminación³², es donde, en fin, radica la «dignidad humana», esto es, aquello que hace que seamos «sujetos» y no «objetos»³³: sin duda en estos tiempos nos resulta difícil aceptar la idea de que el sujeto moral y el empírico no coincidan exhaustivamente entre sí, pero eso, la no reducción del sujeto a sus propiedades manifiestas, era al menos parte de lo que los griegos querían dar a entender cuando llamaron al sujeto *hypokeimenon*³⁴. El sujeto moral ejemplifica por antonomasia al sujeto así entendido, y esa es también la base de la distancia que separa al sujeto moral del llamado «sujeto de derechos», el cual consiste en una variedad, entre otras, del sujeto empírico. Por lo demás, no todos los sujetos de derechos son sujetos morales, pues un sujeto moral es siempre un individuo, mientras que los sujetos de derechos pudieran muy bien ser «sujetos impersonales», como colectivos o instituciones, desde una empresa comercial al mismo Estado. E incluso cuando, por analogía con los sujetos morales, se concede capacidad de «autoconciencia» y de «autodeterminación» a alguno de esos sujetos interpersonales como una clase social o una nación, no hay que olvidar que aquellas pasan en cualquier caso por la autoconciencia y la autodeterminación de los individuos correspondientes. Ahora bien, los sujetos morales pueden por su parte aspirar y aspiran de hecho, a ser reconocidos como sujetos de derechos. Y entre dichas aspiraciones figura

³² La tesis de la indisociabilidad de «autoconciencia» y «autodeterminación» ha sido brillantemente defendida por Tungendhat en su obra *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1979. Como Tungendhat advierte, Andreas Wildt —en: *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982— fue el primero en dar a sus reflexiones un sentido teórico-moral explícito, interpretación en la que abunda Ursula Wolf, o.c. Por su parte, él mismo la ha desarrollado en sus *Probleme der Ethik*, pp. 137ss, a partir de la discusión de la tesis de la «moralidad» como condición necesaria de la «identidad (práctica) del yo».

³³ Para una interpretación en esos términos de la idea kantiana del hombre como «fin en sí mismo», véase Muguerza, J., «Habermas en el reino de los fines», pp. 123ss.

³⁴ En un sentido hasta cierto punto similar, Tungendhat habla del «ser sí mismo» (*Selbstsein*) de alguien que identifica con su «existencia» (*Existenz*), como una «cuasi-propiedad» (*Quasi-Eigenschaft*), la cual —más que con ninguna propiedad sustancial, en cuanto diferente de las propiedades accidentales, al estilo de la ontología tradicional— tendría que ver para él con la noción kantiana de «fin en sí».

como primordial la de su reconocimiento como «sujetos de derechos humanos». En un cierto sentido, este sería el primer derecho humano y hasta la quintaesencia de cualesquiera otros derechos humanos, a saber, el derecho a ser sujeto de derechos.

Mas si me preguntaran quién o qué habría de concederles tal derecho, previo a cualquier posible reconocimiento de derechos, respondería que nada ni nadie tiene que concedérselo a un sujeto moral en plenitud de sus facultades, sino que ha de ser él mismo quien se lo tome al afirmarse como hombre. *I am a human being* rezaban las pancartas que portaban los seguidores de Martin Luther King. ¿Y cómo sería posible negar la condición humana a quien afirma que la posee, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocida?

La denegación de esa condición, esto es, la reducción de un sujeto a un objeto, era lo que aquel crítico de la ideología de los derechos humanos que fue Marx llamaba «alienación», y la lucha por los derechos humanos —digámoslo en su honor— no es irónicamente otra cosa que la lucha contra las múltiples formas de alienación que el hombre ha conocido y padecido.

A tal fin, el sujeto tiene que comenzar sabiéndose sujeto, esto es, desalienándose. O, por decirlo con el último Foucault, liberándose de la «sujeción» que le impide ser sujeto o le impone una subjetividad indeseada³⁵. Ningún sujeto puede aspirar a ser reconocido como sujeto de derechos si antes no es un sujeto a secas —lo que significa, por lo pronto, ser un sujeto moral, y por eso Rousseau vio bien que la teoría del contrato social anterior a él se contradecía al admitir la posibilidad de un *pactum subjectionis*, pues ningún sujeto podría pactar jurídicamente la renuncia a su condición de tal³⁶. Pero, por lo demás, hay otros muchos y muy diversos «estados» de sujeción que el caracterizado por Jellinek con esa expresión técnica³⁷. Y en todos ellos los sujetos, que encuentran allí la ocasión de luchar por desalienarse, la encontrarán también de ejercitar la disidencia.

³⁵ Cf. Foucault, Michael, «Why Study Power: The Question of the Subject», en su *Afterword (The Subject and Power)* a Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

³⁶ Cf. Rousseau, J.J., *Du contrat social*, en: *Oeuvres complètes*, París: Bibliothèque de la Pléiade, 1964, vol. III, pp. 359, 432-433.

³⁷ Cf. Jellinek, Georg, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 2da. edición, Tubinga: Mohr, 1919; reimpresión: Aalen: Scientia Verlag, 1964 (para su clasificación cuatripartita de los *status* del Derecho Público —*status subiectionis* o *pasivus*, *status libertatis* o *negativus*, *status civitatis* o *positivus*, *status activae civitatis* o propiamente *activus*—, cf. *ibid.*, pp. 81ss).

Y, lo que aún es más importante, encontrarán la ocasión de ejercitarla no solo por y para ellos mismos, sino por y para otros sujetos morales, pues el imperativo de la disidencia —que no necesita presuponer el principio de universalización— se halla, en cambio, en situación de incorporarlo dentro de sí. En su versión de este último principio, Sartre le hacía decir que «cuando elijo, elijo por toda la humanidad» pues los actos individuales encierran ya una potencial universalidad en su interior (*l'act individuel engage toute l'humanité*)³⁸; pero también cuando disiento lo puedo hacer por toda la humanidad, incluidos aquellos que no pueden disentir, bien por estar biológica o psíquicamente incapacitados para ello (el caso de los niños o los enfermos mentales, por ejemplo), bien por el contrario, sociopolíticamente (esto es, por hallarse sometidos a un estado por el momento insuperable de sujeción)³⁹; y, por supuesto, cuando disiento puedo así mismo disentir con otros, pero sin que en tal circunstancia nos induzca a perder de vista que, aunque el disenso sea frecuentemente ejercido por «grupos de individuos», lo será en todo caso por «grupos de individuos»⁴⁰. El disidente es siempre un sujeto individual y —por más solidaria que pueda ser su decisión de disentir— su disensión o disidencia será en última instancia solitaria, es decir, procedente de una decisión tomada en la soledad de la conciencia asimismo individual.

Si correlacionásemos ahora las categorías de sujeto moral y sujeto empírico con las de fines y medios antes consideradas, podríamos decir que —a diferencia de un medio, que en cierto sentido representa una magnitud medible (por ejemplo, en términos «eficacia instrumental»)— un fin en sí mismo, esto es, un sujeto, no admite semejante «mensurabilidad comparativa». Como la sustancia

³⁸ Cf. Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, París: Gallimard, 1946 (hay traducción castellana de V. Prati de Fernández: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur, 1957), pp. 17ss.

³⁹ Pese a la «negatividad» del disenso, no hay que olvidar que también sobre él puede cernirse el fantasma del «paternalismo» y que nadie debería «ser forzado a disentir» más de lo que debiera ser forzado a consentir (para una problematización del paternalismo, cf. Sartorius, Rolf (ed.), *Paternalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 y, entre nosotros, Garzón Valdés, Ernesto, «¿Es éticamente justificable el paternalismo?», en: Gimbernat J.A. y J.M. González García (eds.), *Actas del II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política*, Madrid: Instituto de Filosofía del CSIC, 1988).

⁴⁰ Comoquiera que sea, el individualismo ético, que no debe confundirse con el llamado «individualismo metodológico», se limita a reivindicar la autonomía del sujeto moral y no su autarquía (véase para esta distinción: Blanco, Domingo, «Autonomía y autarquía», en: Muguerza, J. y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid: Tecnos, 1989, así como mi trabajo «¿Qué es el individualismo ético?», en: *Elogio del disenso*).

aristotélica —con la que, sin embargo, no debe confundirse, pues para este sujeto perpetuamente in fieri que es el sujeto moral valdría el dicho de que «el sujeto no es sustancia»—, la subjetividad no admite grados y se podría muy bien afirmar que todos los sujetos se hayan a la par en cuanto a sus exigencias morales de dignidad, libertad e igualdad y, en general, en cuanto atañe a sus aspiraciones de ser sujetos de derechos. Cualquier derecho humano estará, así, abierto a la aspiración de cualquier sujeto, con la peculiaridad de que —al estarlo para un sujeto— lo podrá estar no menos para los restantes. Pues, en punto a esos derechos, rige entre los sujetos algo así como un principio de vasos comunicantes que, por decirlo de alguna manera, nivela —siquiera sea potencialmente— su estatura jurídica. El refrán popular «nadie es más que nadie» ha sido presentado a veces como fruto de una repudiable actitud de resentimiento negadora de toda excelencia, pero quizá cabría expresar mejor lo que quiere decir aquella frase diciendo que, si se entiende al hombre como un fin en sí mismo, «nadie es menos que nadie».

A guisa de conclusión, tal vez proceda recordar que para Bentham las especulaciones en torno a la fundamentación de los derechos humanos no eran sino una sarta de *anarchical fallacies*⁴¹. En cuanto a las mías propias concierne, quisiera confiar en que quepa repuntarlas de «falaces», pero reconozco que tienen no poco de «anárquicas», en el sentido por lo pronto etimológico de esta última adjetivación. Pues, en efecto, fiar el fundamento de aquellos derechos al albedrío del individuo constituye una forma de aportar por la an-arquía, al menos en tanto en cuanto el individualismo representa el polo opuesto de cualquier fundamentalismo ético⁴².

⁴¹ En honor de Bentham (*Anarchial Fallacies: Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution*, en: *The Works of Jeremy Bentham*, edición de John Bowring, Edimburgo: W. Tait, 1838-1843 (reimpreso: Nueva York: Russell and Russell, 1962), vol. II) hay que decir que fue más avisado en su descalificación de aquellas especulaciones a título de «falacias» que en nuestros días lo ha sido Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984 (hay traducción castellana de A. Valcárcel, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987), capítulo VI, cuando afirma de los derechos humanos «que no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios», afirmación que únicamente sobresaltará a quienes se empecinen en defender esos derechos desde una posición a fin al cognoscitivismo ético.

⁴² A propósito del «sujeto» tardofoucaultiano, Schürmann, Reiner, «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», en: *Etudes philosophiques*, 4 (1986), pp. 451-471, ha hablado del sujeto «an-árquico» en un sentido aproximado de «anarquía» al que aquí le estamos dando, toda vez que aquel tendría que ser el constructor de las diversas «formas de subjetividad» (o «posiciones de sujeto») que en cada caso hayan de constituirle.

No creo, por consiguiente, que ningún iusnaturalista se muestre dispuesto a asimilar una posición como esta, que por mi parte acojo bajo el rótulo del «individualismo ético». Mas, por si alguien tratara de recostarla en algún lecho de Procusto de esa índole, me limitaré a aducir un argumento o, mejor dicho, un contraargumento. Alguna vez se me ha preguntado, por ejemplo, si lo que llamo el «imperativo de la disidencia» no vendría, en definitiva, a resultar equiparable al tradicional derecho de resistencia⁴³. La respuesta es, rotundamente, que no. Como más de una vez ha sido señalado, y de manera magistral así lo ha hecho el profesor Felipe González Vicén⁴⁴, el llamado «derecho de resistencia» es un infundio del iusnaturalismo. Concretamente, un infundio arbitrado por este como el único recurso, el único derecho natural, capaz de oponerse al derecho natural a la opresión que el mismo iusnaturalismo concedía a los detentadores del poder. En cuanto tal, el profesor González Vicén lo ha calificado con acierto de «engendro jurídico», llamando asimismo la atención sobre la perspicacia de Kant al rechazarlo como si de una *contradictio in adiecto* se tratase, pues pocas cosas podría haber más contradictorias que un derecho a no respetar el ordenamiento jurídico⁴⁵. A lo que hay que añadir que el rechazo del derecho de resistencia era perfectamente compatible para Kant con su positiva, y hasta entusiasta, valoración de las revoluciones políticas de su tiempo, desde la norteamericana a la francesa, pasando por la rebelión de los irlandeses. Desde mi punto de vista, que naturalmente no osaré atribuir ni a Kant ni a González Vicén, lo que el disidente tendría que hacer frente a una situación jurídicamente injusta, frente al «Derecho injusto», no es invocar ningún derecho de resistencia, sino sencillamente resistir.

⁴³ Véase Fernández, Eusebio, *La obediencia al derecho*, Madrid: Civitas, 1987, pp. 109-115, así como mi trabajo «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos», en: *Actas de las X Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*, en prensa.

⁴⁴ González Vicén, F., «Kant y el derecho de resistencia», en: Muguerza, J. y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *o.c.*, donde su aproximación al problema del derecho de resistencia (que ya le interesó en su temprana obra *Teoría de la revolución*, Valladolid: Publicaciones de la Universidad, 1932, capítulo V) recoge el tratamiento del mismo en la monografía *La filosofía del estado en Kant*, La Laguna: Universidad de La Laguna, 1952 (ahora reeditada como parte del libro *De Kant a Marx*, Valencia: Fernando Torres, 1984) y compite ventajosamente, en mi opinión, con otras interpretaciones de la actitud de Kant ante dicho supuesto derecho (*cf.*, para citar tres muestras de enfoques diferentes, Spaemann, Robert, «Kants Kritik des Widerstandsrechts» o Henrich, Dieter, «Kant, über die Revolution», ambos en: Batscha, Z. (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, pp. 347-358, 359-365, así como Reiss, Hans, «Kant and the Right or Rebellion», en: *Journal of the History of Ideas*, XVII (1956)).

⁴⁵ *Cf.* González Vicén, F., *La filosofía del estado en Kant*, pp. 92ss.

El renacimiento del iusnaturalismo tras la Segunda Guerra Mundial se debió en buena parte al *argumentum ad hominem* —o a la *reductio ad Hitlerum*, como también se lo ha llamado— esgrimido por sus partidarios frente al iuspositivismo, argumento según el cual la responsabilidad de ese monstruoso atentado contra los derechos humanos que supuso el régimen nazi habría de recaer sobre el positivismo jurídico⁴⁶.

Pero como recientemente he recordado entre nosotros Ernesto Garzón Valdés, el iusnaturalismo —ahí está el caso, a decir verdad no tan sorprendente, del *Naturrecht der Gegenwart* de Hans Helmuth Dietze— no fue a la zaga del iuspositivismo en orden a servir de cobertura ideológica legitimante del nazismo⁴⁷. ¿Y de qué podría haber valido, frente a la abyecta sumisión al orden establecido, la invocación de ningún derecho de resistencia? A diferencia de esas huera invocaciones, un auténtico resistente como el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer —encarcelado y finalmente ahorcado por su participación en la conspiración que condujo al atentado del 20 de julio de 1944 contra Hitler— se limitó a invocar, según puede leerse en su *Ethik*, «la voz de la conciencia», esto es, «aquella que, viniendo de una profundidad que está más allá de la propia voluntad y la propia razón, llama la existencia humana, cuya voz es, a la unidad consigo misma»⁴⁸.

⁴⁶ Cf. al respecto el libro de E. Garzón Valdés, *Derecho y «naturaleza de las cosas». Análisis de una nueva versión del derecho natural en el pensamiento jurídico alemán contemporáneo*, 2 vols., Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1970-1971.

⁴⁷ Véanse la obra antes citada y su respuesta a la encuesta de «Problemas abiertos en la Filosofía del Derecho», en: *Doxa*, 1 (1985), pp. 95-97, en que escribe: «Dada mi formación kelseniana, no dejaban de inquietarme las fuertes acusaciones que (en la posguerra) se formulaban contra el positivismo jurídico..., al que se hacía prácticamente responsable de la implantación del nacionalsocialismo... El descubrimiento del libro de H.H. Dietze (Bonn, 1936)... puso el punto final a este ciclo, ya que era la prueba evidente de la importancia ideológica que el iusnaturalismo había tenido en la Alemania nazi para la justificación del régimen vigente desde 1933 a 1945».

⁴⁸ Bonhoeffer, D., *Ethik*, Munich: Kaiser, 1949 (hay traducción castellana de L. Duch: *Ética*, Barcelona: Estela, 1968), p. 257. Como buen teólogo, Bonhoeffer —a quien ya no podríamos seguir en su argumento— tomaba en cuenta a continuación «la gran transformación (que) tiene lugar en el momento en que la unidad de la conciencia humana no consiste por más tiempo en su autonomía, sino que, gracias al milagro de la fe, la encontramos más allá del propio yo y de su ley, en Jesucristo» (cf. Peters, Tiemo Rainer, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Munich: Kaiser, 1976, pp. 61ss). Pero para, por eso mismo, añadir todavía: «Cuando el nacionalsocialismo dice que el Führer es mi conciencia, se pretende con ello fundamentar la unidad del yo más allá de sí mismo. Esto tiene como consecuencia la pérdida de la autonomía a favor de una heteronomía absoluta, lo que a su vez sólo es posible si el otro hombre en el que busca la unidad de mi vida desempeña la función de redentor mío. Tendríamos aquí el paralelo secular más estricto y a la vez la contradicción más estricta con la verdad cristiana» (Bonhoeffer, D., *o.c.*, pp. 258-259).

Desgraciadamente para mí —aunque, dada la longitud que va adquiriendo este trabajo, no sé si también para el lector del mismo— no puedo sino mencionar un par de puntos que cabría desarrollar a modo de sendos corolarios a partir de cuanto llevamos visto. El primero de ellos se relaciona con la particularidad de que la distinción —conceptual y no real, pero más o menos metafísica (en el sentido, en todo caso, de una «metafísica moral»)— entre sujeto moral y sujeto empírico no excluye, antes exige, una investigación empírica (una investigación a cargo, por ejemplo, de las ciencias sociales) acerca de cómo la disidencia surge de hecho y de cómo esta podría contribuir a acortar la distancia que separa a ambos sujetos y, muy especialmente, al sujeto moral y al sujeto de derechos. El sociólogo Barrington Moore ha sugerido algunas pistas sobre el modo como tal investigación podría llevarse a cabo, en un libro —redactado a la par de la *Theory of Justice* de Rawls, cuyo manuscrito declara el autor haber rehusado leer para no «contaminar» la redacción de su propio texto— significativamente titulado *Injustice. The Social Basis of Obedience and Revolt*⁴⁹. Para decirlo en dos palabras, y como cabría haber esperado, lo decisivo para explicar el surgimiento y los efectos de la disidencia (cosa harto diferente de justificar a esta última, lo que sería tarea de la ética) no es, según Moore, el rawlsiano «sentido de la justicia», sino el «sentido de la injusticia», que corresponde sin duda a otra constelación dentro de la fenomenología de la vida moral. El segundo de los puntos que he de dejarme en el tintero tiene que ver con el problema de la «desobediencia civil», a la que acaso hubiera que considerar como un apartado o un capítulo de la disidencia en general. Como insiste Jorge Malem en su excelente investigación sobre Concepto y justificación de la desobediencia civil, es normal desde Hugo Adam Bedau en adelante (el caso, por ejemplo, de obras como *Democracy and Disobedience* de Peter Singer) la consideración de la desobediencia civil como un conjunto de actos ilegales, públicos, no-violentos y conscientes, realizados con la intención de frustrar leyes, programas o decisiones de gobierno, pero aceptando (al menos dentro del marco de una sociedad democrático representativa) el orden constitucional vigente⁵⁰. El inconveniente de semejante caracterización de la desobediencia

⁴⁹ Cf. Moore, B. Jr., *Injustice*, Nueva York: M.E. Sharpe, 1978.

⁵⁰ Cf., además del texto de J. Malem (*Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona: Ariel, en prensa), los de H.A. Bedau, *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Nueva York: Macmillan, 1969, y P. Singer, *Democracy and Disobedience*, Oxford: Oxford University Press, 1973 (hay traducción castellana de M. Guastavino: *Democracia y desobediencia*, Barcelona: Ariel, 1985), así como el trabajo

civil es que deja un tanto en la penumbra la relación entre esta y otras formas de desobediencia —desde la «desobediencia ética al Derecho» a la «desobediencia revolucionaria»—, sin que haya que olvidar que lo que llamamos «democracia» en nuestras actuales sociedades democráticas no siempre ha existido ni se puede decir que exista hoy en países como Sudáfrica, donde la desobediencia civil es practicada. Y, lo que aún es más grave, ni siquiera contamos con la seguridad de que esa democracia vaya a sobrevivir dentro del «mundo totalmente administrado», para echar mano de la terrorífica expresión de Horkheimer, hacia el que muy probablemente nos encaminamos y en el que la desobediencia vendría a ser —bajo cualquiera de sus formas, conocidas o por inventar— más necesaria que nunca. Pero, como ya dije, no nos es dado entrar en estos temas, que por derecho propio forman parte de una ética de la resistencia pendiente de escribirse en nuestro tiempo.

No tengo, en cambio, otro remedio que detenerme aunque sea muy sumariamente en un tercer y último corolario, con el que me gustaría cerrar mi exposición. La moraleja principal, si cabe hablar de moralejas, que acaso se dejara desprender de estas atropelladas reflexiones en torno al imperativo de la disidencia —el imperativo, recordemos, que prescribe (o, cuando menos, autoriza a) decir que no frente al Derecho injusto, por muy consensuada que esa injusticia pueda estar— tendría que ser la de que los protagonistas de la vida del Derecho somos todos o, mejor dicho, debemos serlo todos. Parodiando una tesis celeberrima, se diría que los iusfilósofos se han limitado hasta ahora a teorizar sobre los derechos humanos (que es, bien pensado, lo único que probablemente les cabe hacer y conviene que sigan haciendo). Pero incumbe a todo hombre en cuanto hombre (y no tan solo a los juristas, sean o no iusfilósofos) luchar por conseguir que se realicen jurídicamente aquellas exigencias de dignidad, libertad e igualdad que hacen de cada hombre un hombre. Como incumbe a todo hombre luchar por preservar y proteger las convertidas ya en derechos, impidiendo su vaciamiento de sentido y su degeneración en mera retórica tras de haber sido incorporadas a los correspondientes textos legales.

Y solo restaría añadir que de esa lucha por realizar lo que llamara Bloch un día «la justicia desde abajo» (la justicia que, por servirnos de la mitología de

de J.A. Estevéz Araujo, «El sentido de la desobediencia civil», en: Gonzáles García, J.M. y F. Quesada (eds.), *Filosofía política*, número extraordinario de *Arbor*, 503-504 (1987), pp. 129-138.

Dworkin, habría que confiar a los pigmeos que somos el común de los mortales —hijos, como Anteo, de la madre Tierra— y no a un excepcional juez Hércules dotado, como su nombre indica, de portentosas facultades)⁵¹ forma parte principalísima la disidencia frente a la nada infrecuente inhumanidad del Derecho, no menos lamentable y peligrosa en sus consecuencias que la ausencia de todo Derecho.

Pero quizá sea lo mejor a estos efectos cederle la última palabra al propio Bloch: «La justicia, tanto retributiva como distributiva, responde a la fórmula del *suum cuique*, es decir, presupone el padre de familia, el padre de la patria que dispensa a cada uno desde arriba su parte de pena o su participación en los bienes sociales, el ingreso y la posición... El platillo de la balanza, que incluso en el signo zodiacal de Libra se desplaza completamente hacia lo alto para actuar desde allí, concuerda muy bien con la alegoría de este ideal de justicia asentado en los tronos... (Por el contrario) la justicia real, en tanto que justicia desde abajo, se vuelve de ordinario contra aquella justicia, contra la injusticia esencial que se arroga la pretensión en absoluto de ser la justicia»⁵².

⁵¹ Cf. Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, capítulo IV, 5-6 (confieso que mi antipatía por el juez Hércules, invariablemente capaz de descubrir la «respuesta correcta», debe no poco a su indudable parentesco con un viejo conocido —El Preferidor Racional— del que tuve ocasión de ocuparme en mi libro *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus, 2a. edición, 1986, pp. 69-100, 227ss.

⁵² Bloch, E., *Naturrecht und menschliche Würde*, en: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1961 (hay traducción castellana de F. González Vicén: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar, 1980), vol. VI, pp. 228-229.

Capítulo 5

Ética, economía y empresa

*Introducción y selección de textos
por Levy del Águila*

Textos seleccionados:

- 1. Sobre ética y economía (fragmentos) por Amartya Sen*
- 2. Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial (fragmentos) por Adela Cortina*

Introducción

EL MERO HECHO de plantearse como un problema, bien sea cotidiano o académico, cuáles son y/o debieran ser las relaciones entre «lo ético» y «lo económico» sugiere, de manera inmediata, que vivimos en una sociedad en la cual ambos existen, al menos, bajo una marcada independencia, sino bajo una abierta autonomía. Preguntarnos, por ejemplo, si la economía debiera tener en cuenta consideraciones éticas o si los juicios éticos, a riesgo de ser imprácticos, debieran incorporar criterios de tipo económico, pone de manifiesto que asumimos «lo ético» y «lo económico» a manera de dos dimensiones humanas distintas y separadas, respecto de las cuales cada uno de nosotros deberá, si es que así lo decide, encontrar la manera de complementarlas o simplemente evitar que ninguna sea demasiado molesta para la otra. Así, preguntarse por las relaciones entre ambas dimensiones supone, en principio, su separación y nos plantea el problema de si su unidad es posible e, incluso, deseable.

A pesar de lo que en nuestras sociedades puede resultar inmediatamente obvio, esta disociación entre las consideraciones éticas y económicas no es una condición eterna de las civilizaciones humanas. El mundo griego clásico, una de las fuentes de la modernidad occidental, presentaba dichas consideraciones integradas como parte de la unidad originaria que conformaba el ámbito privado de la vida. La postulación aristotélica según la cual «la ética es una especie de la política»¹ y la conocida referencia etimológica de nuestro término «economía» (*oikos*, «casa»; *nomos*, «regla», «norma»), que alude a la administración del hogar

¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094b10.

con vistas a satisfacer el amplio, pero finito y muy determinado, horizonte de las necesidades humanas, situaban a ambas dimensiones, hoy escindidas, como aspectos de la unidad originaria de un mismo espacio que, en el mundo griego, las englobaba: el ámbito privado.

La manera en que el mundo griego clásico disponía de la articulación entre los espacios público y privado de la vida social era no solo diferente a lo que ocurre actualmente en las sociedades modernas, sino incluso en buena cuenta opuesta. Atender por un momento a esta distinta articulación entre lo público y lo privado en dicha civilización puede ayudarnos a situar mejor nuestras interrogantes en torno de las relaciones entre «lo ético» y «lo económico». Lo que tenemos entre manos es la historia de una disociación que ahora reina donde antes dominaba la unidad.

I. Las inversiones y disociaciones del Occidente moderno

Que las constituciones políticas modernas enarbolan el principio según el cual el individuo es el fin supremo de la sociedad y el Estado caracteriza nuestra época. Por el contrario, el valor de los fines individuales en el mundo griego clásico venía decidido por su determinación como parte de un entramado mayor del cual no solamente formaban parte sino donde adquirirían su pleno sentido. De ahí que la ética (cuya etimología griega remite a «hábito», «costumbre», «carácter»), las pautas de la acción en el ámbito privado, fuera «especie» de la política; esto es, una dimensión subordinada de la misma o un aspecto que responde a la esencia de su género, la política. Se trata, en resumidas cuentas, de una articulación onto-teleológica de lo privado con vistas a lo público, o de lo ético *para* lo político; ontológica, pues refiere a *lo que es* ser una persona ética, y teleológica por referir dicho ser a una *finalidad* que trasciende la existencia individual y la revela como perteneciente a un todo mayor donde encuentra su posibilidad de ser, y de ser en plenitud. La política de la Grecia Clásica era el plano de la existencia humana en el cual los ciudadanos libres (*polítes*), habitantes de una ciudad-Estado (*polis*), configuraban el horizonte de *lo común*. Era, pues, en virtud de *lo común* que lo individual y lo particular adquirirían sentido y podían llegar a ser plenamente. De ahí que para los griegos sea preferible ser muerto por la justicia de la propia polis a ser condenado al ostracismo, pena que arrojaba al condenado a la condición de apátrida, una suerte de alma en pena carente de pertenencias que otorguen sentido a su existencia. Recuérdese la emblemática preferencia de Sócrates a beber la cicuta

antes de tomar la opción de evadir el juicio de sus conciudadanos² y sobre todo su rechazo a evitar la muerte precisamente mediante la pena del destierro³.

Por su parte, el mundo moderno no conoce la política como *lo común* desde lo cual se dirime el valor de lo individual y de la vida ética. Más bien, es un terreno de especialistas, políticos profesionales y burócratas, donde los ciudadanos comunes y corrientes, «no políticos», no encuentran los referentes que habrán de guiar sus criterios y decisiones éticas⁴. Por el contrario, la relación se ha invertido, dichos especialistas deben su ser y su fin a la preservación y promoción de los intereses individuales. Pero no solo estamos ante una inversión en la manera en que se articulan lo público y lo privado, la política y la ética, en las sociedades modernas frente a lo que ocurriría en el mundo griego clásico. Más aún, y esto es fundamental, la unidad que antiguamente caracterizara a ambas dimensiones cede actualmente paso a la disociación. La ética era especie de la política; no es el caso que la política pase a ser, en la Modernidad, especie de la ética. ¿Por qué? Pues debido a que una vez que la pauta fundamental ha pasado a ser lo particular o las definiciones individuales, privadamente establecidas, acerca de qué es ético y qué no lo es, qué podemos considerar bueno o malo, queda casi por definición cancelada la posibilidad de que alguna dimensión común armonice la diversidad resultante y sea capaz de expresarla plenamente. El género compartido (la política) por los distintos modos de vida privados (la ética) no solo ha perdido su fuerza originaria sino su contenido integrador.

La política, en consecuencia, no puede sino pasar al abandono de la condición griega según la cual en ella residía el modelo y la aspiración de lo individual, y debe ahora renunciar a comprometerse, en la medida de lo posible, con todos y cada uno de los puntos de vista particulares. Se convierte, decíamos, en condición para preservar y promover los fines éticos individuales, privadamente definidos. Tras esta conversión, la política pareciera dejar de plantear afirmaciones particulares y, por ejemplo, se vuelve laica. Ya ningún filósofo podrá ser condenado de

² Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 29c-d.

³ Cf. *ibid.*, 37c ss.

⁴ Debe acotarse que, en el mundo griego clásico, lo público era decisivamente un espacio reservado para la *excelencia*, donde los ciudadanos librados de las necesidades que debieron satisfacer en su esfera privada podían disponer de lo mejor de sí para ocuparse de lo que les concernía más plenamente, *lo común*. Si esta excelencia de la política resulta por demás perdida en el mundo moderno, ello no se debe solo a un asunto concerniente a la corrupción a menudo asociada al poder político en las sociedades contemporáneas, sino a las estructuraciones civilizatorias de más amplio espectro a las que aquí venimos haciendo referencia.

impiedad. Ninguno correrá la suerte de Sócrates, o cuando menos no debiera serlo, pues no existe más la unidad de *lo común* que definía a cuáles dioses debemos nuestra veneración. Aparece en escena la neutralidad de la esfera pública moderna y otros valores a ella asociados, tales como la tolerancia. El Estado moderno no solo deberá cumplir con sus fines, articulando su juridicidad y su institucionalidad en favor de lo individual, sino, por así decirlo, restando de sí toda adherencia a un punto de vista particular («la justicia es ciega», «los jueces no pueden ser juez y parte», resuenan más que nunca como el punto de partida de cualquier sistema judicial moderno). De este modo, la política ya no es el insigne modelo de vida concreto que enseñaba a los diversos modos de llevar dicha vida en términos privados, éticos, en qué consiste amar y ser feliz, sino una entidad crecientemente formal. La formalidad de los sistemas políticos modernos no es, entonces, una consecuencia de la Modernidad que pueda eludirse, sino una necesidad insoslayable de nuestra civilización.

Vivimos, pues, en un mundo que, a diferencia de la Grecia Clásica, enaltece el primado de los intereses individuales y subordina la política al cuidado de la vida privada de sus ciudadanos. Al situarse de esta manera, la política se ve forzada a convertirse en un escenario formal, desprovisto de afirmaciones particulares, que progresivamente se aleja del contenido concreto de las aspiraciones personales, éticas, de cada ciudadano. Esta redefinición de la suerte de lo público y lo privado en la Modernidad altera también decisivamente la circunstancia de «lo económico» en nuestras sociedades.

Si consideramos los dos modelos civilizatorios que venimos rastreando, las actividades económicas de las personas, aquellas que para los griegos concernían a «la administración del hogar», eran y siguen siendo privadas. El ciudadano griego salía a la luz de la vida pública una vez que había resuelto, en el retraimiento de la esfera privada, las exigencias de su subsistencia, educación y cultivo personal. La asamblea de ciudadanos, en principio, nada tenía que decir al respecto, pues no era de su interés atender a los detalles particulares de las distintas maneras por medio de las cuales los ciudadanos resolvían sus necesidades privadas; claro, siempre que lo hiciesen de acuerdo con el patrón común establecido. Lo que a la asamblea le interesaba era que ello estuviese resuelto, y cada quien lo resolvía a su manera y según su particularidad, para que así cada ciudadano sea capaz de acreditar ante el resto, sus iguales, su prerrogativa de decidir sobre la suerte de *lo común*. Actualmente, cada individuo decide sobre sus compras en el mercado, sus inversiones y sus opciones de trabajo. El Estado moderno no tiene injerencia legítima al respecto; por el contrario, su intervención sobre estas decisiones no

sería sino una conducta tiránica. Por supuesto, atendiendo a lo dicho sobre los distintos modos de articularse lo público y lo privado en ambas civilizaciones, se trata de una similitud superficial.

En el modelo griego clásico, en tanto las actividades económicas eran parte de lo privado tenían definido su sentido (*telos*) en lo público. De acuerdo con la exposición aristotélica, los fines económicos podrían estimarse valiosos, como cualquier finalidad privada, en tanto sean parte de la concatenación que lleva a un fin mayor, el bienestar de la polis⁵. La codicia distaba de ser una virtud y buscar el enriquecimiento por sí mismo resultaría una manía propia de quien ha perdido de vista cuáles son las pautas ordenadoras de la vida. Hoy en cambio, que «el mundo se ha invertido», lo económico ha devenido una finalidad primordial, sino «la» finalidad primordial de la acción humana: la política está allí —o debiera estarlo— para preservar, entre otros intereses no necesariamente excluyentes, los intereses económicos de los agentes privados; así, deberá velar por el cumplimiento de los contratos y de las obligaciones laborales, defender la propiedad privada, prevenir los fraudes financieros, cuidar que los productos ofrecidos al consumo mantengan ciertos estándares mínimos de calidad, etc. Todo ello, claro, en grados diversos según los particulares derroteros de cada experiencia política regional, nacional y supranacional.

Ahora bien, la consabida dominancia del *homo economicus* en las sociedades modernas no solo significa la subordinación de la política, que queda desprovista de un sentido que le sea propio y dominante, sino que dado el primado de los intereses particulares —de empresarios, inversores, trabajadores, consumidores, etc.— la relación entre los agentes privados va a estar marcada por la escisión y el antagonismo. Antiguamente, los asuntos económicos, privadamente resueltos, se articulaban en el ámbito de *lo común*, el de la política, la cual definía su subordinación en virtud de un interés superior no privado. La política no hacía solo las veces de un juez o un árbitro que dirime entre disputas privadas, a la usanza moderna, sin entrometerse en la legitimidad de los intereses que las animan. Su protagonismo era mucho mayor. La política contenía el interés y las aspiraciones hacia las cuales se disponían los ciudadanos particulares; con ello, los criterios de legitimidad de sus disputas. De este modo, su papel en las eventuales soluciones

⁵ Cf. los capítulos iniciales de la *Ética Nicomáquea* (1094a1-b9) en los que se establece el carácter teleológico de la acción humana, la articulación y subordinación de sus diversos fines, y la superioridad del *bien común*.

de los conflictos privados no era meramente exterior a los actores en disputa, sino tan intrínseca como inherente era su presencia en las orientaciones fundamentales de la vida privada. Las sociedades modernas, por su parte, desconocen esta articulación provista por una esfera pública superior capaz de regir y orientar positivamente los fines particulares, una dimensión capaz de conferir unidad a la diversidad de los intereses y actividades privadas de los ciudadanos. La comunidad no aparece o, cuando menos, queda entre sombras. El Estado ya no se identifica de manera inmediata con el bien común, sino a través de un rodeo: el cuidado de los intereses (y bienes) individuales, los cuales, agregados, conformarían un «bien común»; mejor dicho, una conjunción de bienes individuales, que nunca pueden dejar de ser individuales para perderse y fusionarse en el horizonte de *lo común*, pues de darse esta pérdida o esta fusión, no serían tomados como bienes *reales* por parte de los individuos.

Los ciudadanos modernos, ahora entregados a sus propósitos particulares, establecen como pauta de vida la competencia universal; por puestos de trabajo, por oportunidades de inversión, por productos de consumo o por lo que fuere. Mediados por la competencia, los individuos no perciben al otro como un conciudadano con quien comparten un horizonte de vida común; lo perciben precisamente como «otro», una potencial amenaza para lo propio o para lo que pudiera llegar a ser propio. La política no es por sí misma capaz de armonizar estas voluntades, no representa más un bien supremo concreto que tenga el poder para lograr que los individuos subordinen sus apetencias particulares a la pauta de la ciudadanía y a la perspectiva de *lo común*. De este modo, el papel que le resta a la política es ser «árbitro»: establecer una legalidad formal que impida que los intereses de cada quien terminen arrebatando al resto la posibilidad de sacar adelante sus vidas. Esta formalidad no nos dice qué hacer ni cómo vivir, qué comer, a qué escuela llevar a nuestros hijos ni qué porcentaje de nuestros ingresos destinar al ocio. Solo nos dice *lo que no debemos hacer*, de ahí que las libertades modernas sean usualmente denominadas «negativas», pues establecen, y esta es su esencia, cuáles han de ser los *límites* de la acción. Es suficiente para el requerimiento de los intereses privados. El Estado evita la temida «guerra de todos contra todos» —a la que se refería Hobbes en el siglo XVII en los inicios de la modernidad filosófica— y cada quien puede seguir entregado a sus designios privados, sin mayor complicación que la de tener que respetar las restricciones aludidas.

2. Vida fragmentada y dimensiones sociales paralelas; alternativas desde la academia

El panorama que de esto resulta muestra que, en las sociedades modernas, tanto «lo ético» como «lo económico» se definen desde el particular arbitrio y juicio de los individuos, desprovistos de un referente común articulador de sus fines, amos y señores de sus decisiones privadas. Lo que cada quien decida y actúe será legítimo, sea en el terreno ético o en el económico, mientras se maneje dentro de los límites políticamente establecidos para evitar que ningún ciudadano tiranice al resto. Llegados a este punto de definiciones privadas (éticas y económicas) y limitaciones públicas (políticas), cabe volver sobre nuestra pregunta de partida: ¿qué relación pueden tener entre sí «lo ético» y «lo económico» en las sociedades contemporáneas?

La escena a la que arribamos en la Modernidad viene caracterizada por el imperio de las definiciones y preferencias privadas, tanto en el terreno ético como económico, lo cual arroja como una primera condición el *dominio de lo relativo*. Cada ciudadano, desde su horizonte privado de vida, será, dentro de los márgenes negativos de acción previstos por la ley, quien decida cuál es un fin digno de ser atendido por él, cuál será su modo peculiar de ser feliz y a qué valores, criterios, decisiones, acciones y comportamientos corresponderá aplicar los calificativos de «bueno» y «malo». A su turno, en el plano de las decisiones económicas, el dinero está ahí para ser empleado en lo que cada quien prefiera, para producir allí donde a uno le parezca que han surgido oportunidades para el propio beneficio, para introducirlo en circuitos comerciales, para especular financieramente con él o, en la mayor parte de los casos, simplemente para adquirir el artículo de consumo que en este momento nos provoque obtener. Esta relatividad inherente a la determinación privada de «lo ético» y «lo económico» se ve acicateada por la redefinición constante del «sentido común», que en sus versiones *mass*-mediáticas alcanza las cumbres de lo relativo en el mundo contemporáneo (lo «común» de dicho «sentido» no es sino que, de pronto, casi cualquier cosa puede resultar una preferencia legítima). Y ello caracteriza no solo lo que pueda ocurrir al interior de cada uno de dichos ámbitos, sino la esfera privada en su conjunto; de este modo, la relación entre los diversos aspectos de la privacidad moderna reproduce la relatividad de sus contenidos en la forma de una *recíproca externalidad*: al mismo tiempo que lo que cada quien decide en términos éticos y económicos solo compromete a la propia voluntad y a la propia acción individual, sin el poder para comprometer en la misma perspectiva a nadie más que a uno mismo, lo que

elijamos en términos éticos no nos compromete en el ámbito de nuestras decisiones económicas y viceversa.

En efecto, la disolución de *lo común* no solo afecta nuestra relación con el otro, sino que se reproduce en el ámbito de la voluntad individual. Por ello, puedo decidir que resulta una buena inversión colocar ciertos fondos en el mercado de armas, aunque yo mismo considere que no es éticamente correcto matar a otro ser humano y, por tanto, promover la producción de objetos cuyo sentido es precisamente este. O puedo indignarme por las condiciones de vida bajo las que son criados muchos de los animales que consumimos, pero a fin de cuentas consideraciones económicas pueden hacerme dejar de lado la opción de comprar productos que certifiquen ciertos estándares bioéticos en la crianza de reses, cerdos, aves de corral, etc. Liquidado el poder integrador de *lo común* para orientar el sentido de las decisiones privadas, éticas y económicas, campea la disociación entre los criterios que pudieran esgrimirse a favor de tal o cual curso de acción. Parece pues haberse desvanecido la posibilidad de juzgar sobre los fines, los valores y las preferencias del otro, pero además esta imposibilidad se ha reproducido al interior de cada individuo, quien resulta también escindido entre las distintas esferas de juicio sobre las cuales su voluntad decide. Por lo demás, no se tratará de decisiones siempre fáciles, dado que la escisión trae consigo la posibilidad, nada extraordinaria, de que lo escindido se contraponga, apareciendo con ello múltiples dilemas para esta voluntad individual en constante lucha interior.

La fragmentación de la voluntad individual que referimos es posible históricamente de la mano de un decurso civilizatorio e institucional a través del cual la sociedad moderna se configura, al compás de la división del trabajo, la especialización de las funciones sociales y la complejización de la vida, de suerte que «lo ético» y «lo económico», a la vez que otras dimensiones tales como «lo social», «lo educativo», «lo científico», «lo artístico», etc., demandan su propia autonomía, reclaman una definición independiente de cualquier intrusión⁶. En este contexto, la voluntad de los individuos reproduce continuamente su escisión,

⁶ La separación entre ética y economía expresa quizás paradigmáticamente esta vida plagada de disociaciones. En el contexto del desarrollo de la gran industria europea del siglo XIX y sus implicancias sobre la calidad de vida de los trabajadores, Marx da cuenta de este divorcio fundamental: «Todo lo que es tuyo tienes que ponerlo a la *venta*, o sea hacerlo útil. Pongamos por caso que pregunto al economista político: ¿está de acuerdo con las leyes económicas el que gane dinero con la entrega y venta de mi cuerpo a la lascivia ajena? (Los obreros franceses llaman a la prostitución de sus mujeres e hijas la hora tanta de trabajo y lo es literalmente.) ¿O es que no obro conforme a esas leyes si vendo mi amigo a los marroquíes? (La venta directa de hombres en la forma de comercio con los conscriptos, etc., ocurre

al mismo tiempo que su entendimiento tiene que hacerse cargo del desarrollo de los más variados y eventualmente sofisticados criterios de juicio, todos ellos con la pretensión de autonomía que ha de llevarlos a configurar nuevas recíprocas disociaciones y, tarde o temprano ocurrirá, contraposiciones entre la disparidad de las finalidades y los intereses en juego.

Es poco lo que la política puede aportar para hacer frente a esta vorágine de las autonomías y las independencias indisputables. Ella solo ofrece los límites últimos de convivencia que cada una de ellas debe respetar; tiene, en efecto, un papel delimitador, negativo. Ya no es capaz, sin embargo, de orientar positivamente la diversidad de los intereses y aspiraciones humanas, no puede restituir la unidad de los apetitos desde sus bases, pues tales bases no son otra cosa que el arbitrio y la particularidad de lo privado. Esta suerte de impotencia estructural de la vida política moderna ha sido motivo de las más diversas reflexiones y respuestas prácticas. Algunas han intentado restaurar la fuerza integradora de lo público, de manera que las consideraciones éticas y económicas vuelvan a marchar bajo una dirección común, bien sea desde perspectivas conservadoras o progresistas, de cuño autoritario o democrático. Otros simplemente han descreído de la política y han optado por la declaración de sinsentido de la acción concertada, el descreimiento pasivo y el retraimiento a la seguridad de lo íntimo. Una tercera ruta de acción ha procedido de movimientos sociales organizados que, por ejemplo, lograron que en los Estados de bienestar europeos, a lo largo del siglo XX, ni las utilidades de las empresas ni la máxima de los equilibrios fiscales macroeconómicos procedan divorciados de la exigencia ética, política y legalmente traducida, según la cual los ciudadanos que quedaran desempleados debían gozar de un seguro de desempleo para hacer frente a las dificultades de su condición. Este tipo de rearticulaciones entre «lo ético» y «lo económico» responden a la acción de los propios individuos privados, socialmente organizados, en pos de que ciertas aspiraciones éticas sean políticamente reconocidas. De este modo, la política no retorna sobre su poder positivamente articulador de los horizontes de vida privados (el llamado «desencantamiento del mundo» no tiene marcha atrás⁷), pero sus límites —y lo que ellos de manera no explícita afirman,

en todos los países civilizados.) El economista me contestará: contra mis leyes no obras; pero ten en cuenta lo que dirán mis vecinas la Sra. Moral y la Sra. Religión; mi moral y religión económicas no tienen nada que objetarte, pero...» (Marx, Karl, *Manuscritos de París*, en: *Obras de Marx y Engels*, vol. V, Barcelona: Grijalbo, 1978, p. 392).

⁷ Cf. Taylor, Charles, *Ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, pp. 40-44.

aquellos mediante los cuales la política rige negativamente las vidas privadas de los individuos, se revelan modificables como todo lo humano.

El paso de una demanda ética que responde a una movilización social hacia una conquista política que se expresa, en última instancia, en términos jurídicos, supone, por supuesto, una movilización de la conciencia ética, no solo de quienes participan de manera protagónica en el movimiento social en cuestión, sino de quienes persuadidos por él, plena o parcialmente, terminan promoviendo sus iniciativas directamente, por ejemplo, votando a favor de sus reformas, o simplemente no interfiriendo sobre ellas. Asimismo, tales cambios en las orientaciones éticas de los ciudadanos pueden no siempre acceder al plano político, pueden a veces limitarse a decisiones que gracias a la concertación social de las voluntades individuales terminen logrando implicancias más amplias que las que resultan de la acción aislada de un ciudadano particular. Así, un boicot a la compra de productos elaborados a costa de la preservación del medio ambiente o el consumo preferente por mercancías que procedan de empresas de reconocida mejor atención a sus clientes tendrán un efecto práctico que no necesariamente se verá finalmente consumado en términos jurídico-políticos. En cualquier caso, sea hasta llegar a implicancias jurídico-políticas o no, se trata de cambios en las orientaciones éticas de la ciudadanía y en las de sus más destacados actores políticos y económicos. Sobre estos cambios, el trabajo intelectual y académico —en medio de su descrédito por parte del consumismo ansioso y siempre apurado ante la urgencia de satisfacciones inmediatas— puede tener un efecto significativo.

En una civilización donde la ciencia y la técnica aparecen como parte de ese concierto de voces que reclaman autonomía, a la vez que voz y decisión sobre los asuntos humanos, donde la Universidad y su producción académica es uno de los espacios privilegiados por medio del cual ellas hacen sentir su presencia, y donde, finalmente, en los últimos 150 años, las ciencias humanas y sociales han venido diversificando su quehacer y apropiándose, cuando menos en parte, de las preocupaciones que antes solo concernían a la filosofía y la teología, millones de jóvenes universitarios atienden nuevos discursos y reflexiones —muchos ni tan nuevos ni tan reflexivos, debe decirse— acerca de las problemáticas relaciones entre «lo ético» y «lo económico» en el mundo contemporáneo. Los actores económicos y políticos los vienen tomando crecientemente en cuenta en las décadas recientes. Por supuesto, por elemental sentido crítico, siempre será una exigencia de la propia academia preguntarse, y se trata de una exigencia ética e intelectual, por el contenido y el sentido de esta reciente atención y por la amplitud e importancia real de los cambios que ella pudiera significar en términos

de eventuales rutas de rearticulación entre «lo ético» y «lo económico». No obstante, es un hecho que algunos de esos discursos terminan afectando las políticas públicas estatales e incluso reorientando ciertos criterios que guían la gestión del funcionariado menos ortodoxo de destacados organismos financieros internacionales y empresas multinacionales de rol protagónico en el mundo globalizado.

Amartya Sen, economista de la India y Premio Nobel de Economía en 1998, es un autor que aparece como un ejemplo destacado, para los más optimistas, sobre lo que el desarrollo de una disciplina puede significar respecto de la transformación de las políticas económicas y sociales internacionales por una senda que busque reintegrar «lo ético» y «lo económico». Sen sostiene la presencia de un doble empobrecimiento, tanto de la Ética como de la Economía, dada su recíproca disociación. En su perspectiva, los logros de los enfoques eminentemente técnicos de la Economía han sido sumamente provechosos, por ejemplo, en el caso de la «teoría del equilibrio general» aplicada a un fenómeno como el de la pobreza, aportando una mirada rigurosa de las interdependencias humanas. De lo que se trata, no obstante, es de «pedir más», de incorporar en los análisis económicos una consideración de las motivaciones éticas de la conducta económica, de modo que se asuma su complejidad y se gane en su comprensión. Al mismo tiempo, la Ética pierde la posibilidad de aprovechar aquella mirada de las interdependencias, la complejidad y la consecuencialidad, procedentes del enfoque técnico de los análisis económicos, para sus propios problemas de investigación. En el ámbito de la academia universitaria, este divorcio entre las consideraciones éticas y económicas en el mundo moderno se ha expresado en la voluntad de edificar muros infranqueables para las distintas problematizaciones y actividades disciplinarias. La estrechez de la mirada disciplinaria ha venido a constituir la adecuada continuidad para un mundo social que se autorrepresenta y vive de manera escindida. Enfoques como el de Sen llevan a considerar lo que las exigencias de la libertad, primado de nuestra civilización, plantea a concepciones disciplinarias restrictivas de las motivaciones y los intereses humanos⁸.

⁸ A su turno, las demandas sociales y políticas en pos de rearticular «lo ético» y «lo económico», van de la mano, en el terreno académico, con la crítica de la estrechez disciplinaria, su incapacidad para una comprensión integral de las necesidades humanas y su poder encubridor respecto de la manera en que se enlazan las distintas dimensiones, prácticas e intereses humanos que hacen posible la reproducción del conjunto de la vida social.

En esta línea, la conferencia «Comportamiento económico y sentimientos morales»⁹ que dictara Sen para la Universidad de Berkeley en abril de 1986, y que presentamos luego de esta Introducción, resulta emblemática para sopesar los presupuestos de partida de la ciencia económica, los cuales terminan en buena cuenta expresando las disociaciones civilizatorias —arriba expuestas— entre «lo ético» y «lo económico». Encontramos allí la evaluación crítica de los presupuestos de la Economía moderna, cifrados en torno de las nociones de «individuo egoísta», «maximización de beneficios», «comportamiento racional», el «carácter técnico de la economía», etc. Ya en términos de sus afirmaciones, Amartya Sen sitúa su postura respecto de las tradicionales separaciones entre Ética y Economía replanteando la discusión acerca de la relación entre libertad y desarrollo social desde el enfoque de las *capacidades humanas*, dejando de lado los esquemas simplificadores que tematizan la cuestión del desarrollo solo en términos de oportunidades nominales para el consumo y el acceso a los servicios. Nociones como «calidad de vida» aparecen para dar una alternativa conceptual a dichos esquemas¹⁰ y han significado en las décadas recientes una ampliación, a la vez que un enriquecimiento, del vocabulario de las ciencias económicas, tanto como de las políticas nacionales y globales de desarrollo.

Un aspecto crecientemente atendido en los últimos años a propósito de esta rearticulación entre las consideraciones éticas y económicas ha sido la denominada «ética de la empresa» o «ética empresarial». ¿De qué manera es posible compatibilizar las demandas de ganancia de toda empresa, siendo estas esenciales a su desenvolvimiento, con las demandas éticas acerca de determinados límites y determinadas orientaciones positivas que no debieran ser olvidadas y/o desatendidas por dicha actividad? ¿Cuáles son las relaciones entre, por un lado, el interés privado de cada empresa y, por el otro, el de sus clientes, la gestión pública del Estado, el conjunto de la sociedad donde la actividad empresarial se desarrolla y los propios competidores que cada empresa tiene que enfrentar exitosamente en el mercado para ser viable? Este tipo de cuestiones se vienen planteando con insistencia desde los países capitalistas más avanzados al resto del mundo, Latinoamérica incluida, cuando menos a partir de la pasada década de los noventa

⁹ Sen, Amartya, «Comportamiento económico y sentimientos morales», en: *Sobre ética y economía*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

¹⁰ Para este lado más bien propositivo, *cf.*, por ejemplo, Sen, Amartya, «La perspectiva de la libertad», en: *Desarrollo y libertad*, Buenos Aires: Planeta, 2000, pp. 29-53.

en adelante. Las presiones sociales y las regulaciones estatales, así como la autorregulación de los propios agentes privados, a favor de la *responsabilidad social de las empresas* expresan reivindicaciones y demandas que pretenden hacer frente al divorcio moderno entre los intereses públicos y los intereses privados, entre la racionalidad socio-política del desarrollo y la racionalidad del egoísmo económico; en buena cuenta, entre la dimensión de «lo ético» y «lo económico».

En el ámbito de la lengua castellana, la española Adela Cortina es una de las autoras pioneras en lo que toca a la exploración de los presupuestos histórico-filosóficos de la «ética empresarial». De ahí la elección que proponemos para este material de lectura de «La ética empresarial en el contexto de una ética cívica», como parte de su trabajo compilatorio *Ética de la empresa*¹¹, donde Cortina se encarga de situar la ética empresarial como parte integral de ciertas consideraciones «cívicas» ineludibles, si de lo que se trata es de garantizar la viabilidad de una sociedad pluralista fundada en derechos individuales consagrados. Desde aquí, se sostiene la exigencia de que la empresa valore ciertos «mínimos morales» caros a la convivencia en las sociedades articuladas sobre la base del Estado de Derecho. Bajo esta óptica, la autora formula los lineamientos generales que conformarían una ética de la empresa¹², lo cual supone como tarea previa —en una visión general afín a la de Sen— dejar de lado la tradicional contraposición entre racionalidad ética y empresarial. Así, corresponde plantear el enriquecimiento de las empresas desde su responsabilidad social y la necesaria recuperación de las consideraciones comunitarias a favor de la propia prosperidad de la empresa; es decir, vincular el encomio de la creatividad, la iniciativa y el espíritu de riesgo¹³ con la valoración y el cuidado por la calidad de los productos y la gestión empresarial, la honradez en el servicio, el mutuo respeto en las relaciones internas y externas, la cooperación en pro de la calidad y la eficiencia, y la explotación de las capacidades humanas puestas en movimiento por la empresa de modo que el conjunto de las personas que la conforman se beneficie de ellas.

Las propuestas de Sen y Cortina aparecen, pues, como intentos procedentes del pensamiento económico y ético-filosófico contemporáneo por reintegrar lo que en lo inmediato, y por profundas determinaciones históricas, aparece

¹¹ Cortina, Adela, «La ética empresarial en el contexto de una ética cívica», en: *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid: Trotta, 1994.

¹² Cf. el capítulo 4, «Ética de la empresa», en el mismo trabajo compilatorio de Cortina.

¹³ Por su etimología latina, «empresario» remite al verbo *prehendere*, acometer o empezar una obra de importancia.

divorciado en la experiencia social de Occidente: las consideraciones éticas y económicas de los agentes privados, y la definición de «lo ético» y «lo económico» como dos dimensiones escindidas de la vida social. Queda sujeto a juicio por parte de sus lectores en qué medida se trata de intentos satisfactorios o frustrantes, si nos devuelven sobre la posibilidad de un sentido integrador de las diversas perspectivas desde las cuales la Modernidad nos obliga a abordar los términos de nuestra existencia social o si, por el contrario, son necesarios otro tipo de esfuerzos para viabilizar este propósito en la reflexión académica y en el quehacer práctico.

Texto I
Sobre ética y economía
(fragmentos)

por Amartya Sen¹⁴

Racionalidad como consistencia

¿Cómo caracteriza la teoría económica convencional el comportamiento racional? Se puede afirmar que existen dos métodos predominantes para definir la racionalidad del comportamiento en la teoría económica dominante. Uno es considerar la racionalidad como la consistencia interna en la elección, y el otro es identificar la racionalidad con la *maximización del propio interés*.

Comenzado por el primer enfoque, el requisito de consistencia se puede definir de varias maneras, que, normalmente, tienden a relacionarse —directa o indirectamente— con la posibilidad de explicar el conjunto de elecciones reales como resultado de la maximización de acuerdo con alguna relación binaria. En algunas formulaciones solo se exige un tipo limitado de binariedad, mientras que en otras se considera que la función de elección se pueda representar en su totalidad mediante una relación binaria —lo que Richter¹⁵ denomina «racionalizabilidad». En las formulaciones aun más exigentes, se requiere que la relación binaria sea completamente transitiva y, además, que pueda incluso representarse mediante una función numérica que la persona pueda maximizar¹⁶.

¹⁴ En: Sen, Amartya, *Sobre ética y economía*, traducción de Ángeles Conde, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

¹⁵ Cf. Richter, M.K., «Rational Choice», en: Chipman, J.S., L. Hurwicz, M.K. Richter y H.F. Sonnenschein, *Preference, Utility and Demand*, Nueva York: Harcourt, 1971.

¹⁶ No todas las ordenaciones completas se pueden representar numéricamente (véase, Debreu, G., *Theory of Values*, Nueva York: Wiley, 1959).

No es este el momento de tratar las diferencias analíticas entre los diferentes requisitos de consistencia interna, o de estudiar el grado de congruencia que tienen, de hecho, algunas condiciones de consistencia aparentemente distintas¹⁷. No obstante, sin importar cuáles son esas condiciones es difícil creer que la consistencia interna en la selección puede, por sí misma, ser un criterio adecuado de racionalidad. Si una persona hace exactamente lo contrario de lo que ayudaría a conseguir lo que quiere obtener, y lo hace con una consistencia interna perfecta (escogiendo siempre lo contrario de lo que aumentaría las posibilidades de que sucedieran las cosas que quieren o valora), no se le puede considerar racional, aun cuando esta obstinada consistencia inspire algún tipo de admiración en el observador. La elección racional debe exigir, al menos, algo acerca de la correspondencia entre lo que intenta conseguir y las acciones encaminadas a ello¹⁸. Se puede discutir que el comportamiento racional debe requerir, entre otras cosas, alguna consistencia, si bien la cuestión es mucho más compleja de lo que se suele afirmar (como explicaré en la tercera conferencia). Pero la consistencia por sí sola difícilmente puede ser *adecuada* para el comportamiento racional.

¹⁷ He estudiado la conexión entre estas relaciones en otros artículos (Sen, A.K., «Choice Functions and Revealed Preference», en: *Review of Economic Studies*, 38 (1971); Sen, A.K., «Social Choice Theory: A Re-examination», en: *Econometrica*, 45 (1977), reeditado en: Sen, A.K., *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell/MIT Press, 1982). Véase también: Hansson, B., «Choice Structures and Preference Relations», en: *Synthese*, 18 (1968); Richter, M.K., «Rational Choice»; Herzberger, H., «Ordinal Preference and Rational Choice», en: *Econometrica*, 41 (1973); Fishburn, P.C., «Choice Functions on Finite Sets», en: *International Economic Review*, 15 (1974); Kelly, J.S., *Arrow Impossibility Theorems*, Nueva York: Academic Press, 1978; Suzumura, K., *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Aizerman, M.A., «New Problems in the General Choice Theory: Review of a Research Trend», en: *Social Choice and Welfare*, 2 (1985); y Schwartz, T., *The Logic of Collective Choice*, Nueva York: Columbia University Press, 1986; entre otros.

¹⁸ Naturalmente, se puede considerar que la racionalidad exige más que esto, pero difícilmente un poco menos. Se puede argumentar que lo que queremos conseguir debe satisfacer también algunos criterios de valoración racional (véase Broome, J., «Choice and Value in Economics», en: *Oxford Economic Papers*, 30 (1978); Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984; y Sen, A.K., «Rationality and Uncertainty», en: *Theory and Decision*, 18 (1985)), por lo que un concepto de racionalidad puramente «instrumental» puede ser bastante inadecuado. Pero incluso si se adopta este punto de vista se debe aceptar, entre otros, el papel «instrumental» de la elección. Lo que se puede denominar «racionalidad de correspondencia» —la correspondencia de la elección con los objetivos, etc.— debe ser, en general, una condición *necesaria* de racionalidad en conjunto, sea o no asimismo *suficiente*; es decir, se tenga o no que complementar la «racionalidad de correspondencia» con requisitos de racionalidad sobre la naturaleza de la reflexión relativa a lo que uno debe querer, valorar o tener como objetivo (lo que se llama «racionalidad de reflexión»).

En otro lugar¹⁹ he intentado demostrar que incluso la misma idea de la consistencia *puramente interna* no es convincente, ya que lo que consideramos consistente en un conjunto de elecciones y de algunas características *externas* a la elección como tal (v.g. la naturaleza de nuestras preferencias, objetivos, valores y motivaciones). Se acepte o no esta visión bastante «extrema», que considero correcta, es extraño pensar, sin duda, que la consistencia interna —sin importar cómo se defina— pueda ser por sí misma *suficiente* para garantizar la racionalidad de una persona.

Debo añadir aquí que, en una parte de la literatura, la visión de la racionalidad como consistencia se ha hecho menos inverosímil por la atracción hipnótica de las palabras escogidas. La relación binaria sobre la que se basa la elección, cuando esta tiene una consistencia de este tipo, se ha descrito a veces como la «función de utilidad» de la persona. No es necesario decir que por construcción se puede considerar a esa persona como maximizadora de esa «función de utilidad». Pero esto no añade nada más a lo que ya sabemos y, en concreto, no dice realmente nada sobre lo que la persona está intentando maximizar. El denominar a la relación binaria «función de utilidad» de la persona no nos dice que lo que la persona está, de hecho, tratando de maximizar sea su utilidad en ningún sentido definido de forma independiente (tal como la felicidad o la satisfacción de un deseo).

Egoísmo y comportamiento racional

Trataré ahora del segundo enfoque de la racionalidad —el de la maximización del propio interés—, que se basa, de hecho, en la exigencia de una correspondencia *externa* entre las elecciones que una persona hace y su propio interés. Sin duda, este enfoque no está abierto a las críticas efectuadas contra la visión de la racionalidad como consistencia interna. Hablando en términos de ascendencia histórica, la interpretación egoísta de la racionalidad es muy antigua, y ha sido una de las características fundamentales del razonamiento económico dominante durante muchos siglos.

El problema de este enfoque de la racionalidad se encuentra en otro sitio. ¿Por qué debe ser *únicamente* racional perseguir el propio interés excluyendo

¹⁹ En mi alocución presidencial a la Econometric Society en 1984, titulada «Consistency», que se publicará en *Econometrica*.

todo lo demás? Naturalmente, puede que sea totalmente absurdo afirmar que la maximización del propio interés no es irracional, al menos no necesariamente, pero mantener que cualquier otra cosa excepto la maximización del propio interés debe ser irracional parece absolutamente extraordinario.

El enfoque egoísta de la racionalidad supone, entre otras cosas, un firme rechazo de la visión de la motivación «relacionada con la ética». Intentar hacer lo mejor para conseguir lo que a uno le gustaría obtener puede ser una parte de la racionalidad, y esto puede incluir la promoción de objetos no egoístas que podemos valorar y desear alcanzar. Considerar la desviación de la maximización del propio interés como evidencia de la irracionalidad debe implicar un rechazo del papel de la ética en la toma real de decisiones (a menos que se trate de alguna que otra variante de esa visión moral exótica conocida como «egoísmo ético»²⁰).

La estrategia metodológica de utilizar el concepto de racionalidad como un «intermediario» es especialmente inapropiado para llegar a la proposición de que el comportamiento *real* debe maximizar el propio interés. En efecto, puede que no sea tan absurdo argumentar que *realmente* las personas siempre maximizan su propio interés, como lo es mantener que la racionalidad debe, invariablemente, exigir dicha maximización. El egoísmo universal como *realidad* puede ser falso, pero el egoísmo universal como requisito de la *racionalidad* es evidentemente absurdo. El complejo procedimiento de equiparar la maximización del propio interés con el comportamiento racional parece ser completamente contraproducente, si la intención final es proporcionar un motivo razonable para el supuesto de la maximización del propio interés en la especificación del comportamiento *real* de la teoría económica. Intentar utilizar las exigencias de la racionalidad para defender el supuesto de comportamiento convencional de la teoría económica (a saber, la maximización *real* del propio interés) es como una carga de caballería en un burro cojo.

Olvidando la racionalidad por un momento, ¿es bueno el supuesto de la maximización del propio interés para caracterizar el comportamiento *real*? ¿proporciona el denominado «hombre económico», en la búsqueda de sus propios intereses, la mejor aproximación al comportamiento de los seres humanos al

²⁰ Para un examen crítico de las distintas versiones del «egoísmo ético», véase Williams, B.A.O., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres/Cambridge, Mass.: Fontana/Harvard University Press, 1985, pp. 11-15.

menos en cuestiones económicas? Ese es, en efecto, el supuesto convencional de la economía y ese punto de vista tiene numerosos seguidores²¹. Por ejemplo, en la Conferencia Tanner titulada «¿Economía o ética?», George Stigler ha hecho una defensa muy elocuente de la visión de que «vivimos en un mundo de personas

²¹ Se ha criticado desde diferentes puntos de vista, y se han sugerido distintas estructuras alternativas. Véase Sen, A.K., «Labour Allocation in a Cooperative Enterprise», en: *Review of Economic Studies*, 33 (1966), reeditado en: Sen, A.K., *Resources, Values, and Development*, Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell/Harvard University Press, 1984; Sen, A.K., «Behaviour and the Concept of Preference», en: *Economica*, 40 (1973), reeditado en: Sen, A.K., *Choice, Welfare, and Measurement*; Sen, A.K., «Choice, Orderings, and Morality», en: Körner, S. (ed.), *Practical Reason*, Oxford: Blackwell, 1974, reeditado en: Sen, A.K., *Choice, Welfare, and Measurement*; Sen, A.K., «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory», en: *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), reeditado en: Sen, A.K., *Choice, Welfare, and Measurement*; Hirschman, A.O., *Exit, Voice, and Loyalty*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970; Hirschman, A.O., *The Passions and Interests: Political Arguments form Capitalism Before Its Triumph*, Princeton: Princeton University Press, 1977; Hirschman, A.O., *Shifting Involvements*, Princeton: Princeton University Press, 1982; Hirschman, A.O., «Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse», en: *American Economic Review*, 74 (1984), versión resumida de: Hirschman, A.O., «Against Parsimony: Three Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse», en: *Economics and Philosophy*, 7 (1985); Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Oxford: Clarendon Press, 1970; Kornai, J. *Anti-Equilibrium*, Amsterdam: North-Holland, 1971; Hollis, M. y E.J. Nell, *Rational Economic Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Ullman-Margalit, E., *The Emergence of Norms*, Oxford: Clarendon Press, 1977; Broome, J. o.c.; Collard, D., *Altruism and Economy*, Oxford: Martin Robinson, 1978; Rose-Ackerman, S., *Corruption: A Study in Political Economy*, Nueva York: Academic Press, 1978; Schelling, T.C., *Micromotives and Macrobehavior*, Nueva York: Norton, 1978; Schelling, T.C., «Self-command in Practice, in Policy, and in a Theory of Rational Choice», en: *American Economic Review*, 74 (1984); Wong, S., *Foundations of Paul Samuelson's Revealed Preference Theory*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978; Elster, J., *Ulysses and the Sirens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Elster, J., *Sour Grapes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Hollis, M. «Rational Man and Social Science», en: Harrison, R. (ed.), *Rational Action*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Hollis, M., «Economic Man and the Original Sin», en: *Political Studies*, 29 (1981); Majumdar, T. «The Rationality of Changing Choice», en: *Analyse und Kritik*, 2 (1980); Pattanaik, P.K. «A Note on the 'Rationality of Becoming' and Revealed Preference», en: *Analyse und Kritik*, 2 (1980); Solow, R.M. «On Theories of Unemployment», en: *American Economic Review*, 70, (1980); Winston, G.C., «Addiction and Back-sliding: A Theory of Compulsive Consumption», en: *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 1 (1980); Dyke, C., *Philosophy of Economics*, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1981; Putterman, L., «On Optimality of Collective Institutional Choice», en: *Journal of Comparative Economics*, 25 (1981); Putterman, L., *Peasants, Collectives, and Choice*, Connecticut: JAI Press, 1986; Van der Veen, R.J. «Meta-rankings and Collective Optimality», en: *Social Science Information*, 20 (1981); Akerlof, G.A. y W.T. Dickens, «The Economic Consequences of Cognitive Dissonance», en: *American Economic Review*, 72 (1981); McPherson, M.S., «Mill's Moral Theory and Problem of Preference Change», en: *Ethics* (1982); McPherson, M.S., «Economics: on Hirschman, Schelling and Sen», en: *Partisan Review*, 41 (1984); Margolis, H., *Selfishness, Altruism, and Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Akerlof, G.A., «Loyalty Filters», en: *American Economic Review*, 73 (1983); Akerlof, G.A., *An*

razonablemente bien informadas, que actúan de manera inteligente para conseguir sus propios intereses»²².

No obstante, la evidencia presentada por Stigler para demostrar esta creencia parece limitarse, en su mayor parte, a las predicciones efectuadas por él mismo: «Dejadme predecir el resultado del contraste sistemático y global del comportamiento en situaciones en las que el propio interés y ciertos valores éticos con una amplia lealtad verbal se encuentran en conflicto. En la mayoría de los casos, la teoría del egoísmo (según mi interpretación de las líneas smithianas) vencerá»²³.

Stigler no revela en qué se basa esta predicción, sino que solo afirma su creencia en que este resultado «es el hallazgo dominante encontrado por los economistas no solo en una amplia variedad de fenómenos económicos, sino también en sus investigaciones sobre comportamientos matrimoniales, maternas, criminales, religiosos y sociales»²⁴. Pero el hecho es que se han realizado muy pocos contrastes empíricos de este tipo, ya sea en economía o en temas tales como las relaciones matrimoniales o el comportamiento religioso, pese a declaraciones

Economic Theorist's Book of Tales, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Douglas, J., *Why Charity? The Case for a Third Sector*, Londres: Sage, 1983; Hindess, B., «Rational Choice Theory and the Analysis of Political Action», en: *Economy and Society*, 13 (1983); Frohlick, H. y J.A. Oppenheimer, «Beyond Economic Man», en: *Journal of Conflict Resolution*, 28 (1984); Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1985; Diwan, R. y M. Lutz, *Essays in Gandhian Economics*, Nueva Delhi: Gandhi Peace Foundation, 1985; Frank, R.H., *Choosing the Right Pond*, Nueva York: Oxford University Press, 1985; Hirshleifer, J. «The Expanding Domain of Economics», en: *American Economic Review*, 75, (1985); Schotter, A. *Free Market Economics: A Critical Appraisal*, Nueva York: St. Martin's Press, 1985; y, Steedman, I. y U. Krause, «Goethe's Faust: Arrow's Possibility Theorem and the Individual Decision Taker», en: Elster, J. (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Pero se puede decir que, pese a estas (y a otras) críticas, el supuesto del comportamiento puramente egoísta sigue siendo el normal en economía, proporcionando los fundamentos de comportamiento de la teoría económica convencional y del análisis de política, y la base de gran parte de lo que se enseña a los estudiantes de economía.

²² Stigler, G.J., «Economics or Ethics?», en: MacMurrin, S. (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 190.

²³ *Ibid.*, p. 176. Posteriormente Stigler argumenta que «la hipótesis de la maximización de la utilidad es... difícil de comprobar, no tanto por sus propias ambigüedades sino porque no hay un cuerpo aceptado de creencias éticas que se pueda contrastar para ver su consistencia con esta hipótesis» (*ibid.*, pp. 189-190). No obstante, se puede mantener que si existieran realmente ambigüedades en la definición de «la hipótesis de la maximización de la utilidad», sería posible contrastar los resultados de esa hipótesis en la relación a las desviaciones *direccionales* hacia los intereses de los demás. Asimismo, para constatar si la hipótesis de la maximización de la utilidad, si fuera inequívoca, es correcta o no, no hay necesidad de utilizar, un concreto «cuerpo aceptado de creencia éticas».

²⁴ *Ibid.*, p. 176.

analíticas interesantes efectuadas por algunos teóricos²⁵. Mientras que las afirmaciones basadas en la propia convicción son abundantes, los resultados factuales son escasos. Las manifestaciones relativas a que la teoría del egoísmo «vencerá» se han fundado tradicionalmente en alguna teoría especial más que en una verificación empírica.

En ocasiones, el motivo alegado para adoptar el supuesto del comportamiento egoísta parece basarse en los resultados esperados, manteniendo que lleva a situaciones eficientes. El éxito de algunas economías de libre mercado, como Japón, en la producción de eficiencia se ha citado también como evidencia favorable a la teoría del egoísmo. No obstante, el éxito del libre mercado no nos dice nada acerca de la *motivación* en la que se apoya la acción de los agentes económicos en dicha economía. En realidad, en el caso de Japón, existe una fuerte evidencia empírica que sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el éxito industrial²⁶. Lo que Michio Morishima²⁷ denomina el «carácter japonés» es, sin duda, difícil de encajar en cualquier descripción sencilla del comportamiento egoísta (ni siquiera teniendo en cuenta los efectos indirectos, a los que se refiere Stigler correctamente). De hecho, estamos comenzando a ver el desarrollo de una gama completa de teorías alternativas sobre el comportamiento económico para conseguir el éxito industrial, basadas en estudios comparativos de distintas sociedades con sistemas de valores dominantes diferentes (lo que Robert Dore²⁸ llama «la receta confuciana para el

²⁵ Sobre esto, véase Becker, G.S., *The Economic Approach to Human Behaviour*, Chicago: Chicago University Press, 1976; Becker, G.S., *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981; Posner, R.A., *The Economic Analysis of Law*, Boston: Little Brown, 1977; Posner, R.A., «A Theory of Primitive Society with Special Reference to Law», en: *Journal of Law and Economics*, 23 (1980); Grossbard, A., «The Economics of Polygomy», en: Simon, J. y J. Davanzo (eds.), *Research in Population Economy*, vol. 2, Connecticut: JAI Press, 1980; Radnitzky, G. y P. Bernholz (eds.), *Economic Imperialism: The Economic Approach Applied Outside the Traditional Areas of Economics*, Nueva York: Paragon House, 1985.

²⁶ De hecho, el dominio, en Japón, del comportamiento basado en la norma se puede ver no solo en temas económicos, sino también en otras esferas de la conducta social, como en la rareza de arrojar cosas al suelo, la poca frecuencia de pleitos, el número extraordinariamente reducido de abogados y el índice muy bajo de criminalidad comparada con países de una riqueza similar.

²⁷ Cf. Morishima, M., *Why has Japan «Succeeded»? Western technology Japanese Ethos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

²⁸ Cf. Dore, Robert, *Authority and Benevolence: The Confucian Recipe for Industrial Success*, Oxford: The McCallum Lectures, 1984.

éxito industrial» es uno de los ejemplos más interesantes de estas teorías alternativas)²⁹.

Merece la pena comentar —a riesgo de insistir en lo evidente— que negar que las personas se comportan siempre de un modo exclusivamente egoísta no es lo mismo que afirmar que actúan *siempre* de un modo desinteresado. Sería increíble si el egoísmo no desempeñara un papel bastante importante en muchas decisiones y, de hecho, las transacciones económicas normales se acabarían si el egoísmo no desempeñara un papel fundamental en nuestras elecciones³⁰. La cuestión real se encuentra en saber si es una pluralidad de motivaciones o *exclusivamente* el egoísmo lo que mueve a los seres humanos.

Una segunda observación clasificadora se refiere al hecho de que el contraste no se da necesariamente entre el egoísmo por una parte, y algún tipo de preocupación general por todos, por otra parte. La dicotomía tradicional entre «egoísmo» y «utilitarismo»³¹ es engañosa en varios aspectos, incluyendo el hecho de que los grupos intermedios entre uno mismo y todos —tales como la clase, la comunidad y los grupos de profesiones— son el centro de muchas acciones que implican un comportamiento comprometido. Los miembros de cada grupo pueden tener intereses en parte congruentes y en parte conflictivos. Las acciones

²⁹ La perspectiva evolutiva es importante en este contexto. Véase Hicks, J.R., *A Theory of Economic History*, Oxford: Clarendon Press, 1969; Hirshleifer, J., o.c.; Guha, A.S., *An Evolutionary View of Economic Growth*, Oxford: Clarendon Press, 1981; Schotter, A., *Free Market Economics: A Critical Appraisal*; Schotter, A., *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Nelson, R.R. y S.G. Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; Helm, D., «Predictions and Causes: A Comparison of Friedman and Hicks on Methods», en: *Oxford Economic Papers*, 36 (1984); y Matthews, R.C.O., «Darwinism and Economic Change», en: *Oxford Economic Papers*, 36 (1984). Sobre literatura relativa a la biología véase Maynard Smith, J., *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; además de Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford: Clarendon Press, 1976; Dawkins, R., *The Extended Phenotype*, Oxford: Clarendon Press, 1982; y Wilson, E.O., *On Human Nature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978; Wilson, E.O., «Comparative Social Theory», en: McMurrin, S. (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1980. La sencilla argumentación basada en la selección natural para la selección de empresa maximizadora de beneficios (véase, por ejemplo, Friedman, M., *Essays in Positive Economics*, Chicago: Chicago University Press, 1953) necesita modificaciones sustanciales debido a la existencia de complejidades reconocidas por el proceso evolutivo.

³⁰ Sobre este tema véase Sen, A.K., «The Profit Motive», en: *Lloyds Bank Review*, 147 (1983), reeditado en: Sen, A.K., *Resources, Values, and Development*.

³¹ Véase Sidgwick, H., *The Method of Ethics*, Londres: Macmillan, 1874; Edgeworth, F., *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, Londres: Kegan Paul, 1881.

basadas en la lealtad al grupo pueden suponer, en algunos aspectos, un sacrificio de los intereses puramente personales, lo mismo que pueden facilitar, en otros, una mayor satisfacción de los intereses personales. El equilibrio relativo entre ambos puede variar. Los elementos congruentes pueden ser más dominantes en, digamos, una acción colusoria por parte de grupos de presión que tratan de obtener concesiones que favorezcan los intereses de todos los miembros³², incluso cuando muchos participantes pueden desear sacrificar algunas ganancias personales por la «causa» del grupo. En otras relaciones, como en muchos casos de obligaciones familiares, el grado de sacrificio puede en realidad, ser muy grande³³. La mezcla del comportamiento egoísta con el no egoísta es una de las principales características de la lealtad al grupo, y esta mezcla se puede observar en una amplia variedad de asociaciones de grupo que van desde las relaciones familiares y las comunidades hasta los sindicatos y los grupos de presión económica³⁴.

Es importante distinguir dos temas diferentes en el problema del comportamiento egoísta. Nos encontramos primero, con la cuestión de si las personas se comportan *realmente* de una manera exclusivamente egoísta. Existe una segunda cuestión: si las personas se comportaran de una manera exclusivamente egoísta,

³² Véase, por ejemplo, Aumann, R.J. y M. Kurz, «Power and Taxe», en: *Econometrica*, 45 (1977); Becker, G.S. «A Theory of Competition among Pressure Groups for Political Influence», en: *Quarterly Journal of Economics*, 98 (1983); y Lindbeck, A., «Redistribution Policies and the Expansion of the Public Sector», en: *Journal of Public Economics*, 28 (1985); véase asimismo Frey, B.S., *Democratic Economic Policy*, Oxford: Martin Robertson, 1983.

³³ En muchas sociedades, las relaciones familiares tradicionales han exigido sacrificio asimétrico por parte de algunos miembros de la familia como, por ejemplo, las mujeres. La supervivencia de estas tradiciones ha sido fomentada, a veces, por la aceptación de un tipo concreto de «ética» en la que las grandes desigualdades en el nivel de vida puede que no se perciban como inaceptables y a menudo, puede que, en realidad, no se reconozcan conscientemente ni se presenten para ser valoradas y aceptadas. La cuestión de la percepción es fundamentalmente para comprender la división sexual existente en las sociedades tradicionales, y cualquier desafío ético de la moralidad tradicional exige algunos argumentos cognoscitivos. He tratado de analizar estas cuestiones factuales morales interrelacionadas, principalmente, en el contexto de la evidencia india (cf. Sen, A.K., *Resources, Values, and Development*; Sen, A.K., *Commodities and Capabilities*, Ámsterdam: North-Holland, 1985; Sen, A.K., «Women, Technology, and Sexual Division», en: *Trade and Developmen*, 6 (1985); véase también Kynch, J. y A.K. Sen, «Indian Women: Well-being and Survival», en: *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1983)).

³⁴ El denominado carácter japonés (cf. Morishima, M., *o.c.*; Dore, R., «Goodwil and the Spirit of Market Capitalism», en: *British Journal of Sociology*, 34 (1983)) refleja un caso especial de un tipo de lealtad al grupo que se puede dar, en mayor o menor grado, en muchas clases de actividad económica que suponen el trabajo en equipo de varias personas.

¿conseguirían algún tipo de éxito, v.g. alguna forma de eficiencia?³⁵ Estas dos proposiciones han sido atribuidas a Adam Smith³⁶. Sin embargo, en realidad no hay apenas evidencia de que Smith creyera en ninguna de las dos proposiciones, en contra de las constantes referencias a la visión «smitheana» sobre la ubicuidad y la eficiencia del comportamiento egoísta. Merece la pena discutir este tema no solo por que Smith fue una figura tan fundamental en el origen de la economía, sino también porque el tratamiento que hace del problema es, de hecho, esclarecedor y provechoso.

Adam Smith y el egoísmo

En su divertido ensayo sobre «Smith's Travel on the Ship of the State» («El viaje de Smith en el barco del Estado»), Stigler comienza interpretando la observación de Smith acerca de que «aunque los principios de la *prudencia* común no siempre rigen la conducta de cada individuo, influyen siempre en la de la mayoría de cada clase u orden», como si quisiera decir: «*el egoísmo* domina a la mayor parte de los hombres»³⁷. De hecho, no es exacto identificar «prudencia» con «egoísmo». Como explica Smith en *The Theory of the Moral Sentiments* (*La teoría de los sentimientos morales*), la prudencia es «la unión de» dos cualidades, la «razón y el

³⁵ Las dos definiciones principales de eficiencia utilizadas en economía son respectivamente: (1) «eficiencia técnica», que requiere que no se pueda producir más de un bien sin que se obtenga menos de otro (tratando los factores de producción como producción negativa); y (2) «eficiencia económica», identificada con la optimalidad de Pareto, que exige que ninguna persona pueda mejorar sin empeorar la situación de otra persona.

³⁶ La última es el tema de este divertido verso de Stephen Leacock:

«¡Adam, Adam, Adam, Smith

Escucha de lo que te acuso!

¿no dijiste

en la clase un día

que el egoísmo sería rentable?

De todas las doctrinas esa era la fundamental

¿no es cierto, no es cierto, no es cierto, Smith?»

(Leacock, Stephen, *Hellements of Hickonomics*, Nueva York: Dodd, Mead & Co., 1936, p. 75). Estoy sumamente agradecido al profesor Elspeth Rostow por llamar mi atención a esta contundente presentación de una interpretación común de Adam Smith.

³⁷ Stigler, G.J., «Smith's Travel on the Ship of the State», en: Skinner, A.S. y T. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 237; he añadido la cursiva.

entendimiento», por un lado, y el «dominio de uno mismo», por otro³⁸. La idea del «dominio de uno mismo», que Smith tomó de los estoicos³⁹, no es en absoluto idéntica al «egoísmo» o lo que Smith denominó «narcisismo».

En efecto, las raíces estoicas de la interpretación de Smith de los «sentimientos morales» ponen también de manifiesto por qué tanto la comprensión como la autodisciplina desempeñaron un papel tan importante en la concepción de Smith del buen comportamiento⁴⁰. Como el mismo Smith dice, «el hombre, según los estoicos, debe considerarse a sí mismo, no como algo separado o independiente, sino como un ciudadano del mundo, un miembro de la vasta comunidad de la naturaleza» y «para el interés de esta gran comunidad, debe, en todo momento, estar dispuesto a sacrificar sus pequeños intereses»⁴¹. Aun cuando la prudencia va más allá de la maximización del propio interés, Smith la consideró, en general, solo como «aquella de las virtudes que es más provechosa para el individuo» mientras que «la humanidad, la justicia, la generosidad y el espíritu público son las cualidades más beneficiosas para los demás»⁴².

Es instructivo examinar por qué la defensa de Smith de la «comprensión», además de la «prudencia» (que incluye el dominio de uno mismo), ha tendido a perderse en los escritos de muchos economistas que defienden la denominada posición «smithiana» sobre el egoísmo y sus logros. Es, sin duda, cierto que Smith vio, como cualquiera lo hubiera hecho, que muchas de nuestras acciones están guiadas, en realidad, por el egoísmo, y que algunas de ellas producen buenos resultados. Uno de los pasajes de Adam Smith que sus seguidores han citado repetidas veces es el siguiente: «No esperamos comer gracias a la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino a la consideración de su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su egoísmo, y nunca les hablamos de nuestras necesidades sino de su provecho»⁴³.

³⁸ Cf. Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* (1790), edición de D.D. Raphael y A.L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 189.

³⁹ Sobre la influencia de los pensadores estoicos en Adam Smith véase Raphael, D.D. y A.L. Macfie, «Introduction», en: Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, pp. 5-11, y, naturalmente, las propias referencias de Adam Smith a la literatura estoica.

⁴⁰ Sobre el papel crucial de la autodisciplina, especialmente en la supresión de las emociones, en el enfoque estoico de la ética, véase Nussbaum, M., *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

⁴¹ Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 140.

⁴² *Ibid.*, p. 189.

⁴³ Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations* (1776), edición de R.H. Campbell y A.S. Skinner, Oxford: Clarendon Press, 1976, pp. 26-27.

Mientras que muchos admiradores de Smith no parecen haber ido más allá de este párrafo acerca del carnicero y el cervecero, una lectura, incluso de este pasaje, mostraría que lo que Smith hace aquí es especificar por qué y cómo se llevan a cabo las transacciones normales en el mercado, y por qué y cómo funciona la división del trabajo, que es el tema del capítulo en el que se encuentra el pasaje citado. Pero el hecho de que Smith observara que el comercio mutuamente beneficioso era muy común, no demuestra, en absoluto, que pensara que solo el egoísmo, o la prudencia, en un sentido amplio, pudieran ser adecuadas para una buena sociedad. En realidad, mantuvo justamente lo contrario. No basó la salvación económica en una única motivación.

De hecho, Smith castigó a Epicuro por intentar considerar la virtud totalmente en términos de prudencia, y aprovecho la ocasión para golpear en los nudillos a los «filósofos» por tratar de reducir todo a una virtud: «Reduciendo también las diversas virtudes a este tipo de prudencia, Epicuro se entregó a una propensión que es natural en todos los hombres, pero que los filósofos en particular, son muy susceptibles de cultivar, con un cariño especial, como el gran modo de mostrar su ingenio, a saber, la propensión a explicar todas las apariencias con tan pocos principios como sea posible»⁴⁴. Es algo irónico que admiradores entusiastas atribuyan al mismo Smith este «cariño especial» al convertirlo en el «gurú» del egoísmo (en contra de lo que Smith dijo)⁴⁵.

La actitud de Smith, quien respecto al «narcisismo» tiene algo en común con la de Edgeworth, quien pensó que «el cálculo económico» en comparación con la evaluación ética era especialmente relevante para dos actividades específicas, a saber, «la guerra y la contratación»⁴⁶. La referencia a la contratación es

⁴⁴ Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 299.

⁴⁵ He discutido la naturaleza de esta mala interpretación en un artículo titulado «Adam Smith's Prudence» («La prudencia de Adam Smith»), en: Lall, S. y F. Stewart (eds), *Handbook of Mathematical Economics*, vol. III, Ámsterdam: North-Holland, 1986. Véase, asimismo, Winch, D., *Adam Smith's Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978; y, Brennan, G. y L. Lomasky, «The Impartial Spectator Goes to Washington: Toward a Smithian Theory of Electoral Behavior», en: *Economics and Philosophy*, 1 (1986). Para temas relacionados, véase Hollander, S., *The Economics of Adam Smith*, Toronto: University of Toronto Press, 1973; Raphael, D.D., *Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press, 1985; Skinner, A.S. y T. Wilson (eds.), o.c.; y Roserberg, N., *Adam Smith and the Stock of Moral Capital*, California: Stanford University Press, 1984.

⁴⁶ Cf. Edgeworth, F., o.c., p. 52. Como buen utilitarista, Edgeworth solo se refiere al utilitarismo como un posible enfoque ético, pero su contraste general entre el egoísmo y las valoraciones éticas es suficientemente evidente. Véase también Collard, D., «Edgeworth's Propositions on Altruism», en: *Economic Journal*, 85 (1975).

naturalmente muy similar a la referencia de Smith al comercio, ya que este tiene lugar sobre la base de contratos mutuamente beneficiosos (explícita o implícitamente). Pero hay muchas otras actividades dentro y fuera de la economía, en las que la simple búsqueda del propio interés no es el gran redentor, y Smith no asignó un papel generalmente superior a esta búsqueda en ninguna de sus obras. La defensa del comportamiento egoísta aparece en contextos específicos, relacionados especialmente con diversas barreras burocráticas contemporáneas y con otras restricciones a las transacciones económicas que hacían difícil comerciar y que obstaculizaban la producción⁴⁷.

Un campo específico en el que el análisis económico de Smith se ha malinterpretado generalmente, con graves consecuencias, es el del hambre. Este tema se relaciona con la posición del motivo del beneficio solo de forma indirecta. Smith mantuvo que aunque se suele acusar a los comerciantes de provocar el hambre, en realidad no son sus causantes, sino que esta es, generalmente, la consecuencia de lo que él llama «una escasez real»⁴⁸. Smith estaba en contra de suprimir o restringir el comercio, pero esto no implica que se opusiera a que el gobierno ayudara a los pobres. De hecho, a diferencia de Malthus, Smith no estaba en contra de las Leyes de Pobres, aunque las criticará por su dureza y por la naturaleza contraproducente de algunas de las reglas restrictivas que afectaban a los beneficiarios⁴⁹.

Además, en *The Wealth of Nations*, Smith también discutió la posibilidad de que el hambre fuera el resultado de un proceso económico en el que interviniera los mecanismos de mercado, y que no procediera de «una escasez real» generada por una disminución de la producción de alimentos como tal⁵⁰. «Pero sería

⁴⁷ Smith puso de relieve de forma muy clara la naturaleza contemporánea de muchas de sus precauciones. En realidad, parece que estaba sumamente preocupado porque el contexto temporal de sus observaciones no se malinterprete. De hecho, el «Anuncio» para la tercera edición de *Wealth of Nations* se dedicó casi por completo a aclarar el contexto temporal de su referencia al «estado de cosas actual»: «La primera edición de la obra que sigue se imprimió a finales del año 1775 y comienzos del año 1776. Por lo tanto, en la mayor parte del libro, cada vez que se mencione el estado de cosas actual, hay que entender que se refiere al estado en el que se encontraban, o bien en aquel momento o bien en algún período anterior, durante el tiempo que se empleó en escribir el libro. No obstante, en esta tercera edición he añadido algunas cosas... En estas adiciones, el estado de cosas actual significa el estado en el que se hallaban durante el año 1783 y a comienzos del presente de 1784» (Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*, p. 8).

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 526.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 152-154.

⁵⁰ Los complejos puntos de vista de Smith sobre el origen del hambre se han discutido en Sen, A.K., «Food, Economics and Entitlements. Elmhirst Lecture, 1985», en: *Lloyds Bank Review*, 160 (1986).

distinto en un país en donde los fondos destinados al mantenimiento de la mano de obra estuvieran disminuyendo de forma notable. Cada año, la demanda de criados y trabajadores sería, para las diversas clases de empleo, menor que la del año anterior. Muchas personas educadas en las clases superiores al no poder encontrar un empleo en su oficina, se alegrarían de encontrarlo en uno inferior. Al estar la clase más baja sobreadabastecida no solo con sus propios trabajadores, sino con los procedentes de todas las demás clases, la competencia por conseguir un empleo sería tan grande como para disminuir los sueldos hasta la más miserable y escasa subsistencia del trabajador. Muchos no podrían encontrar un empleo ni siquiera en estas condiciones tan duras, y, o bien morirían de hambre o se verían obligados a buscar la subsistencia pidiendo o cometiendo, quizás, atrocidades enormes. La miseria, el hambre y la mortalidad predominaría en esta clase y, a partir de ella, se extendería a todas las clases superiores»⁵¹.

En este análisis, las personas llegan a morir de hambre por medio de un proceso que no controlan. Aunque administradores imperiales citaron con frecuencia a Smith para justificar o negarse a intervenir en las hambrunas de lugares tan diversos como Irlanda, la India y China, no hay nada que indique que el enfoque ético de Smith de la política pública hubiera excluido la intervención en apoyo de los derechos de los pobres. Aun cuando se hubiera opuesto, sin duda, a la supresión del comercio, su diagnóstico del desempleo y de los bajos salarios reales como causa del hambre sugiere una diversidad de respuestas por parte de la política pública⁵².

⁵¹ Smith, A., *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pp. 90-91.

⁵² Se puede argumentar que el que una persona no pueda adquirir suficientes alimentos se puede deber a un «fallo de la demanda» (que resulta de una caída de la renta relacionada con el hecho de quedar desempleado o de una disminución de los salarios reales) o a un «fallo de la respuesta» (los comerciantes manipulaban el mercado de tal forma que la demanda no se satisface de manera adecuada y, en su lugar, se obtienen unos grandes beneficios mediante el acaparamiento del mercado). Del análisis de Smith sobre el hambre se desprende que no negaba la posibilidad de que este tuviera su origen en un «fallo de la demanda», si bien rechazó la verosimilitud de un «fallo de la respuesta». Por consiguiente, es discutible que el verdadero mensaje «smithiano» respecto a la política contra el hambre sea la inactividad, en lugar de la creación de derechos para los grupos de víctimas mediante la generación de rentas. Este análisis tiene mucha importancia en los debates que están teniendo lugar en la actualidad, y sugiere una política más orientada hacia la producción (no solamente de alimentos, sino también de otros bienes que pueden intercambiarse por alimentos) que hacia la simple ayuda. Por lo que respecta a las ayudas a corto plazo, sugiere una mayor utilización de las ayudas en efectivo en el lugar en el que se vive o se trabaja normalmente, unida al aumento de la oferta de alimentos en el mercado, en vez de que el Estado intente abordar el problema logístico de llevar a las víctimas como a los alimentos a campos de refugiados contruidos de manera apresurada. Al valorar los pro y los contra de estas

La mala interpretación de la completa actitud de Smith respecto a la motivación y a los mercados, y el abandono de sus análisis de los sentimientos y del comportamiento, se ajusta muy bien al distanciamiento de la economía y de la ética que se ha producido con el desarrollo de la economía moderna. De hecho, Smith realizó unas aportaciones pioneras al analizar la naturaleza de los intercambios mutuamente beneficiosos y el valor de la división del trabajo, y dado que estas aportaciones son perfectamente consistentes con el comportamiento humano *sin* bondad y ética, las referencias a estas partes de la obra de Smith han sido abundantes y profundas. Otras partes de los escritos de Smith sobre la economía y la sociedad que tratan de las situaciones de miseria, la necesidad de comprensión y el papel de las consideraciones éticas en el comportamiento humano, especialmente la utilización de normas de comportamientos se han pasado de moda en economía.

El apoyo que los seguidores y los partidarios del comportamiento egoísta han buscado en Adam Smith es difícil de encontrar en una lectura más profunda y menos sesgada de su obra. El catedrático de filosofía moral y el economista pionero no llevó, en realidad, una vida de una esquizofrenia espectacular. De hecho, en la economía moderna, es precisamente la reducción de la amplia visión smithiana de los seres humanos lo que puede considerarse como una de las mayores deficiencias de la teoría económica contemporánea. Este empobrecimiento se encuentra íntimamente relacionado con el distanciamiento de la economía y de la ética. En la tercera conferencia trataré con más detenimiento esta cuestión.

Otra consecuencia grave de este distanciamiento es un debilitamiento del alcance y de la importancia de la misma economía del bienestar. Este es el tema de la segunda conferencia.

diversas alternativas de política, el análisis de Smith continúa siendo relevante e importante. He discutido estas opciones (y la pertinencia del análisis económico de Smith en los detalles actuales) en Sen, A.K., «Food, Economics and Entitlements». Elmhirst Lecture, 1985).

Texto 2

Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial

(fragmentos)

por Adela Cortina⁵³

La ética empresarial en el contexto de una ética cívica

I. Una primera aproximación a la ética cívica

Hace algunos años el médico y filósofo español Pedro Laín Entralgo caracterizaba la ética cívica como aquella que «cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una relación positiva, el agnosticismo o el ateísmo), debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenezcamos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades y regiones. Sin un consenso tácito entre ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible».

Cuando Pedro Laín escribió estas palabras había pasado poco tiempo desde que se promulgó la Constitución española de 1978, que, entre otras cosas, proclamaba la libertad religiosa, y este hecho había producido en nuestro país un gran desconcierto en el terreno moral, desconcierto que nuestro autor quería ayudar a disolver de alguna manera. ¿De qué se trataba?

Aunque a lo largo de este capítulo confiamos en ir dando respuesta detallada a esta pregunta, avanzaremos desde el comienzo una breve contestación.

⁵³ En: Cortina, Adela, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid: Trotta, 1994.

II. El hecho del pluralismo moral

Con anterioridad a la Constitución de 1978 España era un Estado confesional, lo cual tenía claras repercusiones, no solo políticas y sociales, sino también en el modo de comprender la religión y la moral.

En lo que se refiere a la moral, una buena parte de la población venía entendiéndola como una parte de la religión. En definitiva —se pensaba— si la ética quiere indicarnos qué carácter o estilo de vida hemos de asumir para ser felices, nadie puede describirnoslo mejor que Dios mismo que nos ha creado. Y en lo que respecta a esos deberes que suelen denominarse «morales» y que se imponen a la conciencia de cada hombre, ¿qué autoridad tienen tales deberes para exigir su cumplimiento? *¿Dónde se fundamenta la obligación moral si no es en la voluntad de Dios?*

Se creía, por tanto, desde estas perspectivas que la moral debía quedar asumida en la religión, se tomara como saber para forjar un estilo de vida o para llegar a decisiones justas. Y en este sentido, debía dividirse en dos partes: la *ética individual*, que se refería a los deberes y virtudes que un individuo debe asumir para alcanzar su perfección, y la *ética social*, preocupada por las relaciones que los hombres entablan entre sí en la familia, en el trabajo y en la vida política.

Las cuestiones referentes al mundo económico, como es el caso de la legitimidad de la propiedad, el precio y el salario justos o el valor del trabajo, debían formar parte de la ética social que, a su vez, constituía una aplicación de la verdad revelada al mundo económico realizada por el magisterio de la Iglesia. Las cuestiones empresariales quedaban, pues, englobadas en la ética social, que era, a su vez, una parte aplicada de la religión; sin embargo, hay que reconocer que el poder político siempre fue más proclive a atender a la Iglesia en cuestiones de moral individual que en cuestiones de moral social. En cualquier caso, la ética aparecía como parte de la religión y como fundamentada exclusivamente en ella.

¿Podía un no creyente tener conciencia de estas cuestiones morales? Desde esta concepción de lo moral el no creyente se encontraba en una situación compleja a este respecto: por una parte se suponía que todos los hombres están dotados de una razón natural que les permite tener conciencia de las obligaciones morales, pero, por otra, el no creyente ya no podía encontrar un fundamento por el que fuera obligatorio cumplir esos deberes. De donde se seguía que a la pregunta que el común de las gentes tiene como clave en lo que respecta la fundamentación de lo moral («¿Por qué debo cumplir determinados mandatos, que no son jurídicos, políticos o sociales, sino que interpelan a mi conciencia sin saber cuál

en su origen?»), el no creyente no pudiera —desde esta perspectiva— responder sino con el silencio. Y como es humano tratar de averiguar las razones por las que nos sentimos obligados a hacer algo, era razonable suponer que el no creyente acabara dejando de sentirse interpelado por lo moral, al carecer de razones para obedecerlo.

No es de extrañar que desde esta concepción de la ética como parte de la religión que tiene su fundamento en ella —concepción compartida por buena parte de la población española—, el reconocimiento de la libertad religiosa resultara verdaderamente desconcertante. Porque mientras el Estado fue confesional, los españoles compartían oficialmente un código moral llamado «nacionalcatólico», pero si el Estado ya no era confesional, si ya no podía decirse que todos los españoles compartían la misma fe religiosa, ¿quedaba algún fundamento racional para seguir presentando a todos los ciudadanos exigencias morales, o era preciso reconocer con el personaje de Dostoievski, Ivan Karamazov, que «si Dios no existe, todo está permitido»?

Aunque un sector de la población creyera que la respuesta a esta pregunta debía ser afirmativa, es decir, que la sociedad ya no podía compartir valores morales porque no compartía su fundamentación religiosa, lo bien cierto es que andaban desacertados, porque al código moral nacionalcatólico no siguió el «todo vale» en materia moral, no siguió el vacío moral, sino el *pluralismo*, que solo es posible por una *moral cívica*, que en realidad ya había ido abriéndose paso.

El reconocimiento de la libertad religiosa no venía sino a legitimar lo que ya existía de hecho: que en España hay un pluralismo moral, y que el pluralismo solo puede fomentarse si existen unos *mínimos morales compartidos*. A esos mínimos llamamos «moral cívica» y es a la que se refería Pedro Laín con la caracterización que hemos expuesto al comienzo del capítulo. Este tipo de moral nació con la Modernidad y es uno de los factores que hoy nos permite hablar de una ética empresarial, como también de una ética médica, ecológica, y de las distintas instituciones y profesiones, porque si en una sociedad no existe un núcleo de valores morales compartidos, ¿cómo vamos a poder exigir moralidad a cada uno de los sectores de esa sociedad y a proponer proyectos comunes?

III. El nacimiento de la ética cívica

La ética cívica es relativamente reciente, porque nace en los siglos XVI y XVII a partir de una experiencia muy positiva: la de que es posible la convivencia entre

ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, siempre que compartan unos valores y unas normas mínimas.

Las guerras de religión habían sido especialmente crueles en Europa y habían manifestado con su crueldad lo nefasto de la intransigencia de quienes son incapaces de admitir que alguien piense de manera distinta. Claro que, como es bien sabido, las razones últimas de tales contiendas no siempre fueron religiosas, sino que en la mayor parte de los casos fueron razones políticas, económicas o provocadas por la psicología de personajes poderosos, pero estos diferentes factores se sirvieron de las cosmovisiones religiosas para condenar espiritual y físicamente a los adversarios, con la pretensión de impedir a toda costa el pluralismo.

Precisamente la experiencia del pluralismo nace con la de una incipiente ética cívica, porque la ética cívica consiste en ese mínimo de valores y normas que los miembros de una sociedad moderna comparten, sean cuales fueren sus cosmovisiones religiosas, agnósticas o ateas, filosóficas, políticas o culturales; mínimo que les lleva a comprender que la convivencia de concepciones diversas es fecunda y que cada quien tiene perfecto derecho a intentar llevar a cabo sus proyectos de felicidad, siempre que no imposibilite a los demás llevarlos también a cabo. Esta es la razón por la que consideramos la ética cívica como una ética moderna de mínimos.

IV. Características de la ética cívica

I. Ética de mínimos

Que la ética cívica es una ética de mínimos significa que lo que comparten los ciudadanos de una sociedad moderna no son determinados proyectos de felicidad, porque cada uno de ellos tiene su propio ideal de vida buena, dentro del marco de una concepción del mundo religioso, agnóstica o atea, y ninguno tiene derecho a imponerla a otros por la fuerza. Las concepciones religiosas, agnósticas o ateas del mundo que propongan un modelo de vida feliz constituyen lo que llamamos «éticas de máximos», y en una sociedad verdaderamente moderna son plurales; por eso podemos hablar en ellas de un *pluralismo moral*.

Una *sociedad pluralista* es, entonces, aquella en la que conviven personas y grupos que se proponen distintas éticas de máximos, de modo que ninguno de ellos puede imponer a los demás sus ideales de felicidad, sino que, a lo sumo, les

invita a compartirlos a través del diálogo y el testimonio personal. Por el contrario, es *totalitaria* una sociedad en la que un grupo impone a los demás su ética de máximos, su ideal de felicidad, de suerte que quienes no la comparten se ven coaccionados y discriminados.

Sin embargo, «pluralismo» no significa que no haya nada en común, sino todo lo contrario. Precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales morales distintos, tienen también en común unos mínimos morales que les parecen innegociables, y que no son compartidos porque algún grupo los haya impuesto por fuerza a los restantes, sino que los distintos sectores *han ido llegando motu proprio* a la convicción de que son los valores y normas a los que una sociedad no puede renunciar sin hacer dejación de su humanidad.

2. Ética de ciudadanos, no de súbditos

Precisamente porque es un tipo de convicción al que nos lleva la experiencia propia o ajena, pero sin imposición, la ética cívica solo ha sido posible en formas de organización política que sustituyen el concepto de *súbdito* por el de *ciudadano*. Porque mientras se considere a los miembros de una comunidad política como *súbditos*, como *subordinados* a un poder superior, resulta difícil —por no decir imposible— pensar que tales súbditos van a tener capacidad suficiente como para poseer convicciones morales propias en lo que respecta a su modo de organización social. Lo fácil es pensar en ellos como menores de edad, también moralmente, que necesitan del paternalismo de los gobernantes para poder llegar a conocer qué es lo bueno para ellos.

3. Ética de la Modernidad

Por eso el célebre escrito kantiano *¿Qué es la Ilustración?* nos presenta esta época como la entrada de los hombres en la mayoría de edad, en virtud de la cual ya no quieren dejarse guiar «como con andadores» por autoridades que no se hayan ganado su crédito a pulso, sino que quieren orientarse por su propia razón. *Sapere aude!* es, según el escrito kantiano, la divisa de la Ilustración: «¡atrévete a servirte de tu propia razón!». El paternalismo de los gobernantes va quedando desde estas afirmaciones deslegitimado y en su lugar entra el concepto moral de *autonomía*,

porque aunque la ética y la política no se identifican, están estrechamente relacionadas entre sí, como lo están también con la religión y el derecho, de suerte que un tipo de conciencia política —como es la idea de *ciudadanía*— está estrechamente ligado a un tipo de conciencia moral —como es la idea de *autonomía*.

V. Contenidos mínimos de una ética cívica

I. Los valores de libertad, igualdad y solidaridad

Desde la Ilustración nace, pues, la idea de que los hombres son individuos autónomos, capaces de decidir por sí mismos cómo desean ser felices y también capaces de darse a sí mismos sus propias leyes. De ahí que no haya poder alguno legitimado para imponerles modos de conducta si ellos no le han reconocido la autoridad para hacerlo, con lo cual no se trata entonces de una imposición, sino de un reconocimiento voluntario. Por eso en el ámbito político los hombres van dejando de considerarse como súbditos, como subordinados, para pasar a convertirse en *ciudadanos*, lo cual significa que nadie está legitimado para imponerles un ideal de felicidad, y que las decisiones que se tomen en su comunidad política no pueden tomarse sin su consentimiento.

La ética cívica nace entonces de la convicción de que los hombres somos *ciudadanos* capaces de tomar decisiones de un modo moralmente *autónomo* y, por tanto, de tener un conocimiento suficientemente acabado de lo que consideramos bueno como para tener ideas moralmente adecuadas sobre cómo organizar nuestra convivencia, sin necesidad de recurrir a los proyectos de autoridades impuestas. No es, pues, de extrañar que el primero de los valores que componen nuestra ética cívica sea el de *autonomía* moral con su trasunto político de *ciudadanía*, ni tampoco que a ellos acompañe la noción de *igualdad*.

«Igualdad» en este contexto no significa «igualitarismo», porque una sociedad en que todos los hombres fueran iguales en cuanto a contribución, responsabilidades, poder y riqueza es imposible de alcanzar si no es a través de una fuerte dictadura, que es justo lo contrario de la autonomía que acabamos de reconocer. «Igualdad» significa aquí lograr para todos iguales oportunidades de desarrollar sus capacidades, corrigiendo las desigualdades naturales y sociales, y ausencia de dominación de unos hombres por otros, ya que todos son iguales en cuanto autónomos y en cuanto capacitados para ser ciudadanos.

La célebre afirmación del *Cantar del mío Cid*, «Dios qué buen vasallo si hubiese buen señor», pierde en nuestra ética cívica todo su sentido, porque un hombre no debe ser vasallo, no debe ser sometido a un señor, sino ser autónomo y ciudadano, y en esto todos los hombres son iguales. De ahí que sea obligatorio para una sociedad que reconozca estos valores promover una igualación material y cultural de las personas, que les permita verdaderamente realizarse en su autonomía.

Libertad —o autonomía— e *igualdad* son —como recordamos— los dos primeros valores que acogió como suyos aquella Revolución Francesa de 1798, de la que surgió la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Y son efectivamente dos de los valores que componen el contenido de la ética cívica. El tercero es la *fraternidad*, que con el tiempo las tradiciones socialistas, entre otras, transmutaron en *solidaridad*, un valor que es necesario encarnar si de verdad creemos que es una meta común la de conseguir que todos los hombres se realicen igualmente en su autonomía.

Ahora bien, los valores pueden servir de guía a nuestras acciones pero para encarnarlos en nuestras vidas y en las instituciones necesitamos concretarlos, y podemos considerar a los derechos humanos en sus distintas generaciones como concreción de estos valores que componen la ética cívica.

2. Los derechos humanos

Como es sabido, los derechos humanos reciben el nombre de *derechos morales* porque, aunque son la clave del derecho positivo, no forman parte de él (no son «derechos legales»), sino que pertenecen al ámbito de la moralidad, en el que el incumplimiento de lo que debe ser no viene castigado con sanciones externas al sujeto y prefiguradas legalmente. Por eso decimos que forman parte de la ética cívica, concretando en sus distintas generaciones los valores de libertad, igualdad y solidaridad.

En efecto, la idea de libertad es la que promueve los derechos de la llamada *primera generación*, es decir, los derechos civiles y políticos, que resultan inseparables de la idea de ciudadanía. Es el liberalismo de los orígenes, desde autores como John Locke, el que define estos derechos y no ve mayor razón para crear la sociedad civil que la defensa de tales derechos. En definitiva, el Estado no tiene más tarea que la de proteger los derechos civiles y políticos de sus ciudadanos.

Las tradiciones socialistas, por su parte, ponen en cuestión que tales derechos puedan respetarse si no vienen respaldados por unas seguridades materiales, y de ahí que la aspiración a la *igualdad* sea la que guíe el reconocimiento de la *segunda generación* de derechos: los derechos económicos, sociales y culturales. Estas dos tradiciones han sido ya reconocidas explícitamente por las Naciones Unidas en la Declaración del año 1948.

Por lo que hace a la llamada *tercera generación*, que todavía no ha sido recogida en Declaraciones internacionales, viene guiada por el valor de la *solidaridad*, ya que se refiere a un tipo de derechos que no puede ser respetado si no es por medio de la solidaridad internacional. Me refiero al derecho a la paz, o derecho a vivir en una sociedad en paz, y al derecho a un medio ambiente sano. Ambos derechos son imposibles de respetar sin solidaridad universal, porque aunque individuos, grupos de individuos o naciones determinadas trataran de fomentar una convivencia pacífica y de procurar un medio ambiente sano, sin un acuerdo y una acción internacionales es imposible alcanzar estas metas. Ciertamente los dos derechos mencionados todavía no han sido expresamente reconocidos en declaraciones internacionales, pero forman parte ya de la conciencia moral social de los países con democracia liberal: forman parte de su ética cívica.

Lo cual significa que, aunque la legislación de un determinado país no recogiera normas en torno a la fabricación y tráfico de armas o en torno a la contaminación, la *conciencia moral cívica* de los países desarrollados sí que repudia un tipo de acciones semejantes, de lo que se sigue que quien fabricara armas o traficara con ellas, o quien no hiciera nada por evitar residuos contaminantes, estaría actuando de forma inmoral, aunque en ese país concreto su acción no fuera ilegal. Porque una cosa es la moralidad y otra la legalidad.

3. La tolerancia activa

Naturalmente, resulta imposible la convivencia de diferentes proyectos de vida feliz si quienes los persiguen no son tolerantes con aquellos que tienen un ideal de la felicidad distinto, de ahí que la ética cívica fuera naciendo al calor de distintos escritos sobre la tolerancia, como una actitud sumamente valiosa.

Ahora bien, la tolerancia puede entenderse solo en un sentido pasivo, es decir, como una predisposición a no inmiscuirse en los proyectos ajenos por simple comodidad; o bien en un sentido activo, como una predisposición a respetar proyectos ajenos que pueden tener un valor, aunque no los compartamos. La

tolerancia pasiva no sirve de base para construir un mundo juntos: para construir hace falta tolerancia activa.

4. Un *ethos* dialógico

La idea de tolerancia activa, junto con los otros valores que hemos mencionado y el respeto a los derechos humanos, se expresan de forma óptima en la vida social a través de un tipo de actitud, que llamaremos la actitud o el *ethos dialógico*. *Ethos* que conviene potenciar, porque quien adopta semejante posición a la hora de intentar resolver los conflictos que se plantean en una sociedad, si la adopta en serio, muestra con ello que tiene a los demás hombres y a sí mismo como seres autónomos, igualmente capaces de dialogar sobre las cuestiones que les afectan, y que está dispuesto a atender a los intereses de todos ellos a la hora de tomar decisiones. Lo cual significa que toma en serio su autonomía, le importa atender igualmente a los derechos e intereses de todos, y lo hace desde la solidaridad de quien sabe que «es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno».

Naturalmente cada quien llevará al diálogo sus convicciones y más rico será el resultado del mismo cuanto más ricas las aportaciones que a él se lleven, pero a ello ha de acompañar el respeto a todos los interlocutores posibles como actitud básica de quien trata de respetar la autonomía de todos los afectados por las decisiones desde la solidaridad.

Este es sin duda el mejor modo de conjugar dos posiciones éticas, que algunos autores tienen por difíciles de conciliar: el *universalismo* y el *respeto a la diferencia*. Green estos autores que el respeto a la diferencia nos lleva a una situación en que no puede defenderse ningún valor con pretensiones de universalidad, porque entonces ahogaríamos la diferencia. Y, sin embargo, es justo lo contrario: solo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podremos exigir que se respeten sus peculiaridades, y la forma de hacerlo será a través de diálogos en los que cada quien exprese tales peculiaridades desde la unidad que supone saberse al menos mínimamente entendido y máximamente respetado.

VI. La ética empresarial en el contexto de una ética cívica

I. No es posible una ética empresarial sin una ética cívica

Los valores de libertad, igualdad y solidaridad, concretados en los derechos humanos, el valor de la tolerancia activa, así como la imposibilidad de proponer a otros el propio ideal de vida si no es a través del diálogo y el testimonio, componen por el momento el caudal de la ética cívica en las sociedades con democracia liberal.

Lo cual no significa tanto que todas las personas que viven en estas sociedades están de acuerdo en esos valores y derechos, como que las instituciones y organizaciones de tales sociedades cobran su sentido de protegerlos y defenderlos. Por eso todas ellas han de impregnarse de los mencionados valores, respetar y promocionar los derechos morales, e incorporarlos a su quehacer cotidiano, ya que, en caso contrario, quedan moralmente deslegitimadas. Podemos, pues, decir que precisamente porque la ética de las instituciones cívicas ha alcanzado el nivel descrito, es posible una ética de la empresa como la que comentaremos en capítulos posteriores.

Sin embargo, con esto todavía no hemos analizado todo el contenido de la ética cívica, sino solo los elementos comunes a todas las posibles organizaciones. Pero como cada organización debe encarnar valores y respetar derechos *atendiendo a la especificidad de su actividad y de lo que hemos llamado sus bienes internos*, la moral cívica será enormemente plural y heterogénea, porque tendrá que contar, no solo con los mínimos comunes, sino también con los valores que resulten de la modulación de los mínimos en las distintas actividades.

Por poner algún ejemplo, en el ámbito de la *Bioética*, que nació en los años setenta, el principio básico del trato igual a todos los seres humanos, puesto que todos merecen igual consideración y respeto, ha ido generando en la comunidad sanitaria tres principios morales internacionalmente compartidos, que se conocen como principio de beneficencia, autonomía y justicia. El personal sanitario —podríamos decir de forma resumida— debe proponerse con su actividad el bien del paciente, respetando su autonomía y teniendo en cuenta que la distribución de recursos escasos tiene implicaciones de justicia en la sociedad, que van más allá de la relación personal sanitario-paciente. Orientar la actividad sanitaria por unos principios semejantes supone adquirir unas virtudes que serán peculiares de esta actividad, aunque algunas de ellas serán comunes a otros tipos de ejercicio. ¿Qué rasgos son peculiares de la actividad empresarial?

La meta de la *actividad empresarial* es la *satisfacción de necesidades humanas* a través de la puesta en marcha de un capital, del que es parte esencial el capital humano —los recursos humanos—, es decir, las capacidades de cuantos cooperan en la empresa. Por tanto, el bien interno de la actividad empresarial consiste en lograr satisfacer esas necesidades y, de forma inseparable, en desarrollar al máximo las capacidades de sus colaboradores, metas ambas que no podrá alcanzar sino es *promocionando valores de libertad, igualdad y solidaridad desde el modo específico en que la empresa puede y debe hacerlo*.

Es en este sentido en el que la recién nacida *ética de la empresa* tiene por valores irrenunciables la *calidad* en los productos y en la gestión, la *honradez* en el servicio, el *mutuo respeto* en las relaciones internas y externas a la empresa, la *cooperación* por que conjuntamente aspiramos a la calidad, la *solidaridad de alza*, que consiste en explotar al máximo las propias capacidades de modo que el conjunto de personas pueda beneficiarse de ellas, la *creatividad*, la *iniciativa*, el espíritu de *riesgo*.

Como veremos en capítulos próximos, si las empresas no asumen este estilo, mal lo tienen para sobrevivir en estos tiempos, pero en el presente capítulo queremos más bien recordar que si quienes desarrollan actividades empresariales, sanitarias, políticas o docentes no están dispuestos a vivir según los valores que les son propios, entonces tampoco será posible al cabo mantener en alza la moral de la sociedad en su conjunto.

2. No es posible una ética cívica sin una ética empresarial

En efecto, en la vida cotidiana escuchamos críticas constantes a la inmoralidad de políticos, periodistas, empresarios, etc., críticas que nos llevan a decir en último término que es imposible ser político, periodista o empresario y a la vez comportarse de una forma éticamente correcta. Ahora bien, si esto fuera cierto, entonces tendríamos que reconocer que es imposible participar en cualquiera de las organizaciones y actividades ciudadanas sin ser inmoral, con lo cual sucedería: a) que la vida humana se asienta sobre la inmoralidad constante —ya que todos vivimos de esas organizaciones—, y b) que no habría ninguna ética cívica, porque mal puede haberla si la estructura de todos los sectores los hace necesariamente inmorales.

Por eso, si queremos una sociedad alta de moral, es indispensable que las distintas organizaciones se apresten a remoralizarla, a poner «en forma» sus

peculiares actividades, ya que estamos en el tiempo de las responsabilidades y no solo de las exigencias.

VII. Funciones de una ética cívica

Estos mínimos éticos de los que hemos hablado son los que nos permiten, además de llevar a cabo una convivencia enriquecedora, realizar otras dos tareas: 1) criticar por inmoral el comportamiento de personas e instituciones que violan tales mínimos, y 2) diseñar desde un esfuerzo conjunto las instituciones y organizaciones de nuestra sociedad, como es el caso de las empresas. Porque ¿cómo es posible criticar determinadas actuaciones o crear organizaciones legitimadas socialmente, si no hay convicciones morales compartidas desde las cuales hacerlo?

En efecto, en lo que se refiere a las críticas, es innegable que en nuestra sociedad se producen fuertes críticas de inmoralidad contra determinadas conductas, como puede ser en política la corrupción y el tráfico de influencias; en el mundo empresarial, la adulteración de productos, la publicidad engañosa, la baja calidad; en el mundo financiero, la falta de transparencia, los manejos, la falta de compasión por el débil. ¿Qué sentido tiene criticar si partimos de la base de que no hay convicciones morales comunes? ¿No me puede responder aquel a quien critico que esa es mi convicción moral, pero que él tiene otras, igualmente respetables?

No parece, pues, que todo sea tan opinable y subjetivo como algunos quieren suponer, sino que *sí que existen en moral exigencias y valores comunes, sobre la base de los cuales es posible argumentar y llegar a acuerdos.*

Naturalmente se puede aducir que estas críticas no son morales, sino legales: que un Estado de Derecho se mueve dentro de los límites de un marco legal, y que lo que está prohibido es lo que ese marco de leyes prohíbe. De modo que, aunque los ciudadanos no compartan ninguna convicción moral, no tienen más remedio que atenerse a las leyes que todos hemos convenido aceptar, porque, en caso contrario, serán sancionados por la autoridad competente. Si esto fuera cierto, a la hora de tomar decisiones, políticos, empresarios, médicos, docentes y los restantes cuerpos sociales, tendrían bastante con atender a dos referentes normativos, que pondrían límite a conductas deshonestas: el *derecho*, la legalidad vigente, válida para todos, puesto que todos son miembros de un Estado de Derecho, y además la *religión* para los creyentes. Y, ciertamente, es una convicción bien

extendida la de que basta con respetar la legalidad o, en el caso de los creyentes, que es preciso atender a la legalidad, por una parte, y a la Iglesia por otra. De suerte que las deshonestidades son o delito jurídico o pecado: ¿no hay, pues, ningún lugar para la ética?

Capítulo 6

Ética y género

*Introducción y selección de textos
por Pepi Patrón*

Textos seleccionados:

- 1. Críticas feministas a la dicotomía público/privado por Carole Pateman*
- 2. El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista por Seyla Benhabib*

Introducción

LA PREGUNTA INEVITABLE que surge al abordar este capítulo del libro puede resultar obvia: ¿qué tiene que ver la ética con el género? Si, hasta ahora, en muchas de las aproximaciones éticas presentadas se ha hablado en general del hombre como representando a toda la humanidad, lo cual supuestamente incluye a las mujeres, ¿por qué la variable género va a resultar relevante para comprender la ética? ¿La ética es diferente para las mujeres y los varones? ¿Se trata de paradigmas diferentes? ¿Opuestos? ¿Complementarios?

Los textos que se presentan en esta parte son, precisamente, intentos de responder a tales interrogantes y de polemizar con mucho de lo que hasta aquí se ha visto. La tesis que subyace a ambos trabajos de manera tanto explícita como implícita es que, justamente, al hablar la ética occidental del varón como siendo lo universal, la especificidad de la mujer, de lo femenino, ha sido históricamente dejada de lado. Las voces y actividades femeninas han quedado fuera de la ética occidental durante largos siglos. En un doble sentido, además. Cuando se habla del ser humano, en verdad no se incluye la particularidad de lo femenino. Y cuando se habla de ética o de justicia, las mujeres no tienen nada propio que aportar.

Tales son los asuntos que, en relación con la problemática de género, las autoras examinan. Por género entendemos, siguiendo a Seyla Benhabib, «la constitución simbólica e interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos». Es decir, lo que histórica y culturalmente se consideran atributos de lo femenino y lo masculino. No se trata de asuntos de mujeres, sino de problemas de género; es decir, de lo que significa y comporta socialmente la diferencia entre uno y otro, es decir, entre femenino y masculino. Tampoco se

trata de mujeres *versus* hombres, como se ha querido plantear en determinadas interpretaciones del discurso feminista.

Menos aun supone el cuestionar o negar evidentes diferencias naturales, sino de poner en la discusión lo que esas diferencias naturales han significado e implicado históricamente. Así, en las representaciones del sentido común, ser hombre significa ser fuerte y no llorar —lo que no tiene nada de natural—; ser mujer significa ser débil y obediente —lo que tampoco tiene nada de natural. Son construcciones históricas, sociales y culturales. Y eminentemente valorativas. Se trata de examinarlas.

Los textos que vienen a continuación pretenden, justamente, poner de manifiesto los límites, lo no dicho, lo no preguntado, en los paradigmas éticos tradicionales. Discuten en particular con el pensamiento liberal, pues como indica el texto ya clásico de Carole Pateman, ambas doctrinas hunden sus raíces en el surgimiento del individualismo moderno, que supone a los individuos como seres libres e iguales, emancipados de los vínculos jerarquizados de las sociedades tradicionales. Solo que, originalmente, las mujeres no formaron parte de tal grupo.

Paradigmas éticos que, como sabemos y se ha visto en los capítulos precedentes, comienzan con la filosofía occidental en el mundo griego. Desde allí y con diversos avatares, las clásicas preguntas a las que ella ha buscado responder son: ¿cómo ser felices?, ¿cómo llevar adelante una vida buena?, ¿cómo ser justos? o ¿qué debo hacer?, en la célebre formulación kantiana.

Estas preguntas, sin embargo, formuladas en el universal masculino —el Hombre—, nunca fueron planteadas pensando en las mujeres específicamente; y parece que en términos generales hemos estado excluidas de la discusión ética. Nuestras «voces», por tanto, nuestras experiencias, no han estado presentes.

El título del precursor libro de investigación de Carol Gilligan abordado por Benhabib y que, precisamente, inicia el camino hacia la propuesta de una ética diferente, llamada «del cuidado», es *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. En español debería ser *Con una voz diferente. Teoría psicológica y desarrollo de las mujeres*. Por razones que no vale la pena investigar aquí, pero que sí vale la pena mencionar (o que es parte de la misma incapacidad de escuchar y de atender a otras voces) en español se tituló *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. De la voz diferente, nada.

Se argumentará, precisamente, que las mujeres no solamente hemos estado ausentes de la reflexión ética, al no considerarnos parte de la humanidad, sino que no se ha atendido a aquello de específico que podemos aportar a la vida ética de los seres humanos.

Se nos propone, así, una distinción entre una ética de la justicia y los derechos, masculina, y una ética del cuidado y la responsabilidad, femenina. Recientes estudios de fenomenología feminista establecen un interesante vínculo, por ejemplo, entre Gilligan y Simone de Beauvoir en relación con la ética del cuidado.

En los tiempos modernos, tiempos de la crítica, del surgimiento del individuo autónomo y una razón igual para todos, las mujeres no estamos, pues, en la discusión ni ética ni política. Esto comienza con Hobbes y Locke en el siglo XVII, y no termina ni con Rawls en el siglo XX. Hobbes puede decir «consideremos que los hombres... surgieran de la tierra y de repente, como los hongos, llegaran a su madurez plena, sin ningún tipo de compromiso mutuo». No tienen madre, ni hermanas, ni hay hembras, a decir de Seyla Benhabib.

Sigamos con algunos ejemplos, a título de ilustración. A pesar de considerar explícitamente la igualdad de los sexos, Hobbes no concibe a las mujeres como individuos. Son, más bien, botín de guerra. Dice lo siguiente en el *De cive*: «Así, hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia... Por la primera hace uso de la violencia para convertirse en dueño de las personas, mujeres, niños y ganado de otros hombres». Es cierto que los hombres también pueden ser botín, pero en tanto han peleado una guerra y la han perdido, no porque son esposos de alguien¹.

El propio Locke, fundador del pensamiento democrático-liberal, fuente de inspiración de la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, afirma la subordinación natural de las mujeres; en concreto, como señala Pateman, de las esposas a los maridos. Lo que esta autora quiere tematizar y criticar es el carácter patriarcal del liberalismo occidental. Las nociones de individuo, razón y libertad, no son aplicables a las mujeres.

Cuando Kant se propone dar una fundamentación racional de la moralidad, ciertamente no está pensando en las mujeres. No son, no somos, sujetos morales autónomos. Dice Kant: «Las mujeres evitarán el mal, no por injusto, sino por feo, y actos virtuosos son para ellas los moralmente bellos. Nada de deber, nada de necesidad, nada de obligación. A la mujer es insoportable toda orden y toda constricción malhumorada. Hacen algo solo porque les agrada y el arte reside en hacer que les agrade aquello que es bueno»².

¹ Cf. Serret, Estela, *Identidad femenina y proyecto ético*, México: UNAM, 2002, p. 70.

² Citado en: *ibid.*, p. 89.

Como sabemos, Kant vincula razón y libertad, diferenciando a ambas de la naturaleza. Razón y libertad son las cualidades que nos colocan por encima de la naturaleza, pero no pueden ser atribuidas a las mujeres, que están definidas por sus ataduras naturales. Dice que «las mujeres en su conjunto representan la parte *delicada*, aunque no propiamente racional de la humanidad». Kant «da por hecho que existe una *superioridad natural del hombre sobre la mujer* que justifica la relación de dominio presentada como necesidad femenina de protección masculina ante la fragilidad inherente»³ a las mujeres. Es más, llega a decir que las mujeres en estado de naturaleza son «animales domésticos».

En Hegel, la familia, que es el ámbito propio de las mujeres, es la inmediatez de la eticidad, vinculada con la naturaleza. La mujer tiene tres relaciones distintas en la familia: como esposa que se relaciona con su marido, como madre que se relaciona con sus hijos y como hermana que se relaciona con su hermano. Las mujeres son pura genericidad. Como género no se apartan de la inmediatez y son incapaces de singularizar al otro. Solo la apetencia del varón las individualiza, porque ellos desean y eligen como individuos⁴. Para Hegel, la mujer representa *la ironía* de la comunidad.

Que estos pocos ejemplos nos permitan ilustrar una de las tesis centrales que encontramos en las lecturas: la más fundamental y general contraposición entre lo femenino y lo masculino, desde tiempos muy antiguos y que no cambia con el advenimiento de la modernidad, es aquella que identifica a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura. Algo así como que «naturalmente» la mujer pertenece al reino de la naturaleza, no al reino público de la cultura y la historia.

De Kant a J. Rawls puede hablarse de una ética de principios abstractos, en la que, por ejemplo en el caso de Rawls (por cierto, muy alabado por Kohlberg), para poder alcanzar principios imparciales de justicia tenemos que correr respecto de nosotros mismos un velo de ignorancia, para no saber quiénes somos y, así, conseguir principios que puedan ser aplicados a todos, es decir, a cualquier otro.

Pues bien, lo que la investigación de Gilligan pone de manifiesto es que en el desarrollo de la ética en las jóvenes y mujeres, lo que cuenta no es cualquier otro, sino el cuidar de «otro concreto» y que el compromiso es parte de la dinámica moral, tanto como pueden serlo principios abstractos de justicia.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ *Cf. ibid.*, p. 132.

Históricamente, nuestras voces (y no digo las voces de las feministas, sino de las mujeres) no se han escuchado, seguimos siendo «invisibles» de muchas maneras, y, también, seguimos siendo inaudibles en contextos no femeninos.

Vivimos, sin embargo, en una época mucho más atenta a las diferencias. Las críticas desde el punto de vista del género femenino han puesto en evidencia que la perspectiva, la voz y las actividades propias de las mujeres no han sido incluidas en las teorías occidentales de la ética, la justicia o la ciudadanía. Ya se ha discutido largamente en la literatura teórica sobre género y política, que el gran reto político y ético que enfrenta hoy la democracia es la negociación identidad/diferencia⁵. Atender a la diferencia exige también atender a las múltiples desigualdades, a la falta de reconocimiento y a la intolerancia respecto de muchas voces, entre ellas las femeninas.

Si bien es cierto que en los años recientes se ha avanzado mucho en términos de lo que se ha dado en llamar la visibilidad o las voces femeninas, entre esas diferencias (étnicas, culturales, raciales) que se transforman en desigualdades, la de género sigue siendo todavía notoria. Algunos breves datos: en el Perú, del total de analfabetos que todavía existen, el 75% son mujeres; el 85% de los hogares encabezados por mujeres son pobres; el 87% de las víctimas de la violencia familiar son mujeres.

Al respecto, el notable economista del desarrollo y la pobreza, Amartya Sen, premio Nóbel de Economía del año 1998, ha acuñado un concepto muy duro de procesar, creo que no solo para las mujeres. Se trata del término «mujeres desaparecidas» para indicar la *ratio sexual prevista* y la *ratio real*. Ello significa que bajo condiciones de nutrición y cuidado de salud equivalentes, las mujeres viven en promedio algún tiempo más que los hombres. Deberíamos esperar así una *ratio sexual* de 103 mujeres por cada 100 hombres. Pero en muchos países esta *ratio* es muy distinta, lo cual da pie a una profunda sospecha de discriminación contra mujeres y niñas en cuanto a nutrición, educación y cuidados básicos. El término «mujeres desaparecidas» describe esta brecha relativa a las mujeres con que hubiésemos debido contar si todas recibiesen una nutrición y cuidado de la salud equivalentes. El mundo alberga alrededor de 100 millones de mujeres desaparecidas, entre ellas 36 millones en la India⁶.

⁵ Cf. Benhabib, Seyla, «Introduction», en: Benhabib, Seyla (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton/Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 4.

⁶ Cf. Nussbaum, Martha, «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales», en: *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2000, p. 39.

En nuestro país, igualmente, el Informe final de la CVR contiene dos capítulos relativos al modo cómo el conflicto armado interno en el Perú afectó a las mujeres. En el Informe queda claro que «en la memoria de la violencia en el Perú, esto se ha expresado en la *invisibilidad* de la historia de las violaciones de los derechos humanos y de los padecimientos generales de las mujeres de los Andes rurales, de las ciudades y de la selva amazónica». Esta *invisibilidad* se refiere a la falta de atención a los tipos de violencia específicamente dirigidos contra la población femenina, a la sub-representación de los daños contra las mujeres en las estadísticas sobre la violencia y al desconocimiento de su papel protagónico en la resistencia y el rechazo a la violencia.

En suma, estamos en un mundo en el que el poder sigue siendo masculino, el individuo sigue siendo concebido bajo patrones masculinos y la pobreza sigue siendo mayoritariamente femenina. En el Perú, por ejemplo, se cuentan por miles las organizaciones sociales de supervivencia lideradas por mujeres, espacios configurados por ellas mismas para satisfacer las necesidades básicas (vaso de leche, alimentación) de sus familias y comunidades. Esta participación social no se traduce en participación política proporcional, es decir, como presencia en el espacio público político.

Como bien señala Axel Honneth, «tanto en las discusiones sobre multiculturalismo como en las reflexiones teóricas en torno al feminismo, se presenta como hilo conductor la idea normativa de que los individuos o grupos sociales tienen que encontrar reconocimiento o respeto en su diferencia»⁷. Y sigue señalando que nuestra concepción de justicia tiene en esencia que guardar mayor relación con concepciones de cómo y en calidad de qué se reconocen mutuamente los sujetos, y no solo cuestiones distributivas abstractas.

¿Qué es, entonces, lo que la relación entre ética y género quiere poner de manifiesto? ¿Cuáles son los ejes centrales de la crítica de la ética del cuidado a los paradigmas anteriores? ¿Qué se cuestiona desde esta relación?

Cuestiona, en primera instancia, la tan mentada división entre lo privado y lo público. El trabajo de Carole Pateman, texto ya canónico, es ejemplar al respecto. Ella considera que la dicotomía entre lo privado y lo público es aquello de lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista. De allí la contraposición con el pensamiento liberal, con el que, sin embargo, como ya mencionamos, se comparte originalmente una concepción de individuo. El problema es que

⁷ Honneth, Axel, «Reconocimiento y obligación moral», en: *Areté*, IX (1997), pp. 235-252.

ese individuo ha sido, teórica e históricamente, el varón. Incluso llega a ser claro que tal individuo es el varón adulto, blanco y propietario.

Esta oposición liberal entre privado y público, que se mantiene hasta hoy en propuestas liberales contemporáneas, parece perpetuar una división del trabajo entre mujeres y hombres, que se asume como «natural», que condena a las mujeres al silencio —precisamente, a no tener voz— a la invisibilidad y a ser parte excluida de una comunidad de seres libres e iguales, vale decir, de ciudadanos.

Hace ya un buen tiempo se ha puesto de manifiesto de manera muy clara cómo la separación privado/público en términos de género ha significado expulsar a la mujer de la historia al reino de la naturaleza, de la luz de lo público al interior de lo doméstico, de los efectos civilizadores de la cultura a la repetitiva carga de la crianza y la reproducción, como dice Benhabib. La esfera pública, la esfera de la justicia, se mueve en la historicidad, mientras la esfera privada, aquella del cuidado y la intimidad, permanece idéntica y atemporal. De allí la todavía polémica importancia de la distinción, que es oposición, entre la justicia y la vida buena en el pensamiento liberal contemporáneo.

Así, mientras el ego masculino celebra su pasaje de la naturaleza a la cultura, del conflicto al consenso, las mujeres permanecen en un universo atemporal, condenadas a repetir los ciclos de la vida. Desde esta perspectiva, las mujeres no se han incorporado a los espacios públicos históricamente existentes, dado su confinamiento a esta esfera doméstica a-histórica y oscura⁸. Además, las actividades de las mujeres en sus espacios privados, así como los sentimientos que allí se desarrollan, no tienen ninguna connotación o peso moral.

Incluso hoy, si consideramos que las mujeres están mucho más presentes en los espacios públicos, es importante señalar que al interior de estos se da una clara dinámica de poder entre hombres y mujeres, en términos históricos, culturales y valorativos. La construcción cultural de la ética y la política sigue siendo fundamentalmente algo de hombres. Esto queda sedimentado incluso en el lenguaje cotidiano: «una mujer pública es (todavía) una ramera, un hombre público es el hombre que interviene públicamente en los negocios políticos»⁹. Precisamente, parte de la tarea desde una perspectiva de género es desafiar este tipo

⁸ Ver también la versión en inglés previa de S. Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other», en: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York: Routledge, 1992, pp. 148-177.

⁹ Facio Montejo, Alda, «El principio de igualdad ante la ley», en: *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*, Lima: Manuela Ramos/UNIFE, 1996, p. 80.

de distinciones en la medida en que «privatizan» los problemas de las mujeres y los sacan del ámbito de la discusión pública y, por tanto, de la universalidad humana y ciudadana.

El viejo lema feminista «lo personal es lo político» apuntaba claramente al cuestionamiento de dicha oposición y se desarrollaron muchos análisis que consideraban que el poder es algo omnipresente y que resaltaban la importancia de la democracia en todos los ámbitos de la vida, por ejemplo, en la propia familia. Precisamente, lo propio de los movimientos sociales, de los grandes cambios sociales o de la presencia de nuevos actores en la vida política, es convertir en asuntos de interés general, público, político, lo que hasta entonces se había considerado particular, privado, doméstico (femenino) o no «digno» de discusión pública. El caso de la violencia doméstica es, a este respecto, absolutamente emblemático. Ya no es más un tema privado, doméstico, de la casa. Ahora es un asunto público, que amerita incluso sanciones legales y penales. Es asunto de justicia pública, no solo de bienestar privado.

Autores contemporáneos, presentados en este libro abordando otros problemas relacionados con la ética, aportan elementos muy importantes en esta discusión. Creo que si bien es cierto que Habermas no tematiza explícitamente este problema, aunque sí lo discute, el hecho de concebir a la familia como una estructura social comunicativamente articulada puede dar pistas para un tratamiento distinto del ámbito de lo privado.

Sobre este tema la posición de Carole Pateman es particularmente sugerente, pues según ella el asunto no se resuelve simplemente haciendo de lo privado público, o «elevando» a las mujeres al estatuto de ciudadanas. A su juicio, «el feminismo puede apuntar más allá de concepciones y prácticas prevalecientes de ciudadanía a nuevas formas de solidaridad y comunidad que estén basadas en la inter-relación del individuo con la vida colectiva o de lo personal con la vida política, en lugar de su separación y oposición». Ello supone que desde la perspectiva femenina se puede desarrollar «otra» noción y experiencia de la ciudadanía y de la ética, con lo cual se sugiere una especificidad femenina que en muchos casos se aborda desde la discusión que viene a continuación.

En segunda instancia, entonces, se cuestiona la universalización de los rasgos masculinos como si fuesen, en efecto, los de toda la humanidad. Lo que nos toca ahora es incluir a las mujeres en la ética y a la ética informarle sobre las mujeres.

El trabajo que marca un hito en esta discusión ética sobre el problema de «lo» universal, lo público y su relación con una especificidad de «lo» femenino es el ya mencionado de Carol Gilligan. Siguiendo el esquema de Kohlberg de desarrollo

del juicio moral, Gilligan observa, entre otros fenómenos, la puntuación persistentemente baja de las mujeres en comparación con sus iguales varones. Algo estaba mal, o las mujeres o la escala de medición de Kohlberg.

Según las investigaciones realizadas, las mujeres, sin voz propia en una sociedad patriarcal, desarrollan un sentido ético distinto con estas características generales: un pensamiento contextual, en lugar de un pensamiento guiado solo por principios universales y abstractos; deberes morales positivos en lugar de deberes meramente negativos; una preocupación por las necesidades corporales y emocionales de los otros, en lugar de la insistencia en la autonomía; y una valoración positiva de los sentimientos morales en vez de la satanización de las inclinaciones y los afectos. La ética femenina del cuidado, con tales características, implica rasgos asimétricos, se cuida de quienes —todavía o ya no— tienen posibilidades de ser efectivamente iguales y libres (niños todavía no capaces de discurso, enfermos, ancianos, inválidos, etc.)¹⁰.

Como indica Benhabib en su trabajo, la distinción entre la ética de la justicia y los derechos y la ética del cuidado y la responsabilidad permitiría explicar de otro modo el desarrollo moral de las mujeres y de las habilidades cognitivas que estas muestran. El juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas. Muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del «otro particular», y las mujeres parecen más duchas en revelar los sentimientos de empatía y simpatía que esto exige.

Así, la contextualidad, narratividad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es un signo de debilidad ni de deficiencia, sino una manifestación de una visión de la madurez moral que considera al yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros. Según esta visión, el respeto hacia las necesidades de los demás es parte constitutiva del crecimiento y el desarrollo moral.

Mucho se ha criticado a Gilligan su pretensión de establecer una suerte de «universal femenino», tomando en cuenta que se trata de una «voz» que es resultado cultural de los oficios y la marginación de la mujer en las sociedades patriarcales. Se le ha objetado que su investigación estaba basada en preguntas sobre el aborto, que obviamente implican respuestas femeninas cargadas de sentimiento y de contextualidad. Otra sería la historia si se preguntara sobre el servicio militar: el resultado sería probablemente el opuesto, los hombres se

¹⁰ Cf. Krebs, Angelika, «La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva», en: *Areté*, VI (1994), pp. 253-272.

volverían contextuales y sentimentales, y las mujeres hablarían tal vez de normas y principios.

En todo caso, más allá de las críticas o de la discusión sobre un universal femenino, lo cierto es que existe una pluralidad de voces en la que lo genérico no se puede, no se debe, obviar más. No necesariamente se trata de oponerse a lo universal desde la particularidad de lo femenino. En su reflexión, la propia Benhabib propone la tesis de un universalismo interactivo, que sería un universalismo sensible a lo contextual y lo relacional¹¹.

Frente a esta valorización de las mujeres como criaturas de cuidado y de simpatía, muchas feministas han cuestionado la validez de los supuestos instintos de cuidar, sugiriendo que tales instintos son realmente constructos de la subordinación de las mujeres, que sirven a los intereses de los varones. Autoras como Martha Nussbaum pueden tomar en consideración que el interés moral del cuidado y la empatía puede parecer como una «clase de colaboración con la opresión. Y sin duda, quién sabe en qué punto la paciencia se convierte en masoquismo o la simpatía en auto-tormento»¹². Asumiendo, sin embargo, que las emociones están en parte constituidas por creencias socialmente aprendidas, es plausible compartir las sospechas sobre emociones formadas bajo condiciones de injusticia. Ahora bien, dice esta autora, «debidamente escudriñado y evaluado, las emociones de cuidado y simpatía están en el corazón de la vida ética»¹³.

Es mucho, sin duda, lo que queda abierto al debate ético y filosófico.

Gilligan, sin embargo, es muy clara al respecto. En la carta a los lectores de la edición de 1993, la idea de lo relacional sigue siendo fundante de esta ética femenina. La voz diferente de las mujeres es una voz relacional, que implica que es mejor ser *careful* que *careless*, aun a costa de ellas mismas. «Las voces de las mujeres ponían el acento en mantener... la conexión de las relaciones. Eso las hacía sonar diferentes en un mundo preocupado por la separación y obsesionado por poner límites»¹⁴. En un mundo en el que lo que define al individuo es la autonomía. Por el contrario, en vez de hablar moralmente de las mujeres en

¹¹ He desarrollado muchas de estas ideas en otros textos. Cf. Patrón, Pepi, *Presencia social, ausencia política. Espacios públicos y participación femenina*, Lima: Agenda: Perú, 2000, pp. 53-64.

¹² Nussbaum, Martha, *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 14.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. xiv (traducción mía).

términos de dificultades para la separación, se habla de ellas en términos de una lucha por la conexión.

Las diferencias que se describen entre hombres y mujeres, según esta autora, se centran, también, en una tendencia de unos y otras a cometer diferentes errores relacionales: para los hombres se trata de pensar que si se conocen a sí mismos, siguiendo a Sócrates, también conocen a las mujeres; y para las mujeres, que solo si ellas conocen a los otros llegarán a conocerse a ellas mismas. De esta manera, hombres y mujeres coinciden en no darles voz a las experiencias de las mujeres y en construir relaciones alrededor de un silencio mantenido por los hombres al no saber de su desconexión de las mujeres y por las mujeres al no saber de su disociación respecto de ellas mismas.

Las diversas teorías éticas nos han definido, así, por negación, por lo que no somos en comparación con los hombres: no somos autónomas, independientes, agresivas ni públicas; somos nutrias, generosas y privadas. Incluso el psicoanálisis clásico nos define a partir de la envidia del pene que no tenemos. Ahora bien, tampoco se trata simplemente de desafiar la visión de la naturaleza humana, presente también en Freud, arguyendo que las mujeres, a diferencia de los varones, somos «criaturas gentiles»; al adoptar la crítica feminista de la polaridad de género, a veces se ha tendido a reforzar el dualismo que se critica¹⁵, dice la psicoanalista Jessica Benjamin. Las mujeres somos emocionales, los hombres puramente racionales; las mujeres cuidamos de los otros, los hombres no; las mujeres podemos ponernos en el lugar concreto de los demás, los hombres, no.

Este tipo de polaridad ciertamente ha mostrado mucha intolerancia respecto de las diferencias o nos ha llevado a que «para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser cuerpo o idea, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos»¹⁶. Esta ha sido también una postura extrema, que ha hecho del discurso feminista un discurso muy cerrado sobre sí mismo y poco audible para los demás. El cuerpo humano, y aun más dramáticamente el cuerpo de una mujer, es una extraña encrucijada entre *zoé* y *bios*, fisiología y narración, genética y biografía, dice Julia Kristeva. Pero no se trata solo del cuerpo de la mujer, «desde luego, la

¹⁵ Cf. Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Nueva York: Pantheon Books, 1988, p. 9.

¹⁶ Julieta Kirkwood, citada en: Vargas, Gina, «Itinerario de los otros saberes», ponencia presentada en CLACSO, Lima: 2003, p. 9 (por publicarse).

bisexualidad psíquica, que el psicoanálisis encuentra en toda persona, permite suponer que un hombre puede asumir esa feminidad, incluso experimentar esa maternidad definida como una tensión del amor entre *zoé* y *bíos*»¹⁷.

Somos, pues, hombres y mujeres, esa diferencia y complementariedad entre *zoé* y *bíos*, la vida en sentido fisiológico (*zoé*) y una vida (*bíos*) de cuyo sentido se puede dar cuenta a través de la narración. Pero poder narrar una vida supone un actor, una actora, vale decir, alguien que haya sido vista y escuchada por otros. Gilligan intenta hacer manifiesta la intersección de dos mentiras: la de las teorías psicológicas que toman a los hombres como representando toda la humanidad y la mentira sobre el desarrollo moral de las mujeres en el que alteramos nuestras voces para encajar en imágenes de bondad sostenidas por falsas voces femeninas. «La mentira nos enferma, en eso coinciden el psicoanálisis y el feminismo», dice Gilligan. Se trata, según ella, «de traer las voces femeninas al mundo para comenzar una nueva conversación». No se trata de oposición o exclusión, sino, precisamente, de iniciar una nueva forma de conversación ética en la que todas las voces, en su pluralidad y diversidad, puedan ser escuchadas.

¹⁷ Kristeva, Julia, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2000, p. 63.

Texto I

Críticas feministas a la dicotomía público/privado

por *Carole Pateman*¹⁸

La dicotomía entre lo privado y lo público ocupa un papel central en los casi dos siglos de textos y de lucha política feminista. En realidad, esta dicotomía es aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista. Pese a que para algunas feministas tal dicotomía es una característica universal, transhistórica y transcultural de la existencia humana, la crítica feminista se refiere, básicamente, a la separación y a la oposición entre las esferas pública y privada en la teoría y la práctica liberal.

La relación entre el feminismo y el liberalismo es sumamente estrecha, pero también extremadamente compleja. Ambas doctrinas hunden sus raíces en la emergencia del individualismo como teoría general de la vida social; ni el liberalismo ni el feminismo son concebibles sin alguna concepción de los individuos como seres libres e iguales, emancipados de los vínculos asignados y jerarquizados de la sociedad tradicional. Pero aunque liberalismo y feminismo comparten un origen común, a menudo, desde hace más de doscientos años, sus partidarios han sostenido posturas antagónicas. El sentido y el alcance de la crítica feminista de los conceptos liberales de lo público y lo privado han variado enormemente en diversas fases del movimiento feminista. El análisis de estas críticas se complica más porque el liberalismo es esencialmente ambiguo en cuanto se refiere a lo «público» y lo «privado», y feministas y liberales discrepan sobre dónde y por qué se debe trazar la distinción entre las dos esferas o, según

¹⁸ En: Pateman, Carole, «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en: Castells, Carmen (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós, 1996.

ciertas posturas feministas contemporáneas, si esta distinción debería trazarse en algún lugar.

Con frecuencia se considera que el feminismo no es más que la culminación de la revolución liberal o burguesa, una extensión de los principios y derechos liberales a las mujeres así como a los hombres. Naturalmente, la reivindicación a favor de la igualdad de derechos siempre ha sido una parte importante del feminismo. Sin embargo, el intento de universalizar el liberalismo tiene consecuencias de mayor alcance de las que se acostumbra a considerar, porque al final este intento acaba por cuestionar el liberalismo en sí¹⁹. El feminismo liberal tiene implicaciones radicales, en cuanto pone en tela de juicio la separación y la oposición entre los ámbitos público y privado, que es fundamental para la teoría y la práctica liberales. El contraste liberal entre privado y público es más que una distinción entre dos tipos de actividades sociales. El ámbito público, y los principios que lo gobiernan, se consideran separados o independientes de las relaciones en el ámbito privado. Un conocido ejemplo de esta afirmación es la larga controversia entre los politólogos liberales y los radicales sobre la participación, en la que los radicales niegan el supuesto liberal según el cual las desigualdades sociales del ámbito privado son irrelevantes para las cuestiones relativas a la igualdad política, al sufragio universal y a las libertades civiles asociadas con la esfera pública.

Sin embargo, no todas las feministas son liberales; el «feminismo» va mucho más allá del feminismo liberal. Otras feministas rechazan explícitamente las concepciones liberales de lo privado y lo público, y consideran que la estructura social del liberalismo es el problema político, no un punto de partida desde el cual se puede reivindicar la igualdad de derechos. Estas tienen mucho en común con las críticas radicales y socialistas al liberalismo que se fundamentan en teorías «orgánicas» (por usar la terminología de Benn y Gaus)²⁰, aunque difieren profundamente en su análisis del Estado liberal. En síntesis, las feministas —a diferencia de otros radicales— plantean el problema, generalmente olvidado, del carácter patriarcal del liberalismo.

¹⁹ El carácter subversivo del feminismo radical ha sido recientemente puesto de manifiesto por Z. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York: Longman, 1981.

²⁰ Benn, S. y G. Gaus (comps.), *Public and Private in Social Life*, Londres/Nueva York: Croom Helm, 1983, capítulo 2.

Liberalismo y patriarcado

[...]

En teoría, liberalismo y patriarcalismo son doctrinas irrevocablemente antagónicas entre sí. El liberalismo es una doctrina individualista, igualitaria y convencionalista; el patriarcalismo sostiene que las relaciones jerárquicas de subordinación se siguen necesariamente de las características naturales de hombres y mujeres. En realidad, ambas doctrinas llegaron a un punto de conciliación mediante la respuesta que en el siglo diecisiete dieron los teóricos contractualistas a la subversiva cuestión de quiénes debían considerarse individuos libres e iguales. El conflicto con los patriarcalistas no se extendió a las mujeres o a las relaciones conyugales; estas últimas fueron excluidas de los argumentos individualistas y la batalla se libró alrededor de la relación de los hijos varones adultos con sus padres.

Fue Locke en su *Segundo tratado* quien sentó el fundamento teórico de la separación liberal entre lo público y lo privado. Frente a la postura de Filmer, Locke sostuvo que el poder político es convencional y que solo se puede ejercer justificadamente sobre individuos adultos, libres e iguales, y con el consentimiento de estos. El poder político no se debe confundir con el poder paternal sobre los hijos en la esfera privada y familiar, que es una relación natural que llega a su fin con la madurez y, por tanto, con la libertad e igualdad de los hijos (varones). En líneas generales, los comentaristas no suelen advertir que la separación establecida por Locke entre la familia y lo político constituye también una división sexual. Si bien Locke afirmó que las diferencias naturales entre hombres —como, por ejemplo, la diferencia de edad o de talento— son irrelevantes respecto de su igualdad política, coincidía con el supuesto patriarcal de Filmer, según el cual las diferencias naturales entre hombres y mujeres implican el sostenimiento de estas a aquellos o, más concretamente, de las esposas a los maridos. En realidad, cuando al inicio del *Segundo tratado* Locke afirma que demostrará por qué el poder político es un poder específico, da por supuesto que el dominio de los maridos sobre las esposas se incluye en otras formas de poder, no políticas. Locke coincide explícitamente con Filmer en que la subordinación de la esposa a su marido «se basa en la naturaleza», así como en que la voluntad del marido debe prevalecer en el hogar porque es por naturaleza «el más capaz y el más fuerte»²¹. Pero una

²¹ Locke, John, *Two Treatises of Government*, edición a cargo de P. Laslett, segunda edición, Cambridge: Cambridge University Press, 1967. El conflicto entre los teóricos del contrato social y los

persona subordinada por naturaleza no puede ser al mismo tiempo un ser libre e igual. Por tanto, las mujeres (las esposas) son excluidas del estatus de «individuos» y, por tanto, de la participación en el mundo público de la igualdad, el consenso y la convención.

Puede parecer que la separación lockeana entre el poder paternal y el poder político puede caracterizarse también como una separación entre lo privado y lo público. Y ello es así en un sentido, si se considera que la esfera pública abarca toda la vida social, a excepción de la vida doméstica. La teoría lockeana demuestra también cómo las esferas privada y pública se basan en principios de asociación antagónicos, que se manifiestan en el distinto estatus de mujeres y hombres; la subordinación natural es contraria al libre individualismo. La familia se basa en vínculos naturales de sentimientos y de consaguineidad y en el estatus, sexualmente adscrito de la esposa y del marido (un estatus de madre y padre). La participación en la esfera pública se rige por criterios de éxito, intereses, derechos, igualdad y propiedad universales, impersonales y convencionales; es decir, por los criterios liberales aplicables únicamente a los hombres. Una de las consecuencias importantes de esta concepción de lo privado y lo público es que la teoría liberal (y de hecho, prácticamente toda la teoría política) conceptualiza y trata el mundo público, o la sociedad civil, haciendo abstracción de —o como algo separado de— la esfera doméstica privada.

Llegados aquí conviene subrayar que la crítica feminista contemporánea a la dicotomía entre lo público y lo privado se basa en la misma perspectiva lockeana de las dos categorías; al igual que (en esta interpretación de) la teoría lockeana, las feministas consideran que la vida doméstica es privada por definición. Sin embargo, rechazan el supuesto en virtud del cual la separación entre lo privado y lo público se sigue inevitablemente de las características naturales de los sexos y sostienen, por el contrario, que solo resulta posible una correcta comprensión de la vida social liberal cuando se acepta que las dos esferas —la doméstica (privada) y la sociedad civil (pública)— presuntamente separadas y opuestas están inextricablemente interrelacionadas. Dicho de otra forma, que son las dos caras de la misma moneda, el patriarcalismo liberal.

patriarcalistas se aborda con mayor profundidad en: Brennam, T. y C. Pateman, «Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism», en: *Political Studies*, 27 (1979), p. 183-200.

Si, a nivel teórico, feministas y liberales no logran ponerse de acuerdo en una concepción compartida de lo público y lo privado, a otro nivel discrepan profunda y grandemente acerca de dichas categorías. Concretamente, aún hay otro sentido en el que lo privado y lo público distan de ser sinónimos del poder paternal y político de Locke; precisamente porque el liberalismo conceptualiza la sociedad civil prescindiendo de la vida doméstica, esta última sigue siendo «olvidada» en las discusiones teóricas. Así pues, la separación entre privado y público se vuelve a establecer como una división *dentro* de la propia sociedad civil, dentro del mundo de los varones. Por tanto, la separación se expresa de diferentes maneras, no solo en términos de privado y público sino también, por ejemplo, en términos de «sociedad» y «Estado», de «economía» y «política», de «libertad» y «coerción» o de «social» y «político»²². Además, en esta versión de la separación de lo privado y lo público, una categoría, lo privado, empieza a vestir pantalones (por adaptar la metáfora patriarcal de J.L. Austin, esta vez en un contexto apropiado). Como, por ejemplo, señala Wolin en *Politics and Vision*²³, el aspecto público o político de la sociedad civil tiende a perderse.

La vacilante posición de la esfera pública se desarrolla por una muy buena razón: los criterios aparentemente universales que rigen la sociedad civil son en realidad los criterios que se asocian con la noción liberal del individuo varón, que se presentan como la noción *del* individuo. Este individuo es propietario de su persona, es decir, se concibe de forma abstracta, prescindiendo de sus relaciones familiares y de las relaciones con sus semejantes. Se trata de un individuo «privado», aunque necesita una esfera en la que poder ejercer sus derechos y oportunidades, procurar por sus intereses (privados) y proteger e incrementar su propiedad. Si, como advirtió Locke, todos los hombres («individuos») actúan de

²² Los dos principios de justicia rawlsianos ofrecen un ejemplo de esta división. Rawls sostiene que los principios «presuponen que la estructura social puede dividirse en dos partes más o menos distintas». A estas dos partes no las denomina privada y pública, aunque «las iguales libertades de la ciudadanía» normalmente se denominan libertades «políticas» y las «desigualdades sociales y económicas» de la segunda parte normalmente se consideran parte de la esfera «privada». En la formulación final de Rawls queda claro que los principios se refieren a la sociedad civil y que la familia queda fuera del alcance de los mismos. La parte b) del segundo principio, de igualdad de oportunidades, no es aplicable a la familia, y la parte a), el principio de la diferencia, puede no serlo. Por ejemplo, a un hijo varón inteligente se le puede enviar a la universidad a expensas de los otros miembros de la familia. (Debo esta última observación a mi discípula Deborah Kearns). Cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp. 61, 302 (existe traducción castellana, aunque no muy recomendable, en la editorial Fondo de Cultura Económica).

²³ Wolin, S., *Politics and Vision*, Londres: Allen & Unwin, 1961.

forma ordenada, para promulgar y hacer cumplir leyes equitativas y conocidas por todos se necesita no una mano oculta —¿privada?—, sino un «árbitro» público, o un Estado representativo, liberal. Puesto que el individualismo, como señalan Benn y Gaus, es «el modo dominante de la teoría y del discurso liberal», tampoco resulta sorprendente que lo privado y lo público aparezcan como la pareja «obvia» de la categorías liberales, o bien que lo público pierda sus pantalones y la sociedad civil se considere, por encima de cualquier otra cosa, como la esfera del interés privado, de la empresa privada y del individuo privado²⁴.

[...]

La pregunta que plantean las feministas es ¿por qué se «olvida» con tanta facilidad el carácter patriarcal de la separación entre una esfera pública despolitizada y la vida privada?; ¿Por qué la separación entre ambos mundos se sitúa dentro de la sociedad civil, de manera que la vida pública se conceptualiza, implícitamente, como la esfera de los hombres?

La respuesta a esta pregunta solo se puede encontrar examinando la historia de la conexión entre la separación de la producción del ámbito del hogar y la emergencia de la familia como el paradigma de lo privado. Cuando Locke atacó el patriarcalismo (o, mejor dicho, uno de sus aspectos), los maridos eran cabezas de familia, pero sus mujeres desempeñaban un papel activo e independiente en numerosas áreas de la producción. Sin embargo, a medida que se desarrollaba el capitalismo —y con él su forma específica de división sexual, laboral y de clases— las mujeres se vieron confiadas a unas cuantas tareas de bajo estatus o totalmente apartadas de la vida económica, fueron relegadas a su lugar «natural» y dependiente en la esfera familiar, en la esfera privada²⁵. En la actualidad, pese a las grandes

²⁴ Es también la esfera de la privacidad. J. Reiman («Privacy Intimacy, and Personhood», en: *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976), p. 39), vincula la «propiedad» del propio cuerpo con la idea del «yo» y sostiene que por esto es necesaria la privacidad. Mis comentarios en el texto no explican por qué los pensadores liberales acostumbran a escribir de lo público y lo privado en lugar de lo político. Solo podría encontrarse una explicación al hecho de someter a un pormenorizado examen las ambigüedades liberales con respecto a lo público y lo político, un examen que supera con mucho la finalidad de este capítulo, aunque el problema se replantea en el contexto de la consigna feminista «lo personal es lo político».

²⁵ En el presente contexto estas observaciones deben ser muy sintéticas. Para un tratamiento más extenso, véase: Brennan T. y C. Pateman, «Mere Auxiliaries to the Commonwealth», en: Hamilton, R., *The Liberation of Women: a Study of Patriarchy and Capitalism*, Londres: Allen & Unwin, 1978; Hartmann, H., «Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex», en: *Signs*, 1 (1976), pp. 137-170; Oskley, A., *Housewife*, Londres: Allen Lane, 1974, capítulos 2 y 3.

medidas encaminadas a lograr la igualdad civil, parece natural que las esposas estén subordinadas solo porque dependen de sus maridos para la subsistencia, hasta el punto que se da por supuesto que la vida social liberal se puede entender sin referencia alguna a la esfera de la subordinación, a las relaciones naturales y las mujeres. Así pues, el antiguo argumento patriarcal derivado de la naturaleza en general y de la naturaleza de las mujeres en particular se transformó, se fue modernizando y se incorporó al capitalismo liberal. La atención teórica y práctica se centró exclusivamente en el ámbito público, en la sociedad civil —en lo «social» o en la «economía»—, dándose por supuesto que la vida doméstica era irrelevante para la teoría social y política o para las preocupaciones de los hombres de negocios. El hecho de que el patriarcalismo es una parte esencial, constitutiva, de la teoría y la práctica del liberalismo queda así oscurecido por la dicotomía, aparentemente impersonal y universal, entre lo público y lo privado en la propia sociedad civil.

La íntima relación entre lo privado y lo natural pasa desapercibida cuando, como sucede en la descripción de Benn y Gaus, lo privado y lo público se discuten prescindiendo de su desarrollo histórico y también de otras formas de expresar dicha separación estructural fundamental en el liberalismo. Antes he señalado que cuando la separación se sitúa dentro de la sociedad civil, la dicotomía entre lo público y lo privado se explicita de distintas maneras, por lo que un análisis y descripción íntegro del liberalismo debería dar cuenta de dichas variaciones. De forma similar, la visión feminista de lo público y lo privado, así como la crítica feminista de su separación y oposición, emplea en ocasiones estos términos, aunque el argumento se formula también utilizando las categorías de la naturaleza y cultura, o bien la de personal y político, moralidad y poder y, naturalmente, las de mujeres y hombres o femenino y masculino. En la conciencia popular (y académica) la dualidad de femenino y masculino sirve a menudo para encapsular o representar la serie (o el círculo) de oposiciones y separaciones característicamente liberales: femenino (o naturaleza, personal, emocional, amor, privado, intuición, moralidad, adscripción, particular, sometimiento); masculino (o cultura, política, razón, justicia, público, filosofía, poder, éxito, universal, libertad). La más fundamental y general de estas contraposiciones identifica mujer con naturaleza y hombre con cultura; diversas feministas contemporáneas han encarnado sus críticas en estos términos.

[...]

Moralidad y poder

La larga lucha por el sufragio de las mujeres es uno de los ejemplos teóricos y prácticos más importantes de los ataques feministas a la dicotomía entre lo privado y lo público. Los argumentos sufragistas muestran cómo el intento de universalizar los principios liberales conduce a un cuestionamiento del propio liberalismo, algo que queda especialmente bien ilustrado —aunque de una manera implícita— en los escritos de J. S. Mill.

[...]

La magnitud del problema se plantea en toda su extensión —y con toda claridad, con la ventaja que da el paso del tiempo— en el ensayo feminista de John Stuart Mill «The Subjection of Women», así como en sus argumentos en favor del sufragio femenino. El ensayo de Mill demuestra que el supuesto de que el status político individual es algo que puede añadirse a la adscripción de las mujeres a la esfera privada, dejando esta última intacta o incluso fortalecida, es, en última instancia, un supuesto insostenible. O, por explicarlo en otros términos, los principios liberales no pueden simplemente universalizarse para abarcar a las mujeres en la esfera pública sin provocar un agudo problema acerca de la estructura patriarcal de la vida privada. Mill demostró teóricamente, al igual que el movimiento feminista reveló en la práctica, que ambas esferas están íntegramente relacionadas y que la plena e igual participación de las mujeres en la vida pública es imposible sin que se produzcan cambios en la esfera doméstica.

En «The Subjection», Mill sostiene que la relación entre hombres y mujeres, o más específicamente entre maridos y mujeres, constituye una injustificada e injustificable excepción a los principios liberales de libertad e igualdad individual, libre elección, igualdad de oportunidades y asignación de ocupaciones en función del mérito, principios que en su opinión regían otras instituciones sociales y políticas en la Gran Bretaña del siglo diecinueve. La subordinación social de las mujeres era «el único vestigio existente de un viejo mundo de pensamiento y práctica que, por lo demás, ha quedado totalmente refutado»²⁶. Al inicio del

²⁶ Mill, John Stuart, «The Subjection of Women», en *Essays on Sex Equality*, edición de A. Rossi, Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 146.

ensayo, Mill critica que se recurra a la naturaleza y sostiene que nada puede saberse sobre las diferencias naturales, de haber alguna, entre mujeres y hombres hasta que se disponga de pruebas de sus respectivos atributos en las relaciones e instituciones donde interactúen como iguales y no como superiores e inferiores. Gran parte de la argumentación de Mill iba dirigida contra los poderes legalmente prescritos de los maridos, que les conferían una posición de amo/esclava respecto de sus mujeres. La reforma legal debería transformar la familia, que convertiría una «escuela de despotismo» en una «escuela de "compasión y de igualdad", en una verdadera escuela de las virtudes de la libertad»²⁷. Sin embargo, como han señalado recientes críticas feministas, al final vuelve a caer en la argumentación a partir de la naturaleza que está criticando. Pese a que Mill sostiene que en las circunstancias imperantes de socialización, carencia de formación, de oportunidad ocupacionales y de presiones legales y sociales a las que están sometidas las mujeres, estas no podían elegir libremente casarse o no, da por supuesto al mismo tiempo que, incluso después de la reforma social, la mayoría de las mujeres seguirán optando por la dependencia marital. Mill afirma que, por lo general, se entenderá que cuando una mujer se casa escoge su «carrera» como sucede cuando un hombre empieza a dedicarse a un profesión: «Ella elige hacerse cargo de un hogar, sostener una familia, como la primera de sus obligaciones... Renuncia a toda ocupación que no concuerde con las exigencias que esto comporta»²⁸. De este modo, Mill omite claramente la cuestión de por qué, si el matrimonio es una «carrera», los argumentos liberales sobre la igualdad (pública) de oportunidades tienen alguna importancia para las mujeres.

Mill planteó la primera medida en favor del sufragio femenino en la Cámara de los Comunes en 1867. Defendió el voto para las mujeres por las mismas dos razones que defendió el voto para los hombres: por que era necesario para la autoprotección, o para la protección de los propios intereses, y porque la participación política aumentaría las capacidades de las mujeres. No obstante, no se acostumbra a percibir que la aceptación de Mill de una división del trabajo sexualmente adscrita, o que de la aceptación de la separación entre la vida doméstica y la vida pública, socava desde la base su argumentación a favor del voto de las mujeres. La dificultad obvia de su postura es que las mujeres, en tanto que esposas, estarán básicamente confinadas al pequeño círculo familiar, de manera

²⁷ *Ibid.*, pp. 174-175.

²⁸ *Ibid.*, p. 179.

que no les resultará nada fácil emplear su voto para proteger sus intereses. Las mujeres no serán capaces de aprender cuáles son sus intereses si carecen de experiencia fuera de la vida doméstica. Este punto es aún más crucial para la postura de Mill sobre el desarrollo individual y la formación a través de la participación política. Mill, en lo que Benn y Gaus denominan su «texto liberal por antonomasia», alude al desarrollo de un «espíritu público» por parte de los ciudadanos²⁹. En *The Subjection* escribe sobre la superación del individuo «como ser moral, espiritual y social» que se deriva de la «ennoblecadora influencia» del gobierno libre³⁰. Se trata de una rotunda afirmación en defensa de la celebración periódica de elecciones, aunque Mill no pensaba que tales consecuencias fuesen solo un producto de un sufragio. Escribió que la «ciudadanía» —entendiendo por ella en este caso sufragio universal— «ocupa solo un pequeño lugar en la vida moderna y no repercute en los hábitos cotidianos ni en los sentimientos más íntimos»³¹. Mill prosigue afirmando que la familia (reformada) es la verdadera escuela de la libertad. Sin embargo, esto no es más plausible que el supuesto sobre la votación democrático-liberal. Una familia despótica y patriarcal no es una escuela para la ciudadanía democrática, pero la familia igualitaria tampoco puede, por sí misma, sustituir la participación en una amplia gama de instituciones sociales (especialmente el lugar de trabajo) que Mill, en sus otros escritos políticos y sociales considera necesarias para la educación de la ciudadanía. ¿Cómo pueden las mujeres que han «elegido» la vida privada desarrollar un espíritu público? En estas circunstancias, las mujeres serían el paradigma de los seres egoístas, privados, carentes del sentido de la justicia que, según Mill, aparecen cuando los individuos están faltos de experiencia en la vida pública.

La incapacidad de Mill para cuestionar la «natural» división sexual del trabajo socava su defensa de un estatus público igual para las mujeres. En *The Subjection*, su argumentación se basa en una ampliación de los principios políticos al ámbito doméstico, lo que cuestiona inmediatamente la separación de lo privado y lo público, así como la oposición entre los principios de asociación entre las dos esferas. Benn y Gaus no lo hubiesen considerado un pensador liberal «ejemplar» de no haber suscrito, al menos en parte, la ideología patriarcal-liberal de la

²⁹ Cf. Benn, S. y G. Gaus (comps.), o.c., capítulo 2, en el que se refieren a las *Considerations on Representative Government* de Mill.

³⁰ Cf. Mill, John Stuart, o.c., p. 237.

³¹ *Ibid.*, p. 174.

separación entre público y privado. Por otra parte, al plantear dudas sobre la separación original lockeana entre poder paternal y poder político, y al defender que los mismos principios políticos son aplicables a la estructura de la vida familiar como lo son a la vida política, Mill plantea también una gran pregunta sobre el estatus de la familia. El lenguaje de «esclavos», «señores», «igualdad», «libertad» y «justicia» implica que la familia es una asociación convencional, no natural. Mill no hubiese querido extraer la conclusión de que la familia es algo político, pero muchas feministas contemporáneas lo han hecho. La consigna más popular del movimiento feminista actual es «lo personal es político», lo que no solo rechaza explícitamente la separación liberal de lo público y lo privado, sino que implica también que no puede ni debe trazarse distinción alguna entre los dos ámbitos.

«Lo personal es político»

[...]

La separación de la vida privada doméstica de las mujeres del mundo público de los hombres ha sido algo constitutivo del liberalismo patriarcal desde sus orígenes y, desde mediados del siglo diecinueve, la esposa económicamente dependiente se ha presentado como el ideal para todas las clases respetables de la sociedad. En la actualidad, la identificación de las mujeres con la esfera doméstica queda reforzada por el resurgimiento de organizaciones antifeministas y por reformulación «científica» que hacen los sociobiólogos de las argumentaciones basadas en la naturaleza³². Evidentemente, las mujeres nunca fueron totalmente excluidas de la vida pública, pero la forma en que se produjo su inclusión se basó, con la misma firmeza que su posición en la esfera doméstica, en creencias y prácticas patriarcales. Por ejemplo, no eran pocos los antisufragistas que consideraban que las mujeres podían recibir educación, puesto que así podrían ser buenas madres, y también que debían comprometerse con la política local y la filantropía, puesto

³² Sobre la sociobiología véase, por ejemplo, Wilson, E.O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975 (existe edición castellana de Omega Editorial), y Goldberg, S., *The Inevitability of Patriarchy*, segunda edición, Nueva York: W. Morrow, 1974. Para una crítica, véase, por ejemplo, Green, P., *The Pursuit of Inequality*, Oxford: Martin Robertson, 1985, capítulo 5.

que estas actividades, a diferencia del voto, podían considerarse una extensión directa de sus tareas domésticas. En la actualidad, las mujeres todavía siguen teniendo, en el mejor de los casos, una representación meramente simbólica en los organismos públicos relevantes; la vida pública, aunque no totalmente exenta de mujeres, sigue siendo el mundo de los hombres y sigue estando dominada por ellos.

Por otra parte, un gran número de esposas de la clase obrera han tenido siempre que entrar en el mundo público del empleo remunerado para asegurar la supervivencia de sus familias, no en vano una de las características más notorias del capitalismo de posguerra ha sido el empleo de un número siempre creciente de mujeres casadas. No obstante, su presencia sirve para subrayar la continuidad patriarcal existente entre la división sexual del trabajo en la familia y la división sexual de trabajo en el ámbito profesional. Las investigaciones feministas han mostrado que las mujeres trabajadoras se concentran en unas pocas áreas ocupacionales («trabajos propio de mujeres») y en empleos poco remunerados, de bajo estatus y consideración auxiliar³³. Asimismo, las feministas han llamado la atención sobre el hecho de que los debates sobre la vida laboral, bien desde el *laissez-faire* liberal bien desde el marxismo, dan siempre por supuesto que es posible entender la actividad económica prescindiendo de la vida doméstica. «Se olvida» que el trabajador —que invariablemente se considera que es un hombre— puede estar listo para trabajar y para concentrarse en su trabajo completamente liberado de la cotidiana necesidad de preparar la comida, fregar, lavar y atender a los hijos/as, solo porque estas tareas son realizadas de forma no remunerada por su esposa. Y si esta es también una trabajadora asalariada, tiene que dedicar una jornada complementaria a estas actividades «naturales». Por consiguiente, solo será posible obtener un análisis y una explicación completa de la estructura y de la forma en la que opera el capitalismo cuando, además de la figura del trabajador, se tenga en cuenta también la del ama de casa.

Las feministas han llegado a la conclusión de que, en realidad, los mundos liberales «separados» de la vida privada y de la vida pública están interrelacionados, conectados por una estructura patriarcal.

³³ Véase, por ejemplo, en el caso de Australia, Hargreaves, K., *Women at Work*, Hardmonsworth: Penguin Books, 1982; en el de Inglaterra, West, J. (comp.), *Women, Work and the Labour Market*, Londres: Routledge, 1982; en el de Estados Unidos, Eisenstein, Z., *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York: Longman, 1981, capítulo 9.

[...]

Condiciones de una alternativa feminista al patriarcalismo liberal

Las críticas feministas de la oposición liberal-patriarcal de lo privado y lo público plantean cuestiones teóricas fundamentales, así como complejos problemas prácticos relativos a cómo lograr una transformación social radical. Pero una objeción a los planteamientos feministas niega que nuestro proyecto sea siquiera razonable. Por ejemplo, desde una posición favorable al feminismo, Wolff ha afirmado recientemente que superar la separación de las dos esferas presenta un problema intrínsecamente insoluble. «Luchar contra la división no tiene sentido», lo máximo que se puede lograr son ajustes *ad hoc* del orden existente. La separación de lo público y lo privado se deriva de dos «concepciones totalmente incompatibles pero igualmente plausibles de la naturaleza humana». Según una de ellas, «el hombre (*sic*) es esencialmente racional, atemporal y ahistórico», mientras que la segunda sostiene que «el hombre, en lo esencial, es un ser temporalmente limitado y condicionado histórica, cultural y biológicamente»³⁴. Argumentar que en el ámbito público todo el mundo debiera ser tratado como si los factores del sexo, raza, color, edad y religión fuesen irrelevantes, es insistir en que deberíamos negar las realidades humanas más básicas sobre nosotros mismos, acentuando así la deshumanización y la alienación del presente. Pero las dos nociones de Wolff no corresponden a una «única» naturaleza humana, y distan mucho de ser plausibles por igual, ya que representan la idea liberal-patriarcal de las verdaderas naturalezas de las mujeres (privadas) y de los hombres (públicas). Los seres humanos son criaturas temporalmente limitadas, y biológicas y culturalmente específicas. Solo desde una perspectiva individualista liberal (sin percatarse que uno está situado en una perspectiva patriarcalista) que abstraer al individuo varón de la esfera en la que su esposa sigue sometida a subordinación natural, abstracción que posteriormente generaliza para hablar de hombre público, puede aparecer como algo filosófica o sociológicamente plausible una

³⁴ Wolff, R.P., «There's Nobody here but Us Persons», en: Gould, C. y M. Wartofsky (comps.), *Women and Philosophy*, Nueva York: Putnams, 1976, pp. 137, 142-143. Wolff se opone también a la lucha feminista contra la separación de lo privado y lo público porque esta construye supuestos normativos sobre la naturaleza humana dentro de la defensa de nuevas formas de instituciones sociales; una observación extrañamente fuera de lugar a la luz de los supuestos sobre la naturaleza de las mujeres y los hombres encarnados en el liberalismo patriarcal.

oposición semejante de la naturaleza «humana», de mujeres y hombres, de lo privado y lo público.

Las feministas están intentando desarrollar una teoría de la práctica social que, por primera vez en el mundo occidental, sería una teoría verdaderamente general —que incluiría a las mujeres y a los hombre por igual— basada en la interrelación, y no en la separación y oposición —de la vida individual y la colectiva, o de la vida personal y la política. A un nivel inmediatamente práctico, esta necesidad se expresa en la que quizá sea la conclusión más clara de las críticas feministas: si las mujeres han de participar plenamente, como iguales, en la vida social, los hombres han de compartir por igual la crianza de los hijos/as y otras tareas domésticas. Mientras a las mujeres se las identifique con este trabajo «privado», su estatus público siempre se verá debilitado. Esta conclusión no niega —como se suele aducir— el hecho biológico de que son las mujeres, y no los hombres, las que *paren* las criaturas; lo que niega es el supuesto patriarcal en virtud del cual este hecho natural conlleva a que únicamente las mujeres pueden *criarlas*. Que padre y madre compartan por igual la responsabilidad en la crianza de sus hijos e hijas, y que participen por igual en otras actividades de la vida doméstica, presupone algunos cambios radicales en la esfera pública, en la organización de la producción, en lo que entendemos por «trabajo» y en la práctica de la ciudadanía. La crítica feminista de la división sexual del trabajo en la empresa y en las organizaciones políticas de cualquier tipo de creencia ideológica, y su rechazo del concepto liberal-patriarcal de lo político, amplía y profundiza el desafío al capitalismo liberal planteado por las críticas democrático-participacionistas y marxistas de las dos últimas décadas, pero va mucho más lejos que ellas.

La tentación, como demuestra el argumento de Wolff, es suponer que si las mujeres deben ocupar su lugar como «individuos» públicos, entonces el conflicto reside en la universalización del liberalismo. Pero ello implica ignorar el avance feminista consistente en hacer aflorar el carácter patriarcal del liberalismo, así como las ambigüedades y contradicciones de su concepción de lo privado y lo público. Todavía está pendiente un análisis exhaustivo de las diversas expresiones de la dicotomía entre lo privado y lo público, así como una exploración, más profunda de la que es posible en este texto, de las implicaciones de la doble separación entre la vida doméstica y la vida civil, y de la separación de lo privado y lo público dentro de la propia sociedad civil. Las críticas feministas implican una perspectiva dialéctica sobre la vida social como alternativa a las dicotomías y oposiciones del liberalismo patriarcal. Resulta tentador, como demuestran las propias feministas, sustituir la oposición por la negación (negar que la naturaleza

tenga algún papel en un orden feminista), o bien dar por supuesto que la alternativa a la oposición es la armonía y la identificación (lo personal es político; la familia es política). Los supuestos del liberalismo patriarcal solo permiten estas dos alternativas, pero las críticas feministas consideran que hay una tercera.

El feminismo persigue un orden social diferenciado dentro del cual las diversas dimensiones son distintas pero no separadas u opuestas, basado en una concepción social de la individualidad, que incluye a mujeres y hombres como seres biológicamente diferenciados pero no como criaturas desiguales. Sin embargo, mujeres y hombres, y lo privado y lo público, no están necesariamente en armonía. Dadas las implicaciones sociales de las capacidades reproductivas de las mujeres³⁵, seguramente es utópico suponer que la tensión entre lo personal y lo político, entre amor y justicia, entre individualidad y comunalidad desaparecerá con el liberalismo patriarcal.

El conjunto de problemas filosóficos y políticos que abarcan —implícita o explícitamente— las críticas feministas indican que una alternativa feminista al liberalismo patriarcal plenamente desarrollado ofrecería la primera «crítica» verdaderamente «total» del mismo³⁶. Tres grandes críticos varones del liberalismo abstractamente individualista han afirmado haber realizado ya tal crítica, aunque hay que rechazar tal pretensión. Tanto Rousseau como Hegel y Marx pretendieron haber dejado atrás las abstracciones y las dicotomías del liberalismo, conservando la individualidad dentro de la comunidad. Rousseau y Hegel excluyeron explícitamente a las mujeres de esta empresa, confinando a estos seres políticamente peligrosos a la oscuridad del mundo natural de la familia; Marx tampoco logró librarse —ni él ni su filosofía— de supuestos patriarcales. La crítica feminista total de la oposición liberal entre lo público y lo privado todavía espera a su filósofo/a.

³⁵ Véase Petchesky, R.P., «Reproductive Freedom: Beyond 'A Woman's Right to Choose'», en: *Signs*, 5 (1980), pp. 661-685.

³⁶ He tomado la frase de R.M. Unger, *Knowledge and Politics*, Nueva York: Free Press, 1975. También debe rechazarse la afirmación de Unger de haber realizado una crítica total al liberalismo. Este autor no logra advertir que las antinomias entre teoría y hecho, razón y deseo, y normas y valores son, al mismo tiempo, expresiones de la antinomia patriarcal entre hombre y mujer. Unger sostiene (p. 59) que «la forma política de la oposición de la razón formal y el deseo arbitrario es el contraste entre la existencia pública y la privada», pero es también la oposición entre la «naturaleza» de hombres y mujeres.

Texto 2

El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista

por Seyla Benhabib³⁷

¿Puede aportar algo el feminismo a la filosofía moral? Es decir, aquellos hombres y mujeres que consideran que el sistema de género-sexo de nuestras sociedades es opresivo, y que consideran que la emancipación de la mujer es algo esencial para la liberación humana, ¿pueden criticar, analizar y encuentran necesario sustituir las categorías tradicionales de la filosofía moral para colaborar en la emancipación de las mujeres y en la liberación humana? Concentrándose en la controversia generada por la obra de Carol Gilligan, este capítulo intenta destacar qué es lo que aporta el feminismo a la filosofía moral.

I. La controversia Kohlberg-Gilligan

Las investigaciones de Carol Gilligan en psicología cognitiva y del desarrollo moral recapitulan un modelo con el que nos familiarizó Thomas Kuhn³⁸. Al observar una discrepancia entre las afirmaciones del paradigma de investigación original y los datos, Gilligan y sus colaboradores ampliaron en primer lugar este paradigma para que diera cabida a resultados anómalos. Esta ampliación les

³⁷ En: Benhabib, Seyla, «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en: Benhabib, Seyla y Drucillia Cornella (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Institució València diferencia'etudis indeterminación investigació, 1990.

³⁸ Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, segunda edición, 1970, pp. 52ss (Hay versión castellana: *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1971).

permite, entonces, ver otros problemas con una nueva luz; subsiguientemente, el paradigma básico, a saber, el estudio del desarrollo del juicio moral, según el modelo de Lawrence Kohlberg, es revisado en lo fundamental. Gilligan y sus colaboradores mantienen ahora que la teoría de Kohlberg solo es válida para medir el desarrollo de un aspecto de la orientación moral, que se centra en la ética de la justicia y los derechos.

En un artículo de 1980, «Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», Murphy y Gilligan observaban que los datos sobre los juicios morales extraídos de un estudio hecho con 26 universitarios daban que un porcentaje significativo de sujetos parecen experimentar una regresión al pasar de la adolescencia a la edad adulta³⁹. La persistencia de esta regresión relativista sugiere la necesidad de revisar la teoría. En su artículo proponen una distinción entre «formalismo postconvencional» y «contextualismo postconvencional». Mientras que el tipo postconvencional de razonamiento resuelve el problema del relativismo al construir un sistema que deriva una solución a todos los problemas morales de conceptos como el contrato social o los derechos naturales, el segundo enfoque encuentra la solución en que «aunque no puede haber ninguna respuesta objetivamente correcta en el sentido de que esté libre de contexto, algunas respuestas y algunas formas de pensar son mejores que otras»⁴⁰. La extensión del paradigma original de lo formalista postconvencional a lo contextual postconvencional lleva entonces a Gilligan a considerar algunas otras discrepancias en la teoría con una nueva luz, siendo la más notable entre estas la puntuación persistentemente baja de las mujeres al ser comparadas con sus iguales varones. La distinción entre la ética de la justicia y los derechos y la ética del cuidado y la responsabilidad le permite explicar de otro modo el desarrollo moral de las mujeres y de las habilidades cognitivas que estas muestran. El juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas. Muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del «otro particular», y las mujeres parecen más duchas en revelar los sentimientos de empatía y simpatía que esto exige. Una vez que estas características cognitivas no son consideradas como deficiencias sino como componentes esenciales del razonamiento moral adulto en

³⁹ Murphy, John Michael y Carol Gilligan, «Moral development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's», en: *Human Development*, 23 (1980), pp. 77-104.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 83.

el estadio postconvencional, la aparente confusión moral de juicio de las mujeres se convierte en un signo de su fuerza. Mostrando su acuerdo con Piaget en que la teoría del desarrollo hace que «el punto hacia el que se traza el progreso» dependa del vértice de madurez, el cambio en «la definición de madurez», escribe Gilligan, «no altera simplemente la descripción del estadio más elevado, sino que reforma el entendimiento del desarrollo, cambiando la explicación por completo»⁴¹. La contextualidad, narratividad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es un signo de debilidad ni de deficiencia, sino una manifestación de una visión de la madurez moral que considera al yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros. Según esta visión, el respeto hacia las necesidades de los demás y la mutualidad del esfuerzo por satisfacerlas sustentan el crecimiento y el desarrollo moral.

[...]

Lo que a mí me interesa en este capítulo es la cuestión relativa a en qué puede colaborar la teoría feminista en este debate. Dado que el mismo Kohlberg considera que para su teoría es esencial la interacción entre filosofía normativa y el estudio empírico del desarrollo moral, la perspectiva de la filosofía y la teoría feministas contemporáneas pueden ser traídas a colación para tratar algunos aspectos de su teoría. Quiero definir dos premisas constitutivas de la teoría feminista. En primer lugar, para la teoría feminista el sistema género-sexo es el modo esencial, que no contingente, en que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y se vive experimentalmente. Entiendo por sistema de «género-sexo» la constitución simbólica e interpretación socio-históricas de las diferencias anatómicas entre los sexos. El sistema género-sexo es la red mediante la cual el *self* desarrolla una identidad *incardinada*, determinada forma de estar en el propio cuerpo y de vivir el cuerpo. El *self* deviene yo al tomar de la comunidad humana un modo de experimentar la identidad corporal psíquica, social y simbólicamente. El sistema de género-sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados.

Los sistemas de género-sexo históricamente conocidos han colaborado en la opresión y la explotación de las mujeres. La tarea de la teoría crítica feminista es

⁴¹ Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, pp. 18-19.

desvelar este hecho, y desarrollar una teoría que sea emancipadora y reflexiva, y que pueda ayudar a las mujeres en sus luchas para superar la opresión y la explotación. La teoría feminista puede contribuir en esta tarea de dos formas: desarrollando un *análisis explicativo-diagnóstico* de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades, y articulando una *crítica anticipatoria-utópica* de las normas y valores de nuestra sociedad y culturas actuales, como proyectar nuevos modos de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza en el futuro. Mientras que el primer aspecto de la teoría feminista exige investigación crítica, socio-científica, el segundo es fundamentalmente normativo y filosófico: implica la clarificación de principios morales y políticos, tanto en el nivel metaético por lo que a la *lógica de su justificación* respecta, cuanto en el nivel sustantivo y normativo por lo que a su contenido concreto se refiere⁴².

En este capítulo me interesará la articulación de esta crítica anticipatorio-utópica de las teorías morales universalistas desde una perspectiva feminista. Quiero argumentar que la *definición* del dominio moral, así como el ideal de *autonomía moral*, no solo en la teoría de Kohlberg, sino en las teorías universalistas del contrato, de Hobbes a Rawls, conducen a una privatización de la experiencia de las mujeres y a la exclusión de que esto sea considerado desde un punto de vista moral (parte 2). En esta tradición, el *self* moral es considerado como un ser *desarraigado* y *desincardinado*. Esta concepción del *self* refleja aspectos de la experiencia masculina; en esta teoría, el «otro relevante» nunca es la hermana, sino que siempre es el hermano. Quiero defender que esta visión del *self* es incompatible con los criterios mismos de reversibilidad y universalidad por los que los defensores del universalismo abogan. Una teoría moral universalista restringida al punto de vista del «otro generalizado» cae en incoherencias epistémicas que comprometen su pretensión de satisfacer adecuadamente la reversibilidad y universalidad (parte 3).

Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al

⁴² Para mayor clarificación de estos dos aspectos de la teoría crítica, véase la parte segunda, «The Transformation of Critique», en mi libro *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York: Columbia University Press, 1986.

menos profesionales. Quiero distinguir el universalismo *sustitucionalista* del universalismo *interactivo*. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son condiciones necesarias, es decir, son constituyentes del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera que la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido, la «universalidad» es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía.

2. Justicia y *self* autónomo en las teorías del contrato social

[...]

La concepción que Kohlberg tiene del dominio moral está basada en una fuerte diferenciación entre justicia y vida buena⁴³. También es una piedra angular de su crítica a Gilligan. Aun reconociendo que la elucidación de Gilligan acerca de que

⁴³ Aunque frecuentemente es invocada por Kohlberg, por Nunner-Winkler y también por Habermas, sigue estando poco claro cómo se hace esta distinción y cómo se justifica. Por ejemplo, ¿la distinción entre justicia/vida buena corresponde a las definiciones sociológicas de lo público *versus* lo privado? De ser así, ¿qué se quiere decir con privado? ¿Que las mujeres sean golpeadas es una cuestión «privada» o «pública»? Las definiciones sociológicas relevantes de lo privado y lo público cambian en nuestras sociedades, como han cambiado históricamente. Por lo que encuentro poco justificado que se tenga confianza en las cambiantes definiciones jurídicas y sociales de la teoría moral. Otra forma de hacer esta distinción es separar lo que es universalizable de lo que es culturalmente contingente, dependiente de las formas de vida concretas, las historias individuales y demás. Habermas en particular relega las cuestiones de la vida buena a la esfera estético-expresiva, cf. Habermas, Jürgen, «A Reply to my Critics», en: Thompson, John B. y David Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982, p. 262; «Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln», en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983. Además, si se incluye en la esfera «estético-expresiva» la privacidad en el sentido de intimidad, nos vemos forzados a silenciar y privatizar la

la orientación del cuidado y la responsabilidad «amplía muy útilmente el dominio moral»⁴⁴, Kohlberg define el dominio de *relaciones especiales de obligación* en el que están orientados el cuidado y la responsabilidad del siguiente modo: «generalmente se entiende que las esferas de parentesco, amor, amistad y sexo que necesitan consideraciones de cuidado, son esferas de toma de decisión personal, como son, por ejemplo, los problemas de matrimonio y divorcio»⁴⁵. De este modo, se dice que la orientación del cuidado está más relacionada con dominios que son más «personales» que «morales en el sentido del punto de vista formal»⁴⁶. Las cuestiones sobre la vida buena, pertenecientes a la naturaleza de nuestras relaciones de parentesco, amor, amistad y sexo, por un lado, están incluidas en el dominio moral, pero, por el otro, se dice que son temas «personales» en tanto que opuestos a temas «morales».

[...]

La justicia sola se convierte en el centro de la teoría moral cuando los individuos burgueses de un mundo desencantado se enfrentan a la tarea de crear la base legítima del orden social para sí mismos. Ahora se define lo que «debe» ser como aquello en lo que todos tendrían que estar racionalmente de acuerdo con

mayoría de las cuestiones suscitadas por el Movimiento de mujeres, que conciernen precisamente a la calidad y naturaleza de nuestras relaciones, fantasías y esperanzas «íntimas». Una respuesta tradicional a esto es argumentar que al querer sacar a la luz de lo público este aspecto de nuestras vidas, el Movimiento de mujeres corre el riesgo del autoritarismo debido a que cuestiona los límites de la «libertad» individual. En respuesta a esta preocupación política legítima argumentaría que hay una distinción entre cuestionar las formas y valores de vida que han sido opresivos para las mujeres, y hacerlos «públicos» en el sentido de hacerlos accesibles a la reflexión, la acción y la transformación, y en el sentido de revelar su carácter *socialmente* constituido, por una parte, y hacerlos «públicos» en el sentido de que estén sujetas estas áreas a la acción legislativa y administrativa del estado. Lo segundo puede seguirse de lo primero, aunque no necesariamente. De que las feministas se centren en la pornografía como un modo «estético-expresivo» de denigrar a las mujeres, no se sigue que sus críticas den como resultado la legislación pública contra la pornografía. El que deba haber o no este tipo de legislación necesita ser examinado a la luz de argumentos legales, políticos, constitucionales, etc., que sean relevantes. Las cuestiones de autoritarismo político surgen en este nivel, pero no en un nivel de examen crítico-filosófico de las distinciones tradicionales que han privatizado y silenciado los intereses de las mujeres.

⁴⁴ Kohlberg, Lawrence, «Synopsis and Detailed Replies to Critics», con Charles Levine y Alexandre Hower, en: Kohlberg, L., *Essays on Moral Development*, San Francisco: Harper and Row, 1984, vol. II; Kohlberg, L., *The Psychology of Moral Development*, p. 340.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 229-230.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 360.

el fin de asegurar la paz civil y la prosperidad (Hobbes, Locke), o bien es derivado el «debe» de la forma racional de la sola ley moral (Rousseau, Kant). En la medida en que las bases sociales de cooperación y las demandas de derechos de los individuos son respetadas, el sujeto burgués autónomo puede definir la vida buena tal como le dicta su mente y su conciencia.

La transición a la modernidad no solo privatiza la relación del *self* con el cosmos y con cuestiones últimas de religión y del ser. Al principio de la modernidad occidental, la concepción de privacidad es tan ampliada que queda subsumida en ella una esfera íntima doméstico-familiar. Las relaciones de «parentesco, amistad, amor, sexo» tal como Kohlberg las entiende, pasan a ser consideradas esferas de la «toma de decisión personal». Y, sin embargo, en el inicio de la teoría moral y política modernas la naturaleza «personal» de las esferas no significa el reconocimiento de la autonomía femenina igual, sino, más bien, la eliminación de las relaciones de género de la esfera de la justicia. Mientras que el varón burgués celebra su transición de la moralidad convencional a la postconvencional, de las reglas de justicia socialmente aceptadas a la generación de estas a la luz de los principios del contrato social, la esfera doméstica permanece en el nivel convencional. La esfera de la justicia desde Hobbes pasando por Locke y Kant es considerada como el dominio donde los cabezas de familia varones e independientes hacen transacciones, mientras que la esfera doméstica-íntima queda situada más allá de los límites de la justicia siendo restringida a las necesidades reproductivas y afectivas del *paterfamilias* burgués. Agnes Heller llama a este dominio «cobijo de las emociones»⁴⁷. Todo un dominio de la actividad humana, a saber, la nutrición, la reproducción, el amor y el cuidado, que en el curso del desarrollo de la sociedad burguesa y moderna pasa a ser el lote de la mujer, es excluido de consideraciones políticas y morales, y es relegado al ámbito de la «naturaleza».

[...]

En el inicio de la filosofía moral y política modernas tenemos una metáfora poderosa: el «estado de naturaleza».

⁴⁷ Heller, Agnes, *A Theory of Feelings*, Holland: Van Gorcum, 1979.

[...]

El contenido diverso de esta metáfora es menos significativo que su mensaje simple y profundo: en el principio, el hombre estaba solo. Vuelve a ser Hobbes quien da a este pensamiento su más clara formulación. «Consideramos que los hombres... surgieran ahora de la tierra y, de repente, como los hongos, llegaran a su madurez plena, sin ningún tipo de compromiso mutuo»⁴⁸. Esta visión de los hombres como hongos es una descripción última de la autonomía. La hembra, la madre de la que todo individuo ha nacido, ahora es sustituida por la tierra. La negación de haber nacido de una mujer libera el ego masculino del vínculo de dependencia más natural y básico. Tampoco es muy distinta la descripción que hace Rousseau del noble salvaje que, vagando sin propósito por el bosque, ocasionalmente se aparea con una hembra y luego busca el reposo⁴⁹.

[...]

La historia del ego masculino autónomo es la saga de este sentido inicial de *pérdida* en confrontación con el otro y la recuperación gradual de esta herida narcisista original mediante la experiencia soberana de la guerra, el miedo, la dominación, la ansiedad y la muerte. La última entrega de este drama es el contrato social: el establecimiento de la ley para que lo gobierne todo. Habiendo sido arrojados de su universo narcisista a un mundo de inseguridad por sus hermanos biológicos, estos individuos tienen que restablecer la autoridad del padre a imagen de la ley. Los primeros individuos burgueses no solo no tienen madre sino que tampoco tiene padre; en su lugar, se afanan por reconstituir al padre a su autoimagen. Lo que se suele celebrar en los anales de la teoría moral y política moderna como la aurora de la libertad precisamente es esta destrucción del patriarcado político en la sociedad burguesa.

La constitución de la autoridad política civiliza la rivalidad entre los hermanos biológicos, desviando su atención de la guerra a la propiedad, de la vanidad a la ciencia, de la conquista a la lujuria. El narcisismo original no es

⁴⁸ Hobbes, Thomas, «Philosophical Rudiments Concerning Government and Society», en: *The English Works of Thomas Hobbes*, edición de W. Molesworth, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, vol. II, p. 109.

⁴⁹ Cf. Rousseau, J. J., «On the Origin and Foundations of Inequality among Men», en: Rousseau, J. J., *The First and the Second Discourse*, edición de R. D. Masters, Nueva York: St Martin's Press, 1964, p. 116.

transformado; solamente ahora son claramente definidas las limitaciones del ego. La ley reduce la inseguridad, el temor a ser engullido por el otro, al definir lo mío y lo tuyo. No se eliminan los celos, sino que se contienen; en la medida que uno pueda conservar lo que es suyo y conseguir más ateniéndose a las reglas justas del juego, tiene derecho a hacerlo. La competición es domesticada, siendo canalizada hacia la adquisición. La ley contiene la ansiedad al definir rígidamente los límites entre el *self* y el otro, pero la ley no cura la ansiedad. La ansiedad de que el otro siempre está con la vista puesta en interferir en el espacio de uno y apropiarse de lo que es suyo; la ansiedad de poder verse uno subordinado a la voluntad de otro; la ansiedad de que un grupo de hermanos usurpen la ley en nombre de la «voluntad de todos» y destrocen la «voluntad general», la voluntad del padre ausente, persiste. La ley enseña cómo reprimir la ansiedad y moderar el narcisismo, pero la constitución del *self* no es alterada. El establecimiento de los derechos y deberes privados no supera las heridas internas del *self*; únicamente las obliga a ser menos destructivas.

[...]

Y con todo, es un mundo extraño; un mundo en el que los individuos son adultos antes de haber nacido; en el que los chicos se hacen hombres antes de haber sido niños; un mundo en el que no existe la madre, ni la hermana, ni la esposa. No se trata tanto de lo que Hobbes dice acerca de los hombres y de las mujeres, ni de cuál es el rol que Rousseau le adjudica a Sofie en la educación de Emilio. De lo que se trata es de que, en este universo, la experiencia de la mujer moderna no tiene lugar. La mujer es, simplemente, lo que no son los hombres; es decir, no son autónomas, independientes, aunque por ello mismo no son agresivas sino nutricias, no son competitivas sino generosas, no son públicas sino privadas. El mundo de la mujer se constituye con una serie de negociaciones. Simplemente es lo que él no es. Su identidad es definida por la carencia —carencia de autonomía, carencia de independencia, carencia de falo. El varón narcisista la toma como si fuera él mismo, solo que su opuesto.

No son únicamente los prejuicios misóginos de los inicios de la teoría política y moral moderna los que llevan a la exclusión de las mujeres. Es la constitución misma de una esfera del discurso que proscribe a las mujeres de la historia dejándolas en el ámbito de la naturaleza, de la luz de lo público al interior del hogar, del efecto civilizador de la cultura a la repetitiva carga de la nutrición y de la reproducción. La esfera pública, la esfera de la justicia, se transforma en

historicidad mientras que la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, es estática y atemporal. Nos empuja hacia la tierra aun cuando, como los hongos hobbesianos, pujemos por salir de ella. La deshistorización del ámbito privado significa que, mientras que el ego masculino celebra su paso de la naturaleza a la cultura, del conflicto al consenso, las mujeres permanecen en un universo atemporal, condenadas a repetir los ciclos de la vida.

Esta escisión entre la esfera pública de la justicia, donde se hace la historia, y el ámbito atemporal del hogar, donde se reproduce la vida, es internalizada por el ego masculino. Las dicotomías no solo se producen en la privación sino en el interior. Él mismo se ve dividido entre la persona pública y el individuo privado. Dentro de su pecho están en pugna la ley de la razón y la inclinación de la naturaleza, la brillantez de la cognición y la oscuridad de la emoción. Atrapado entre la ley moral y el cielo sembrado de estrellas por encima y el cuerpo terreno por abajo⁵⁰, el *self* autónomo pugna por su unidad. Pero el antagonismo —entre autonomía y *nurturance*, independencia y vinculación, soberanía del *self* y relaciones con los otros— sigue ahí. En el discurso de la teoría moral y política modernas, estas dicotomías son reificadas por ser consideradas esenciales para la constitución del *self*. Mientras que los hombres humanizan la naturaleza exterior mediante el trabajo, la naturaleza interior sigue siendo ahistórica, sombría y oscura. Quiero sugerir que la teoría moral universalista contemporánea ha heredado esta dicotomía entre autonomía y nutrición, independencia y vinculación, la esfera de la justicia y el ámbito personal y doméstico. Cosa que resulta más visible cuando intenta restringir el punto de vista moral a las perspectivas del «otro generalizado».

3. El otro generalizado versus el otro concreto

Describiré dos concepciones de las relaciones *self*-otro que delinear tanto las perspectivas morales como las estructuras interaccionales. Denominaré a la primera el punto de vista del otro «generalizado» y a la segunda el del otro «concreto». En la teoría moral contemporánea estas concepciones son consideradas

⁵⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, en: *Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy*, traducción, edición e introducción de Louis White Beck, Chicago: University of Chicago Press, 1949, p. 258.

incompatibles, antagonistas incluso. Estas dos perspectivas reflejan las dicotomías y escisiones que tuvo en sus inicios la teoría política y moral moderna entre autonomía y nutrición, independencia y vinculación, lo público y lo doméstico y, más ampliamente, entre justicia y vida buena. Tanto el contenido del otro generalizado como el del otro concreto están conformados por esta caracterización dicotómica que hemos heredado de la tradición moderna.

El punto de vista del otro generalizado nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. Suponemos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser con necesidades, deseos y afectos concretos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que nosotros, en tanto que agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *igualdad formal* y *reciprocidad*: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de nosotros lo que nosotros podemos esperar o suponer de él o de ella. Las normas de nuestras interacciones fundamentalmente son públicas e institucionales. Si tengo el derecho a X, entonces tú tienes el deber de no impedirme que disfrute de X, y a la inversa. Al tratarte de acuerdo con esas normas, confirmo en tu persona los derechos de la humanidad y tengo la legítima pretensión de esperar que harás lo mismo conmigo. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son el derecho, la obligación y los derechos consuetudinarios, y los sentimientos morales correspondientes son respeto, deber, mérito y dignidad.

El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *equidad* y *reciprocidad complementaria*: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades, talentos y capacidades específicas. En este caso, nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente. Las normas de nuestra interacción suelen ser privadas, no institucionales. Son normas de amistad, amor y cuidado. Estas normas exigen de varias formas que yo exhiba algo más que la simple afirmación de mis derechos

y deberes de cara a tus necesidades. Al tratarte de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, no solo confirmo tu *humanidad* sino tu *individualidad* humana. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son responsabilidad, vinculación y colaboración. Los sentimientos morales correspondientes son amor, cuidado, simpatía y solidaridad.

[...]

Mientras que cualquier procedimiento de universalidad presupone que «los casos semejantes deben ser tratados de manera semejantes» o que si yo actuara de tal modo también desearía que, en situación parecida, todos los demás actuaran como yo, el aspecto más difícil de cualquier procedimiento de este tipo es saber qué es lo que constituye una situación «semejante» o qué significaría para otro estar en una situación semejante a la mía. Para que semejante proceso de razonamiento sea viable deberá abarcar el punto de vista del otro concreto, ya que las situaciones, para parafrasear a Stanley Cavell, no se nos dan «como sobres o jilgueros», listos para ser definidos y descritos, «ni tampoco como manzanas maduras para ser repartidas por tamaños»⁵¹. Por ejemplo, cuando moralmente no estamos de acuerdo, no solo no estamos de acuerdo con respecto a los principios; muy a menudo no estamos de acuerdo porque lo que yo considero como una falta de generosidad por tu parte la interpretas tú como tu legítimo derecho a no hacer algo; no estamos de acuerdo porque lo que tú consideras celos míos yo lo considero como mi deseo de recibir más atención de ti. La teoría moral universalista descuida esa moralidad intencional de la vida cotidiana y supone que el punto de vista público de la justicia y nuestras personalidades cuasi públicas en tanto que individuos portadores de derechos constituyen el centro de la teoría moral.

Kohlberg enfatiza la dimensión de la adopción ideal de rol o de la adopción del punto de vista del otro en los juicios morales. No obstante, como define el otro como otro generalizado, perpetúa uno de los errores fundamentales de la teoría moral kantiana. El error de Kant consistió en suponer que yo, en tanto que agente racional puro que razono solo, podría llegar a una conclusión que fuese aceptable para todos en cualquier momento y en cualquier lugar⁵². En la teoría moral

⁵¹ Cavell, Stanley, *The Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 265.

⁵² Cf. Tugendhat, E., «Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen in modernen Rechts», en: *Archiv für Recht und Sozialphilosophie*, LXVIII (1980), pp. 1-20.

kantiana los agentes morales son como géometras que situados en habitaciones diferentes, y razonando cada uno por sí solo, llegaran todos a la misma solución de un problema. Siguiendo a Habermas, quiero llamar a esto el modelo «monológico» de razonamiento moral. En la medida en que interpreta la adopción ideal de rol a la luz del concepto del «velo de la ignorancia» de Rawls, también Kohlberg considera que el silencioso proceso de pensamiento de un solo *self* que se pone imaginativamente en la posición del otro, es la forma de juicio moral más adecuada.

Mi conclusión es que una definición del *self* restringida al punto de vista del otro generalizado es incoherente y no puede individualizar entre los *selves*. Sin suponer el punto de vista del otro concreto no se puede llevar a cabo ninguna prueba coherente de universalidad, pues carecemos de la información epistémica necesaria para juzgar si mi situación moral es «semejante» a la tuya o si no lo es.

4. Una ética comunicativa de las interpretaciones de necesidad y el *self* relacional

[...]

Esta distinción entre el otro concreto y el otro generalizado suscita cuestiones en la teoría moral y la teoría política. Podemos preguntarnos si, sin el punto de vista del otro generalizado, sería posible definir algún tipo de punto de vista moral. Dado que son nuestras identidades en tanto que otros concretos lo que hace que nos distingamos unos de otros en razón de las diferencias culturales, de género, de clase y de raza, así como las capacidades psíquicas y naturales, una teoría moral restringida al punto de vista del otro concreto, ¿podría no ser racista, sexista, relativista cultural y discriminatoria? Además, se puede argüir que sin el punto de vista del otro generalizado no es pensable una teoría política de la justicia que sea adecuada para las modernas sociedades complejas. Los derechos deben ser, sin lugar a dudas, un componente esencial de semejante teoría. Por último, la perspectiva del «otro concreto» define nuestras relaciones como algo privado y no institucional, que tienen que ver con el amor, el cuidado, la amistad y la intimidad. ¿Estas actividades son tan específicas de género? ¿No somos todos nosotros «otros concretos»?

La distinción entre el «otro concreto» y el «otro generalizado», tal como se ha esbozado en este capítulo hasta el momento, no es *prescriptiva* sino *crítica*. No

es mi intención prescribir una teoría moral y política en consonancia con el concepto del «otro concreto». Pues, desde luego, el reconocimiento de la dignidad y valía del otro generalizado es una condición *necesaria* aunque no *suficiente* para definir el punto de vista moral en las sociedades modernas. En este sentido el otro concreto es un concepto crítico que designa los límites *ideológicos* del discurso universalista. Significa lo *no pensado*, lo *no visto* y lo *no oído* de esas teorías. Es evidenciado por el esfuerzo de Kohlberg, por una parte por ampliar el dominio de la teoría moral de tal modo que incluya relaciones con el otro concreto y, por la otra, por caracterizar las relaciones especiales de obligación como cuestiones «privadas, personales» de elecciones de vida evaluativos únicamente. Es necesario instar a un análisis de lo no pensado para impedir la apropiación del discurso de la universalidad por parte de alguna particularidad no examinada. El universalismo sustitucionalista descarta al otro concreto, mientras que el universalismo interactivo reconoce que todo otro generalizado también es un otro concreto.

Desde un punto de vista metaético y normativo argumentaré, por tanto, en pro de la validez de una teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto. No se trata de yuxtaponer el otro generalizado al otro concreto, ni de ver la validez normativa en un punto de vista u otro. Se trata de pensar a través de las limitaciones y sesgos ideológicos que surgen en el discurso de la moralidad universalista a través de esta oposición no examinada. Dudo de que sea posible una integración fácil de ambos puntos de vista, el de la justicia y el del cuidado, sin haber clarificado, en primer lugar, el marco moral que nos permitiría poner en cuestión ambos puntos de vista y sus implícitos presupuestos de género.

Para esta tarea se sugiere por sí mismo un modelo de las interpretaciones de la necesidad comunicativa. Tal como yo la interpreto, esta ética no solo es compatible con la generación de universalidad dialógica e interactiva, sino que, y esto es lo más significativo, esta ética nos proporciona un marco adecuado dentro del cual los agentes morales y políticos puedan definir sus identidades concretas sobre la base del reconocimiento de la dignidad de cada cual en tanto que otros generalizados. En este proceso se pueden analizar, renegociar y redefinir las cuestiones acerca de cuál sea la organización política más deseable y justa, así como la distinción entre justicia y la vida buena, lo público y lo doméstico. No obstante, dado que todos los afectados son participantes de este proceso, se presupone que no se pueden hacer estas distinciones de tal modo que privaticen, oculten y repriman las experiencias de aquellos que han sufrido con ellas, ya que únicamente se podría aceptar como resultado de este proceso dialógico algo respecto de lo cual

todos estuvieran consensualmente de acuerdo en que es por el mejor interés de todos.

Una consecuencia de esta ética comunicativa de las interpretaciones de la necesidad es que el dominio objeto de la teoría moral queda de tal modo ampliado que no solo los derechos sino también las necesidades, no solo la justicia sino también los modos posibles de la vida buena, quedan instalados dentro de una perspectiva anticipatoria-utópica. Lo que estos discursos pueden generar no son solo normas universalistamente prescriptibles, sino también insinuaciones de la otredad en el presente que pueden conducir al futuro.

[...]

Una consecuencia de este modelo de ética comunicativa sería que el lenguaje de los derechos y deberes ahora puede ser cuestionado a la luz de nuestras interpretaciones de las necesidades. Siguiendo las teorías del contrato social moderno, Rawls y Kohlberg suponen que nuestra constitución afectivo-emocional, las necesidades y deseos a la luz de los cuales formulamos nuestros derechos y demandas, son cuestiones privadas únicamente. Su teoría del *self*y, en particular, la metafísica rawlsiana del agente moral, no les permiten considerar la constitución de nuestra naturaleza interna en términos *relacionales*.

Una teoría interactiva-relacional de la identidad supone que la naturaleza interna, aun siendo única, no es algo dado e inmutable⁵³. Las interpretaciones de las necesidades y motivos individuales llevan consigo las huellas de aquellas experiencias, fantasías, deseos y anhelos de la infancia, así como los fines autoconscientes de la persona. La lógica gramatical de la palabra «yo» revela la estructura única de la identidad del ego: todo sujeto que use este concepto en relación consigo mismo sabe que todos los demás sujetos son «yoes» semejantes. Todo acto de autorreferencia expresa, simultáneamente, la unidad y la diferencia

⁵³ Para perspectivas feministas recientes del desarrollo del *self*, cf. Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements of Human Malaise*, Nueva York: Harper, 1976; Miller, Jean Baker, «The Development of Women's Sense of Self», artículo publicado por el Stone Center for Developmental Services and Studies at Wellesley College, 1984; Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press, 1978; Benjamin, Jessica, «Authority and the Family Revisited: Or, A World Without Fathers?», en: *New German Critique*, 13 (1978), pp.35-38; Flax, Jane, «The Conflict between Nurture and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism», en: *Feminist Studies*, 4 (1981), pp. 171-192; y Balbus, I., *Marxism and Domination*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

del *self*, así como lo que de común hay entre los *selves*. Los discursos sobre las necesidades y motivos se despliegan en este espacio creado por lo común y lo único, la socialización compartida de un modo general, y la contingencia de las historias individuales.

La teoría no relacional del *self*, que es privilegiada en la teoría moral universalista contemporánea, separa, por el contrario, estas interpretaciones de la necesidad del dominio del discurso moral. Quedan convertidos en aspectos «privados», no formalizables, no analizables y amorfos de nuestras concepciones de la vida buena. No es que sugiera que tales concepciones de la vida buena *puedan* o *deban* ser universalizadas, sino únicamente que se debe considerar que nuestra constitución afectivo-emocional, así como nuestra historia concreta en tanto que agentes morales, es accesible a la comunicación, la reflexión y la transformación moral. La naturaleza interna, no menos que la esfera pública de la justicia, tiene una dimensión histórica. En ella se entretienen la historia del *self* y la historia del colectivo. Condenarla al silencio es, como ha sugerido Gilligan, no oír esa otra voz de la teoría moral. Yo diré, con mayor energía, que semejante discurso mantiene la opresión de las mujeres al privatizar su parte y al excluir de la teoría moral una esfera central de las actividades de estas.

Tal y como ha argumentado la segunda ola del Movimiento de mujeres, tanto en Europa como en Estados Unidos, para entender y combatir la opresión de las mujeres ya no basta con exigir únicamente la emancipación política y económica de estas; también es necesario poner en cuestión las relaciones psicosexuales de las esferas doméstica y privada dentro de las que se desarrolla la vida de las mujeres, y a través de las cuales se reproduce la identidad de género. Para explicar la opresión de las mujeres se hace necesario desvelar el poder de esos símbolos, mitos y fantasías que atrapan a ambos sexos en el mundo incuestionado de los roles de género. Quizás uno de los más fundamentales de esos símbolos y mitos haya sido el ideal de autonomía concebido a imagen de un ego masculino desarraigado y desincardinado. Esta visión de la autonomía estaba basada, y sigue estándolo, en una política implícita que define la esfera doméstica, íntima, como algo ahistórico, incambiable e inmutable, apartándola, por ello, de la reflexión y la discusión. Las necesidades, al igual que las emociones y los afectos, se convierten en meras propiedades de los individuos, que la filosofía moral no se anima a examinar, sobre la base de que puede interferir en la autonomía del *self* soberano. Por haber sido convertidas en las «garantes de las emociones» en el mundo moderno, burgués, y por haber sufrido las necesidades y fantasías no comprendidas de las imaginación masculina, que las ha convertido a la vez en la Madre

Tierra y la lagarta inoportuna, en la Virgen María y en la puta, las mujeres no pueden condenar esta esfera al silencio. Lo que Carol Gilligan ha oído son esos murmullos, protestas y objeciones que las mujeres han expresado al verse enfrentadas a plantear dilemas morales que les resultaban ajenos. Únicamente si entendemos por qué ha sido silenciada su voz, y cómo siguen silenciando las voces de las mujeres los ideales dominantes de autonomía moral de nuestra cultura, así como la definición privilegiada de la esfera moral, tendremos alguna esperanza de pasar a una visión más integrada de nosotras mismas y de nuestros compañeros humanos en tanto que otros generalizados así como otros «concretos».

Capítulo 7

Bioética, ciencia y tecnología

*Introducción y selección de textos
por Rosemary Rizo-Patrón*

Textos seleccionados:

- 1. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.
Una introducción a la filosofía fenomenológica (fragmentos) por Edmund Husserl*
- 2. Arte médico y responsabilidad humana por Hans Jonas*

Introducción

LOS DOS TEXTOS ELEGIDOS a continuación¹ abordan en general problemas éticos derivados de la relación de la ciencia y la tecnología modernas y los retos que dicha relación plantea al hombre contemporáneo. El segundo de los textos aborda concretamente la relación entre la ciencia y el arte médicos, y su dimensión ética. El hilo conductor entre ambos textos no es solo la dimensión ética de la ciencia moderna y la técnica, sino el concepto de «responsabilidad». Si la responsabilidad aparece como el trasfondo del primer texto, implícita en la dimensión subjetiva-relativa del «mundo de la vida», en el segundo texto se aborda explícitamente desde el punto de vista de la «práctica del principio de responsabilidad».

El primer texto, de Edmund Husserl (1859-1938), describe la relación entre ciencia y tecnología a la luz de la «matematización galileana de las ciencias naturales» en los albores de la modernidad. Husserl no comprende la mencionada «matematización» como una mera aplicación inédita de la aritmética y la geometría a las ciencias de la naturaleza. Se trata, más bien, de un proceso complejo que se inicia en el Medioevo y que consiste, en primer lugar, en un proceso paulatino de «algebraización» de dichas disciplinas matemáticas heredadas de la antigüedad: la aritmética pitagórica y la geometría euclidiana. La

¹ Husserl, Edmund, «La matematización galileana de la naturaleza» (extractos), en: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Más, Barcelona: Crítica, 1990 (pp. 47-58) (de ahora en adelante, *Crisis*); y Jonas, Hans, «Arte médico y responsabilidad humana», en: *Técnica, medicina y ética, sobre la práctica del principio de responsabilidad*, traducción de Carlos Fortea Gil, Barcelona /Buenos Aires /México: Paidós, 1997 (pp. 99-108).

«algebraización» de las ciencias matemáticas conocidas, equivalente a su «formalización», es lo que Husserl comprende como el nacimiento de la tecnología contemporánea, esto es, del control técnico de la naturaleza. Sin embargo, la «matematización galileana de las ciencias naturales» no será comprendida por científicos y filósofos modernos como la mera aplicación del instrumento o herramienta metodológica matemática al conocimiento de la naturaleza. Se tratará más bien de la interpretación de la naturaleza como siendo esencialmente algo algebraizado, en su constitución última metafísica u ontológica. El control tecnológico, el estudio de eventos pasados para prever y manipular eventos futuros, garantizando así el poder irrestricto del hombre sobre la naturaleza, lleva a científicos y filósofos modernos a interpretar la realidad misma como si estuviese «escrita» (creada) en un «lenguaje matemático», aquel lenguaje que —como decía Galileo— si se llega a aprender, permitirá al ser humano conocer la realidad «tal como Dios la conoce». Esta pretensión exorbitante será retomada a comienzos del siglo XIX por el matemático alemán Johann Carl Friedrich Gauss (1777-1855) con su expresión relativa al Dios que conoce al mundo «aritmétizándolo».

La algebraización o tecnologización de la ciencia y de la naturaleza desde Galileo tiene como resultado, de acuerdo a Husserl, el «vaciamiento de sentido» de las ciencias naturales mismas. Esto es, la aritmética y la geometría, y la física matemática resultante, se convierten en meras «técnicas calculantes» que olvidan su origen en operaciones intuitivas realizadas por seres humanos concretos que se desenvuelven en el mundo de la vida, el mundo de las experiencias originarias en contacto con otros seres humanos y con las limitaciones propias de las perspectivas finitas humanas. Esto no quiere decir que Husserl considere ilegítima esta transformación de las matemáticas, de su formalización o tecnificación, ni que considere inapropiada la interpretación matemática de las ciencias físicas. Sin esta formalización no se habrían dado los portentosos descubrimientos de las ciencias experimentales de nuestra era. La mecanización de las matemáticas y de las ciencias naturales es necesaria porque potencializa la capacidad de cálculo del ser humano, y su poder de predicción sobre el curso de la naturaleza, sometién-dola a los fines humanos. Lo que Husserl reprocha a filósofos y científicos modernos y contemporáneos es olvidar que están ante un *mero método*, o *herramienta interpretativa* del mundo, no de una descripción de la realidad «en sí», «desde el punto de vista de Dios». La formalización y el uso de instrumentos simbólicos facilita el trabajo del físico-matemático, mecanizándolo, pero no proporcionan una penetración «ontológica» en el corazón de la realidad.

Pero el peligro más importante consiste en trivializar la concepción que el ser humano tiene del universo, transformando el sentido de la ciencia natural, esto es, olvidando que la *fuerza de sentido* de todas las ciencias naturales es el «mundo de la vida» misma, el mundo de las experiencias humanas *subjetivo-relativas*, experiencias originariamente intuitivas, que no son ni ética ni axiológicamente neutras, sino que en tanto portadoras de sentido están preñadas de valor y de las que, en última instancia, el ser humano es *responsable*. Al pretender que las herramientas tecnológico-formales de la ciencia natural constituyen una «lectura» del universo *sub specie aeternitatis*, desde el «punto de vista de Dios», el ser humano no solo olvida la finitud de su conocimiento, y el carácter en última instancia perspectivista, valorativo y voluntario de sus tomas de posición teóricas y prácticas, sino que se despoja de su responsabilidad ética y valorativa en la construcción de la ciencia misma.

La incompreensión de la responsabilidad humana en la constitución de la ciencia es fruto de la ingenuidad propia del científico y filósofo moderno, que toma por «ser verdadero» lo que no es sino «un método... destinado a corregir en un *progressus in infinitum* las *toscas predicciones*» empíricas por las llamadas «predicciones '*científicas*'» exactas. El ser humano moderno y contemporáneo hereda esta ingenuidad, pensando que las matemáticas «formalizadas», o las ciencias puramente formales, son una descripción tal cual de la naturaleza convertida en un horizonte de coordenadas puramente «extensas», de cualidades *primarias*, cuantificables. Dicha ingenuidad consiste, igualmente, en subjetivizar las llamadas «cualidades *secundarias*» correspondientes a los datos imperfectos que nos proporcionan nuestros sentidos. Por último, igualmente ingenua es la pretensión de que las leyes de la naturaleza obtenidas inductiva e imperfectamente por observación en las ciencias empírico-deductivas se corresponda punto a punto a la exactitud que alcanza el científico por la vía del conocimiento enteramente formal o abstracto.

El reto, en suma, consiste en que el científico se auto-comprenda como el sujeto *responsable* —teórico, voluntario y valorativo— de la constitución de la ciencia natural moderna, auto-comprensión que Husserl —en sus textos de ética— concibe como la auténtica tarea filosófica de la humanidad auto-responsable.

Decíamos en un inicio que el concepto de *responsabilidad* es justamente el hilo conductor que une al primer con el segundo texto. En efecto, se trata de un concepto clave de raíces religiosas atávicas del judaísmo, y se halla en el centro del pensamiento de Husserl, aunque no directamente en los pasajes elegidos, que enfocan fundamentalmente la relación entre ciencia y tecnología modernas. Así

pues, la cuestión esencial de las reflexiones de Husserl gira en torno al «ideal de una vida en la razón», de una vida «generadora de valores», «al nivel de la verdadera humanidad». En vistas de dicho ideal invoca la necesidad de un verdadero «combate moral» bajo la figura de un proceso auténtico de «renovación», individual y colectivo, que no es otra cosa que el ideal de una vida absolutamente auto-responsable, «obligada a determinarse éticamente»², ideal planteado desde y por la propia naturaleza de la razón³. Husserl pide que se comprendan los «fundamentos últimos y absolutos», sobre los que, según su opinión, debe erigirse la «idea (o el ideal) de la filosofía», como pertenecientes a un saber riguroso y universal desde la «absoluta auto-responsabilidad» de la vida de la razón⁴.

Hans Jonas asistió a las lecciones de Husserl sobre ética en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1924. Estas lecciones fueron una repetición de las lecciones de ética de 1920, en las que Husserl —proponiendo la idea de una vida personal guiada de modo enteramente racional y bajo la influencia del concepto de «deber-ser absoluto» del filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)— replantea sus concepciones iniciales sobre la ética que había desarrollado bajo la égida de su maestro Franz Brentano (1838-1917). A dichas lecciones de 1920 dictadas por Husserl en Friburgo asistieron alrededor de 300 estudiantes, en una universidad que por la época tenía en total 4,000 alumnos, entre los que se contaban Oskar Becker, Kart Löwith, Herbert Marcuse, Friedrich Neuman, Ernst Stern, entre otros⁵.

Pero la ética de Jonas tiene muchas influencias, difícilmente condensables. En general, su pensamiento puede caracterizarse como una *fenomenología de la vida*, de la unidad del reino viviente —desde los organismos unicelulares más elementales hasta el ser humano, aquel organismo viviente portador de libertad. Se trata de una filosofía que se adapta mal a la división filosófica tradicional entre el «reino de la naturaleza» y el «reino de la libertad» —sobre la que se han estructurado las filosofías prácticas nacidas de las canteras del neo-kantismo y toda

² Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona/México: Anthropos/UAM, 2002, p. 23.

³ Cf. Husserl, Edmund, *Crisis*, p. 280.

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México/Madrid/Buenos Aires et al: FCE, 1993 (segunda reimpression en alemán; primera edición 1949); p. 372.

⁵ Cf. Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/24*, editado por Henning Peucker, *Husserliana XXXVII*, Berlín: Springer, 2004. También véase *Information Philosophie*, 1 (2006), p. 91.

la tradición continental contemporánea. En efecto, la vida, según Jonas, despliega sus potencialidades progresivamente, sin fisuras, en un metabolismo primario a través de manifestaciones oscuras hasta los grados más elevados de desarrollo. Con Hans Jonas, la *filosofía de la naturaleza* y la *ética* se unen en una reflexión que tiene visos tanto de una *historia crítica* del pensamiento occidental como de un nihilismo metafísico introducido por la filosofía y la ciencia moderna. En el centro de su *filosofía de la naturaleza* y de su *ética* se halla la reflexión sobre la *responsabilidad* y la *fenomenología de los valores*.

En su obra más importante, *El principio de responsabilidad*⁶, Hans Jonas distingue la ética de la responsabilidad como «ética para el futuro» de la ética utópica de Ernst Bloch —expuesta por este en su monumental obra *El principio esperanza*⁷, obra esta que, dicho sea de paso, influyó en el desarrollo de la *Teología de la liberación*. A diferencia de la obra de Bloch, la de Jonas replantea el tema del fundamento de la ética a la luz de las transformaciones causadas por la tecnología moderna y su poder apocalíptico. La doctrina de Jonas es una ética secular informada por una reverencia a la *vida humana* frente a la cual él cree debe establecerse un «imperativo categórico de la responsabilidad.» Sostiene entonces que no podemos poner en riesgo a la humanidad *actual* por una humanidad *futura* «beatíficamente» realizada. El riesgo de las utopías modernas, para él, estriba históricamente en haber sembrado de cadáveres el camino hacia su sueño, subjetivo e ideal, defendido en muchos casos con fanática certeza. Para evitar la aniquilación mutua entre seres humanos propone que en los principios éticos primen las *prognosis malas* sobre las buenas. Esto en vistas a que la vida humana no se vea sacrificada por lo desconocido.

En las primeras líneas del Prólogo de *El principio de responsabilidad* señala Jonas: «Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente

⁶ Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979. Versión inglesa: *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, traducido por Hans Jonas con la colaboración de David Herr, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

⁷ Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 volúmenes, Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Versión castellana: *El principio de la esperanza*, 3 tomos, traducción de Felipe González Vicen, Madrid: Aguilar, 1979.

asociada a la promesa... Lo que hoy puede hacer el hombre —y después, en el ejercicio insoslayable de ese poder, tiene que seguir haciendo— carece de parangón en la experiencia pasada. Toda la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de ‘bondad’ y ‘maldad’ a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie. En ese vacío (que es al mismo tiempo el vacío del actual relativismo de los valores) es donde se sitúa esta investigación...»⁸.

A la luz de lo anterior, de cómo las posibilidades prometéicas de la ciencia y la tecnología modernas están transformándose a pasos agigantados en posibilidades anti-utópicas y apocalípticas, Jonas conmina críticamente a los países industrializados de occidente para que asuman una responsabilidad incondicional con respecto a las zonas de la tierra en veloz des-desarrollo y creciente pauperización, instando al abandono de tendencias de extremo individualismo, consumismo y desperdicio. La existencia de pueblos enteros pauperizados y en extrema miseria frente a países desarrollados, abocados en una irresponsable y egoísta explotación desenfrenada de la naturaleza, coloca a la humanidad actual en un peligro extremo de auto-aniquilamiento, especialmente ante el posible agotamiento de los recursos de la tierra.

En este contexto concibe Jonas su ética de la responsabilidad. En su seno, nace un *nuevo deber*. Este, antes de ser progreso hacia la perfección, será el de la *preservación* de la vida humana y de su dignidad y de la *prevención* de todo aquello que pueda amenazarlas. Se trata, asimismo, de una ética «heurística» que, antes que señalar el *bien* que ha de realizarse, se pone de acuerdo sobre el *mal* a evitar.

En el texto «Arte médico y responsabilidad humana», Hans Jonas aborda la puesta en práctica del «principio de responsabilidad» en el campo de la bio-ética. Empieza explicando la distinción entre ciencia —cuyo objetivo inmanente es la búsqueda de la verdad sobre algo— y técnica —cuyo objetivo externo es la producción de objetos artificiales como medios para la eventual obtención de otros fines. Jonas sostiene que esta distinción se aplica a la ciencia y profesión médicas, con la atingencia de que la técnica o habilidad curativa es «única entre las artes». En efecto, su objetivo no es la fabricación de objetos artificiales para la

⁸ Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, p. ix.

obtención de un fin externo (como la arquitectura en relación a la obra en vistas de la vivienda), sino la aplicación de métodos para el restablecimiento de un estado natural: el de la salud del organismo humano, del «paciente» —su «materia prima». En este caso, la ciencia médica está íntimamente relacionada desde Hipócrates al «arte» curativo o «técnica» médica, por lo que puede decirse que es una ciencia intrínsecamente valorativa. El arte curativo, por su lado, no es la simple aplicación de la ciencia médica —en el sentido habitual de «técnica». Se trata más bien de un ejercicio único de la «capacidad del juicio» en el sentido peculiar kantiano, cual es la atención a casos concretos en su unicidad y complejidad, que implica la conjugación de la experiencia y de la intuición personal. Es pues la «habilidad» de un individuo respecto de otro. Salvo en la psiquiatría, su objeto privilegiado es el cuerpo orgánico, a la vez objeto natural y sujeto personal, cuya «integridad funcional» busca restaurar.

Por supuesto que hay otras dimensiones del arte médico que en cierto sentido poco tienen que ver con el restablecimiento de la salud y puedan considerarse hasta como trasgresiones de la norma natural, como en ciertas aplicaciones de la cirugía estética. Ante esta y otras trasgresiones en otros ámbitos (como en el desarrollo de técnicas relativas a la fertilidad, la prolongación de la vida o el retraso de la muerte), más allá de la finalidad curativa estricta de este arte de objetivos estrechamente definidos antaño, se abren «horizontes de responsabilidad completamente nuevos». Jonas, entonces, se embarca en un cuidadoso análisis, primero desde la relación privada, singular y exclusiva del médico y el paciente, con el fin óptimo del restablecimiento de todas sus funciones orgánicas, y luego desde la dimensión y responsabilidad colectivas del ejercicio de dicha profesión. Destaca, entre la dimensión privada y colectiva, eventuales conflictos de intereses éticos, tanto desde el punto de vista médico como del paciente. Por un lado, la responsabilidad humana involucrada concierne, con todos sus pros y contras, el fin óptimo del arte curativo, cual es el restablecimiento de la integridad de las funciones orgánicas del paciente o, por lo menos, el restablecimiento del funcionamiento orgánico global aun a costa del sacrificio de las partes. Por otro lado, dicha responsabilidad también afecta los deseos privados o públicos extramédicos de los sujetos individuales y colectivos, las condiciones sociales generales, y las convicciones ideológicas o religiosas. En todos esos frentes se plantean conflictos de intereses entre la discreción del médico y su conciencia, los deseos privados o públicos e incluso, eventualmente, de la ley pública.

El resto del artículo emprende el examen de estos conflictos y de las dificultades de la responsabilidad ética involucrada en el ejercicio del arte médico.

Jonas lleva a cabo dicho examen pasando revista a tres esferas: 1. la de la natalidad o del inicio de la vida; 2. la de la mortalidad o del fin de la vida; y, 3. la de la prolongación artificial de la vida, más allá de su medida natural.

Hans Jonas observa que en ninguno de los tres casos el arte médico resulta siendo lo que originalmente parecía: un asunto enteramente privado, fruto de la relación singular —única y compleja— del médico y el paciente. En los tres casos la dimensión comunal y social del ser humano está involucrada, mejor aún: su dimensión como especie. En el caso de la reproducción, queda claro que no se trata de un asunto meramente privado, pues la vida en comunidad solo es posible gracias a ella. Tomando esto último en consideración, señala Jonas que los peligros que acechan en el presente a la humanidad no son solamente del carácter de «catástrofes puras» como guerras atómicas fruto de acciones arbitrarias, premeditadas y conscientes, sino las llamadas «catástrofes acumulativas», fruto de conductas naturales, impremeditadas e inconscientes como la superpoblación del planeta por la explosión demográfica. Lo paradójico aquí es que el éxito médico y tecnológico en el descenso de la mortalidad de los lactantes precisamente es co-responsable de una situación tal que arriesga conducir en última instancia a la destrucción de aquellos medios que aseguren la supervivencia de la especie humana. En efecto, la superpoblación parece llevar inexorablemente a una paulatina destrucción del medio ambiente, a la degradación de la biosfera y a las posibilidades apocalípticas de masas de humanidad hambrientas, el saqueo desconsiderado del planeta, y el derrumbe de la solidaridad humana en el estado pre-moral del «yo o tú» dictado por el afán de supervivencia. La responsabilidad del médico enfrenta la ambivalencia de su propio éxito: el no poder suspender los servicios que fomentan la vida, por un lado, y la necesidad de prestar servicios que ayuden a poner freno a ese mismo fomento, por el otro. Jonas distingue en este último caso los métodos humanos para dicho freno que sean «éticamente defendibles», y la limitación de los nacimientos a través de «infanticidios» o «genocidios inmisericordes». La responsabilidad pública del médico es de tal urgencia, sostiene Jonas, que si no «cede ante su conciencia privada» y convicciones personales morales y religiosas, se puede ver obligado por los Estados a aplicar tarde o temprano medidas extremas indeseables, la casuística ética de la «situación del bote salvavidas» (como esterilizaciones masivas fruto de políticas de emergencia).

Un caso semejante se da en la esfera de la mortalidad. No hay cosa más privada para el paciente que la «muerte». Nuevamente conflictos de intereses pueden oponer la obligación del médico de prolongar la vida, al punto de vista y

voluntad eventuales del paciente y su alegado «derecho a morir»; derecho que puede asimismo alegarse de aquellos pacientes en «estado comatoso irreversible». Del objetivo de prolongar la vida y aplazar la muerte, el médico se convierte en aquel que asiste al «buen morir». Tampoco en estos casos la responsabilidad del médico se limita al ámbito individual. Su co-responsabilidad alcanza el bien común, pues los recursos de la sociedad no son ilimitados. Una excesiva atención a una minoría, y dispendio de recursos en servicios especializados, puede significar el detrimento de la atención a la mayoría a través de servicios más modestos. La justicia distributiva se enfrenta a la decisión de «prioridades humanas angustiosas», y a la selección y decisión respecto de «quién vive» y «quién muere».

Por último, Hans Jonas regresa a un tema al que dedica atención privilegiada en su obra más importante, *El principio de responsabilidad, en búsqueda de una ética para la era tecnológica*—aquel de la prolongación de la vida más allá de su medida natural. Se pregunta, como en dicha obra, si la prolongación del margen vital por medio del retraso del envejecimiento bioquímico en su conjunto, o el «sueño de la eterna juventud», sería una bendición o una maldición para la humanidad, tanto para el individuo como para la especie. La ralentización de la sustitución de la vejez por la juventud, observa Jonas, constituye un alejamiento de la renovada promesa de lo incipiente, lo novedoso y la otredad que solo la juventud es capaz de traer consigo. En consecuencia, la esperanza de la humanidad la ve en su continuo recomenzar, cuyo precio es el continuo terminar. La mortalidad humana no ha de verse pues como una maldición, sino todo lo contrario, destacando la importancia del equilibrio entre muerte y reproducción, mortalidad y natalidad. En ese sentido Jonas desaconseja a la ciencia médica investigar en esta dirección.

Los grandes dilemas éticos que confrontan a la ciencia y al arte médico en la época contemporánea no son, pues, solamente cuestiones «médicas», sino «humanas», y requieren reflexiones sobre lo que es «mejor para el ser humano en general». En ese sentido se impone una reflexión profunda ante la pregunta: «¿hasta qué punto modificar la naturaleza es beneficioso para el hombre?». La responsabilidad humana involucrada en esta reflexión confronta al ser humano con la inseguridad de sus conocimientos respecto del destino humano y el sentido de la existencia. Jonas piensa que aquí es ineludible apelar a las fuentes últimas de la fe.

Texto I

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica

(fragmentos)

por *Edmund Husserl*⁹

g) El vaciamiento de sentido de la ciencia natural matemática en la «tecnificación»

Esta máxima extensión de la aritmética algebraica, ya formal ella misma, aunque limitada, tiene, en su aprioridad, aplicación inmediata a toda matemática pura «concretamente atendida a cosas», a la matemática de las «intuiciones puras» y, con ello, a la naturaleza matematizada; pero también se aplica a sí misma, a la aritmética algebraica precedente y, nuevamente en su extensión, a todas sus multiplicidades formales propias. Viene, pues, de esta guisa, retrotraída a sí misma. Desarrollando técnicamente sus métodos es llevada de suyo, como ya antes la aritmética, a una transformación en virtud de la que pasa a ser, pura y simplemente, una técnica; una mera técnica para obtener, mediante un proceder calculístico según reglas técnicas, resultados cuyo sentido real de verdad solo puede lograrse en un pensamiento penetrante efectivamente ejercitado y prácticamente experimentado en los temas mismos. Lo único que aquí está en acción son esos modos de pensar y esas evidencias que resultan indispensables para una técnica como tal. Se opera con letras, con signos de relación y de enlace (+, x, =, etc.), y obedeciendo las *reglas de juego* de su coordinación; de hecho, y en lo esencial, no de otro modo que en el juego de cartas o de dados. El pensamiento

⁹ En: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Más, Barcelona: Crítica, 1990, pp. 47-58.

originario, que confiere auténtico sentido a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos de acuerdo con las reglas, aunque se trate solo de la «verdad formal» característica de la *mathesis universalis* formal, está aquí excluido; queda de este modo, y por consiguiente, erradicado también de la propia teoría de la multiplicidad formal, de la precedente teoría algebraica de los números y las magnitudes y, en fin, de todas las restantes aplicaciones de lo técnicamente elaborado, sin retorno al auténtico sentido científico. También, por tanto, de la aplicación a la geometría, a la matemática pura de las formas espacio-temporales.

En sí, el paso de la matemática atendida a cosas a su logicización formal y la autonomización de la lógica formal ampliada como análisis puro o como teoría de la multiplicidad, es algo absolutamente *legítimo* y aún necesario, lo mismo que la tecnificación con la que temporalmente se pierde por entero en un pensamiento puramente técnico. Todo esto puede y debe ser, no obstante, un método comprendido y empleado de *una manera completamente consciente*. Y, sin embargo, solo es tal si se procuran evitar las peligrosas *desviaciones de sentido*, de tal modo que *la dación originaria de sentido del método*, gracias a la que este resulta eficaz para el conocimiento del *mundo*, quede siempre actualmente disponible; e incluso todavía más, que este método se vea liberado de toda *tradicionalidad no cuestionada*, tradicionalidad que ya en la primera invención de la nueva idea y del nuevo método insufló momentos de oscuridad en su sentido.

Por supuesto que, como hemos expuesto, el interés predominante del investigador-descubridor de la naturaleza se dirige a las fórmulas, a las ya establecidas y a las que aún están por establecer. A medida que la física avanza en la matematización efectiva de la naturaleza circundante intuitiva previamente dada, y cuanto mayor es el número de proposiciones matemático-científico-naturales de que dispone, y más se perfecciona, también, el instrumento que le viene destinado, la *mathesis universalis*, tanto mayor es el dominio de sus posibles *inferencias deductivas sobre nuevos hechos* de la naturaleza cuantificada y, con ello, de las referencias a las correspondientes verificaciones a efectuar. Estas últimas incumben al *físico experimental*, al igual que todo el trabajo de elevación desde el entorno intuitivo y desde los experimentos y mediciones realizables en él hasta los polos ideales. Los *físicos matemáticos*, por el contrario, anclados en la esfera espacio-temporal aritmetizada o, paralelamente, en la *mathesis universalis* formalizante, manejan las fórmulas físico-matemáticas que les son procuradas como formas puras particulares de la *mathesis* formal, manteniendo, claro es, invariantes las constantes que en ellas ocurren en tanto que leyes funcionales de la naturaleza *fáctica*. Tomando en consideración juntamente todas «las leyes de la

naturaleza ya comprobadas o asumidas como hipótesis», los físicos matemáticos extraen, sobre la base del fundamento de todo el sistema formal de leyes de esta *mathesis* que tienen a su disposición, las consecuencias lógicas cuyos resultados han de hacer suyos los físicos experimentales. Pero los físicos matemáticos formulan también las posibilidades lógicas en cada caso disponibles para nuevas hipótesis, que naturalmente deben ser compatibles con la totalidad de las en cada caso admitidas como válidas. Y así, los físicos matemáticos tienen a su cargo la tarea de facilitar las únicas formas de hipótesis en lo sucesivo aún aceptables en cuanto posibilidades hipotéticas para la interpretación de las regulaciones causales —que han de ser acto seguido empíricamente verificadas mediante la observación y el experimento— referidas a sus correspondientes polos ideales, esto es, a leyes exactas. Pero también los físicos experimentales están ya permanentemente orientados en su trabajo hacia los polos ideales, hacia las dimensiones numéricas, hacia las fórmulas generales. Estas se mantienen, pues, en el centro del interés de *toda* investigación científico-natural. Todos los descubrimientos de la física, tanto antigua como moderna, son descubrimientos en el mundo de las fórmulas coordinado, por así decirlo, a la naturaleza.

El sentido de sus formas radica en idealidades, en tanto que todo el trabajoso esfuerzo para alcanzarlas asume el carácter de mero camino hacia una meta. Y aquí hay que tomar en consideración el influjo de la tecnificación del trabajo intelectual matemático-formal antes caracterizada: la transformación de su pensamiento experimentador, descubridor, configurador de teorías constructivas, a veces del modo más genial, en un pensamiento con conceptos transformados, con conceptos «simbólicos». Con ello se vacía asimismo el pensamiento puramente geométrico, como en la aplicación de este a la naturaleza fáctica se vacía igualmente el pensamiento científico-natural. La tecnificación afecta, además, a todos los métodos de una u otra manera propios de la ciencia natural. No se trata solo de que estos, finalmente, se «mecanicen». A la esencia de todo método corresponde la tendencia a tomar cuerpo a la vez que se tecnifica. Así pues, la ciencia natural está sujeta a un reiterado cambio y encubrimiento de sentido. Todo el juego que se desarrolla entre la física experimental y la física matemática, y el prodigioso trabajo llevado aquí siempre efectivamente a cabo discurren *en un horizonte de sentido transformado*. Por supuesto que se tiene una mayor o menor consciencia de la diferencia existente entre τέχνη y ciencia, pero el retorno reflexivo sobre el genuino sentido que debe ser alcanzado mediante el método técnico para la naturaleza se detiene prematuramente. No alcanza ni siquiera para reconducir al nivel de la apuntada idea de una matematización de la naturaleza tal

como vino a quedar esbozada a partir de la fecunda meditación de Galileo; no alcanza, en fin, a lo que Galileo y sus sucesores apuntaban con esa idea y que daba sentido al trabajo que realizaban.

h) El mundo de vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural

Es ahora de la mayor importancia considerar el desplazamiento, consumado ya por *Galileo*, en virtud del que el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de vida cotidiano. Este desplazamiento sustitutorio fue heredado bien pronto por sus sucesores, los físicos de todos los siglos subsiguientes.

En lo que hace a la geometría pura el propio *Galileo* fue un heredero. La geometría *heredada* y el modo *heredado* de un imaginar y demostrar «intuitivos», de las construcciones «intuitivas», *no era ya la geometría originaria*; era una geometría *vaciada ya de sentido* en esta misma «intuitividad». A su manera también la antigua geometría era una τέχνη, estaba alejada de las fuentes originarias de la intuición efectivamente inmediata y del pensamiento originariamente intuitivo, de las que la intuición llamada geométrica, esto es, la que opera con idealidades, extrajo en un principio su sentido. A la geometría de las idealidades precedió la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero este *rendimiento pre-geométrico* era el fundamento de sentido de la geometría, el fundamento para el gran hallazgo de la idealización, que incluía a la vez el hallazgo del mundo ideal de la geometría y, correlativamente, de la metódica de determinación objetivante de las idealidades mediante construcciones creadoras de «existencia matemática». Que *Galileo* no reflexionara retrospectivamente sobre el rendimiento originariamente dador de sentido que, operando como idealización sobre el suelo primigenio de toda vida teórica y práctica —el suelo del mundo inmediatamente intuible (y aquí especialmente el mundo de los cuerpos empíricamente intuibles)—, produce las formas ideales geométricas, fue un descuido funesto. No reflexionó, en particular, sobre cómo la libre variación imaginaria sobre este mundo y sus formas no produce sino formas empírico-intuitivas posibles, y no las exactas; ni sobre qué motivación y qué nuevo rendimiento requirió la idealización ya propiamente geométrica. Para el método geométrico que *heredaba* estas operaciones no eran ya, ciertamente, realizadas de modo vivaz,

ni menos se elevaban reflexivamente a la conciencia teórica como métodos que efectúan interiormente el sentido de la exactitud. Así pudo parecer que la geometría, en un «intuir» propio, inmediatamente evidente y apriórico, y con un pensamiento que trabajaba con esa intuición, creaba una verdad absoluta, propia, permanente, que en cuanto tal era —obviamente— aplicable sin más. Que esta obviedad era una ilusión —como más arriba hemos hecho destacar en sus rasgos esenciales al reflexionar sobre el pensamiento de Galileo—, que también el sentido de la aplicación de la geometría tiene sus complejas fuentes de sentido, todo esto permaneció oculto para *Galileo* y para la época posterior. Con *Galileo* comienza ya, pues, de modo inmediato, el desplazamiento sustitutorio de la naturaleza intuitiva precientífica por la naturaleza idealizada.

He aquí, pues, la razón por la que todo retorno reflexivo ocasional (o también «filosófico») del trabajo técnico sobre su auténtico sentido se detiene siempre en la naturaleza idealizada, sin que las reflexiones conduzcan radicalmente hasta el fin último al que la nueva ciencia natural, con la geometría a ella vinculada, desarrollándose a partir de la vida precientífica y de su mundo circundante, debió servir desde un comienzo; un fin que, sin embargo, tenía que radicar *en esta vida* y tenía, también, que venir referido a su mundo de vida. Solo *a él* podía plantearle el hombre viviente en ese mundo y, por ende, también el investigador de la naturaleza, todas sus cuestiones teóricas y prácticas, solo *a él* podía reencontrarle teóricamente en la abierta infinitud de sus horizontes desconocidos. Todo conocimiento de leyes no podía ser sino conocimiento de predicciones legaliformemente captables relativas al decurso de fenómenos reales y posibles de la experiencia, predicciones que se le preanuncian al investigador con la ampliación de la experiencia mediante observaciones y experimentos que penetran sistemáticamente en los horizontes desconocidos y que se confirman al modo de las inducciones. A partir de la inducción cotidiana pasó así a constituirse, ciertamente, la inducción conforme al método científico, pero esto no introduce cambio alguno en el sentido esencial del mundo dado previamente como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido. Encontramos este mundo como mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas. A él, al mundo de la intuición realmente experimentante, pertenece la forma espacio-temporal con todas estas formas corporales que deben ser dispuestas ordenadamente en él; en él vivimos nosotros mismos según nuestros modos de ser personales-corporales. Pero aquí no encontramos nada de las idealidades geométricas, no encontramos el espacio geométrico ni el tiempo matemático con todas sus formas.

Observación importante, sin duda, aunque harto trivial. Pero esta trivialidad se ha visto sepultada precisamente por la ciencia natural —ya desde la antigua geometría— en virtud, justamente, de aquel desplazamiento sustitutorio de lo que es dado inmediatamente como realidad presupuesta a toda idealización, dado en una confirmación a su manera insuperable, por un rendimiento metódicamente idealizable. Este mundo efectivamente intuitivo, efectivamente experimentado y experimentable, en el que discurre prácticamente toda nuestra vida, permanece invariable tal como es, en su propia estructura esencial, en su *propio* estilo causal concreto, hagamos lo que hagamos, tanto si lo hacemos tecnificadamente como si no. Tampoco se verá, por consiguiente, alterado porque inventemos un método particular, un método geométrico y galileano que lleva el nombre de «física». ¿Qué conseguimos realmente con su ayuda? Pues precisamente una *predicción* ampliada hasta el infinito. Sobre la predicción, podemos decir en este sentido, sobre la inducción, descansa toda vida. La certeza del ser de incluso la más simple de las experiencias induce ya del modo más primitivo. Las cosas «vistas» son siempre más de lo que nosotros vemos de ellas «real y verdaderamente». Ver, percibir, es esencialmente un tener-en-persona, un tener-uno-mismo que es, a la vez, un pre-ver, un pre-sumir. Toda praxis con su previsión implica inducciones, solo que los conocimientos inductivos habituales, incluso los expresamente formulados y «confirmados» (las predicciones), son «espontáneos» o «naturales», a diferencia de las inducciones «metódicas» y técnicas —propias del método de la física galileana— cuya eficacia puede acrecentarse hasta el infinito.

En la matematización geométrica y científico-natural ceñimos, pues, el mundo de vida —el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta—, en la abierta infinitud de las experiencias posibles, con un ajustado *ropaje de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas. Dicho de otra manera: construimos con un método que —de acuerdo con nuestras expectativas— es capaz de prevalecer e imponerse realmente y hasta en los casos singulares, así como de confirmarse permanentemente a sí mismo, ante todo determinadas inducciones numéricas para las pléoras sensibles, reales y posibles, de las formas intuitivas concretas del mundo de vida, y con ello hacemos, precisamente, nuestras posibilidades de predicción de eventos concretos del mundo, todavía no o ya no dados como reales, de eventos intuitivos del mundo de vida; una predicción que supera infinitamente los rendimientos de la predicción cotidiana.

El ropaje de ideas que conocemos como «matemática y ciencia natural matemática», o incluso el *ropaje de símbolos* de las teorías matemático-simbólicas, cubre —tanto para el científico como para los hombres cultos— todo cuanto asumido como naturaleza «objetiva, real y verdadera» *ocupa el lugar* del mundo de vida, lo disfraza. El ropaje de ideas hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*, un método destinado a corregir en un *prograssus in infinitum* las *toscas predicciones* —que son originariamente las únicas posibles dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de vida— mediante predicciones «científicas». El ropaje de ideas hizo que *el auténtico sentido del método, de las fórmulas, de las «teorías»*, permaneciera ininteligible y no fuera *nunca* comprendido en la ingenua génesis del propio método.

De este modo, tampoco ha sido elevado nunca a conciencia el *problema radical* de cómo semejante ingenuidad pudo convertirse efectivamente en un hecho histórico vivo y puede seguir siéndolo; de cómo un método que apunta realmente a un fin —la resolución sistemática de una tarea científica infinita— y que, en consecuencia, procura una y otra vez resultados indudables, pudo desarrollarse y ser seguidamente capaz de funcionar de modo siempre provechoso a través de los siglos sin que nadie poseyera una verdadera comprensión del sentido auténtico y de la necesidad interna de tales rendimientos. Faltó, por consiguiente, y sigue faltando todavía, la evidencia efectiva en la que quien rinde conociendo no solo puede darse razón a sí mismo de lo que hace innovadoramente y con lo que trabaja, sino también de todas las implicaciones de sentido recubiertas por la sedimentación o, lo que es igual, por la tradición; o sea, de los presupuestos permanentes de sus estructuras, ideas, proposiciones, teorías. ¿No se asemejan acaso la ciencia y su método a una máquina que efectúa un trabajo a todas luces muy provechoso y que por ello y en ello resulta fiable, una máquina que cualquiera puede aprender a manejar correctamente sin entender en lo más mínimo la posibilidad y necesidad internas de sus rendimientos específicos? Pero ¿podía la geometría, podía ser la ciencia proyectada de antemano como una máquina a partir de una comprensión perfecta —científica— en un sentido similar? ¿No tenía que llevar esto a un «*regressus in infinitum*»?

Finalmente: ¿no hay aquí un problema que se alinea conjuntamente con el de los instintos, en sentido habitual? ¿No es este acaso *el problema de la razón oculta*, una razón que solo se sabe a sí misma como tal razón una vez manifiesta?

Galileo, el descubridor de la física, esto es, de la naturaleza física —o para hacer justicia a los que le prepararon el terreno el descubridor que dio cima a la

tarea—, es un *genio descubridor y encubridor* a un tiempo. Descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, rotura el camino de la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos físicos. Descubre, frente a la causalidad universal del mundo intuitivo-sensible (en cuanto forma invariante del mismo), lo que desde entonces es llamado, sin más, la *ley de la causalidad*, la «forma apriórica» del mundo «verdadero» (idealizado y matematizado), la «ley de la legaliformidad exacta», según la cual *todo evento* de la «naturaleza» —de la naturaleza idealizada— viene sometido a *leyes exactas*. Todo esto es descubrimiento-encubrimiento, y hasta hoy lo hemos asumido como la pura y simple verdad. Porque nada ha cambiado, en efecto, en el orden principal la crítica de la «ley clásica de la causalidad», de efectos filosóficos presuntamente revolucionarios, protagonizada por la nueva física atómica. En mi opinión, *lo esencial en el orden principal* permanece, en efecto, a pesar de todo lo nuevo: la *naturaleza matemática en sí*, la naturaleza dada en fórmulas, la naturaleza que solo puede ser interpretada a partir de las fórmulas y en orden a ellas.

No dejo, por supuesto, de colocar a *Galileo* con *toda seriedad* en la cúspide de los máximos descubridores de la época moderna, y admiro también del modo más serio, como es natural, a los grandes descubridores de la física clásica y postclásica y su *rendimiento intelectual*, un rendimiento que no solo no es en absoluto meramente *mecánico* sino que, de hecho, resulta altamente *sorprendente*. En modo alguno es disminuido este rendimiento por la dilucidación que de él hemos desarrollado como τέχνη, ni por la *crítica principal*, que muestra que el sentido genuino y auténticamente originario de estas teorías permaneció y tuvo que permanecer oculto a los físicos, incluso a los grandes y a los más grandes. No se trata de un sentido metafísicamente introyectado de un modo más o menos subrepticio o por vía meramente especulativa, sino de un sentido que en la evidencia *más irrefutable* se revela como su sentido *propio*, su único sentido verdadero, frente al sentido del *método*, que tiene su propia inteligibilidad en el operar con las *fórmulas* y en su *aplicación* práctica, la *técnica*.

En qué medida lo dicho hasta el momento resulta, a pesar de todo, todavía unilateral y no hace justicia a algunos horizontes de problemas conducentes a una nueva dimensión, problemas que solo descubre una nueva reflexión sobre este mundo de vida y sobre el hombre en cuanto sujeto del mismo, es cosa que solo podrá verse cuando hayamos avanzado más en el esclarecimiento de la evolución histórica y de sus más profundas fuerzas motrices.

i) Malentendidos funestos derivados de la falta de claridad sobre el sentido de la matematización

Con la reinterpretación matematizante de la naturaleza desarrollada por Galileo irrumpieron con fuerza consecuencias tergiversadas, capaces de afectar también a la naturaleza, que resultaban tan obvias a partir de aquella que pudieron dominar todos los desarrollos ulteriores de la reflexión sobre el mundo, hasta nuestros propios días. Pienso en la célebre teoría galileana de *la mera subjetividad de las cualidades sensibles específicas*, que poco después fue consecuentemente desarrollada por *Hobbes* como teoría de la subjetividad de todos los fenómenos concretos de la naturaleza sensiblemente intuitiva y del mundo en general. Los fenómenos están solo en los sujetos; están en ellos tan solo como consecuencias causales de los eventos que tienen lugar en la verdadera naturaleza, eventos que, por su parte, solo existen en propiedades matemáticas. Si el mundo intuitivo de nuestra vida es meramente subjetivo, entonces todas las verdades de la vida pre y extra-científica, que conciernen a su ser real, son desvalorizadas. Solo conservan algún significado en la medida en que, aunque falsas, anuncian vagamente un en-sí situado más allá de este mundo de la experiencia posible y trascendente a él.

Pero consideremos aún, en conexión con esto, una ulterior consecuencia de la nueva conformación de sentido: una auto-interpretación de los físicos resultante de ella como «algo obvio» y que hasta hace poco fue realmente dominante:

La naturaleza es matemática en su «verdadero ser en sí». De este en-sí la matemática *pura* de la espacio-temporalidad eleva a conocimiento un estrato de leyes con evidencia *apodíctica*, en cuanto válidas incondicionada y absolutamente: en forma inmediata las leyes axiomáticas elementales de las construcciones aprióricas, en mediaciones infinitas las leyes restantes. En lo que se refiere a la forma espacio-temporal de la naturaleza, poseemos precisamente la *facultad «innata»* (como se la llamará más tarde) de conocer con certeza el verdadero ser en sí en cuanto ser en la idealidad matemática (antes de toda experiencia real). Implícitamente nos es, pues, ella misma innata.

Otra cosa ocurre con la *legaliformidad natural* universal más concreta de la naturaleza, aunque también ella es de todo punto matemática. Nos es inductivamente accesible, *a posteriori*, a partir de los datos de la experiencia fáctica. Presuntamente inteligibles ambas por completo están frente a frente diferenciadas del modo más nítido: la matemática apriórica de las formas espacio-temporales y la ciencia natural inductiva —que no por ello deja de aplicar la matemática pura—. O también: existe una nítida diferencia entre la relación puramente

matemática entre fundamento (premisas) y consecuencia (conclusión) y la relación entre fundamento real (causa) y consecuencia real (efecto), esto es, la relación de la causalidad natural.

Y, sin embargo, poco a poco deja notar su presencia una penosa sensación de falta de claridad sobre la relación entre la *matemática de la naturaleza* y la *matemática de la forma espacio-temporal* a ella, empero, correspondiente; entre *esta* matemática innata y *aquella, que no lo es*. Frente al conocimiento absoluto, como suele decirse, que atribuimos al Dios Creador, el conocimiento de la matemática pura solo tiene un defecto: que es, en verdad, un conocimiento siempre absolutamente evidente, pero que requiere un proceso sistemático para hacer real para el conocimiento todo «lo existente» en formas de la forma espacio-temporal, esto es, para realizarlo como matemática explícita. Respecto de lo que existe concretamente en la naturaleza carecemos, por el contrario, de toda evidencia apriórica; debemos inducir la matemática entera de la naturaleza a partir de hechos de experiencia más allá de la forma espacio-temporal. Pero ¿no es acaso la naturaleza en sí por completo matemática? ¿Acaso no debe ser pensada ella también como un sistema matemático uniforme? Y, por consiguiente, ¿no debe acaso ser efectivamente representable en una matemática uniforme de la naturaleza: justamente en la que la ciencia de la naturaleza busca siempre y la busca como comprendida en un sistema de leyes de forma «axiomática», un sistema cuya axiomática nunca es sino mera hipótesis y no resulta jamás, por tanto, efectivamente alcanzable? Pero, a decir verdad, ¿por qué no? ¿Por qué razón no tenemos perspectiva alguna de descubrir el sistema de axiomas propios de la naturaleza como un sistema de axiomas genuinos, apodícticamente evidentes? ¿Tal vez porque carecemos a este respecto de la facultad innata?

En la forma de sentido exteriorizada, más o menos tecnicada ya, de la física y de su método, aparecía «con toda claridad» la diferencia cuestionada: la diferencia entre matemática «pura» (apriórica) y matemática «aplicada», entre «existencia matemática» (en el sentido de la matemática pura) y existencia de lo real matemáticamente conformado (donde, por consiguiente, la forma matemática es un componente en el sentido de una propiedad real). Y, sin embargo, incluso un genio tan eminente como *Leibniz* tuvo que bracear largamente con el problema de captar en su sentido correcto una y otra existencia —es decir, universalmente la existencia de la forma espacio-temporal, en cuanto puramente geométrica, y la existencia de la naturaleza matemático-universal con su forma real fáctica— y de comprender ambas en su justo sentido, captándolas a un tiempo en su correcta relación recíproca.

Qué papel jugaron estas oscuridades en la problemática *kantiana* de los juicios sintéticos *a priori* y en su distinción entre los juicios sintéticos de la matemática pura y los de las ciencias de la naturaleza, es cosa que habrá de ocuparnos por extenso más adelante.

La falta de claridad aumentó después y se transformó con la elaboración y aplicación metódica permanente de la matemática formal pura. Vinieron a verse, en efecto, mezclados el «espacio» y la «multiplicidad euclidiana» definida de modo puramente *formal*; el *axioma verdadero* (en el sentido habitual y antiguo del término, por supuesto) en cuanto norma ideal de validez incondicionada captada en la evidencia bien del pensamiento geométrico puro, bien del pensamiento aritmético, puramente lógico, y el «*axioma impropio*» —un término que en la teoría de la multiplicidad no designa en modo alguno juicios («proposiciones»), sino formas proposicionales en cuanto elementos de la definición de una «multiplicidad» a construir formalmente en ausencia de toda contradicción interna.

Texto 2

Arte médico y responsabilidad humana

por Hans Jonas¹⁰

La medicina es una ciencia; la profesión médica es el ejercicio de un arte basado en ella. Todo arte tiene una finalidad, quiere llevar a cabo algo; la ciencia quiere encontrar algo, muy en general, la verdad sobre algo: este es su objetivo inmanente, en el que podría detenerse. El objetivo de una habilidad, en cambio, de una *téchne*, está fuera de ella, en el mundo de los objetos a los que modifica y aumenta con otros nuevos, precisamente artificiales. La mayoría de las veces tampoco estos son su objetivo propio, sino que sirven a otros fines. La arquitectura tiene su finalidad directa en la obra, el arte del textil en el tejido; la obra por su parte sirve a la vivienda, el textil al vestido, etcétera. Aquí el arte médico asume a todas luces una posición especial, que enseguida denuncia el nombre «arte curativo», porque la curación no es la fabricación de una cosa, sino el restablecimiento de un estado, y el estado mismo, aunque se aplique arte a él, no es un estado artificial, sino precisamente el estado natural o uno tan próximo a él como sea posible. De hecho, toda la relación del arte médico con su objeto es única entre las artes. Elaboremos un poco esta diferencia.

Primero, hay que observar que, para el médico, la materia en la que ejerce su arte, la que «elabora», es en sí misma el fin último: el organismo humano vivo como objetivo de sí mismo. El paciente, ese organismo, es el alfa y omega en la estructura del tratamiento. Casi en todas partes donde el arte hace su obra reina la extrañeza entre la materia indiferente y la finalidad para la que es elaborada, y

¹⁰ En: Jonas, Hans, *Técnica, medicina y ética, sobre la práctica del principio de responsabilidad*, traducción de Carlos Fortea Gil, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1997, pp. 99-108.

usualmente también una mediatez más o menos amplia entre el producto directo de la obra y el objetivo final al que sirve. A la materia prima primero, y después a todos los miembros de la cadena medio-fin fabricados a partir de ella, el objetivo se les impone desde fuera. El *Homo faber* trata con ellos a su antojo, observando las leyes de la naturaleza. El fabricante de las cosas era también el productor de los fines. Su material, por su parte, carece de objetivos.

Al médico, en cambio, el objetivo le viene dado por el autoobjetivo de su objeto; la «materia prima» es aquí ya la última y completa, el paciente, y el médico tiene que identificarse con su objetivo propio. Esta es en cada caso la «salud» y viene definida por la naturaleza. No le queda nada que inventar, excepto los métodos para alcanzar este objetivo. Pero la salud solo se convierte en fin por intermedio de la enfermedad. La salud misma no llama la atención, no se observa cuando se tiene («se alegra uno de ella», pero lo hace inconscientemente); solo su trastorno llama la atención y obliga a tenerla en cuenta, primero por parte del propio sujeto que lo experimenta en forma de dolencia, pérdida, impedimento, y acude entonces al médico en busca de ayuda. Es la enfermedad y no la salud la que originariamente ha puesto en marcha la investigación del cuerpo humano y la que sigue espoleándola, precisamente como investigación de las causas de enfermedad con fines de superarla o también de prevenirla. Esto incluye naturalmente como supuesto previo el conocimiento del cuerpo sano y de las condiciones de la salud. A la ciencia médica, como ciencia general tanto del cuerpo sano como del enfermo, no le es de aplicación —el nombre mismo lo dice— lo que por lo demás es válido para la ciencia, que tiene su finalidad en el conocimiento: desde el principio quiere ayudar al médico con este conocimiento en su capacidad curativa. Así que no carece ni de fines ni de valores. Y a su vez la distinción del arte médico entre las viejas artes de la humanidad es que desde muy antiguo —desde Hipócrates— está en la más íntima relación con una ciencia investigadora como fundamento suyo.

Sin embargo, el arte práctico no es sencillamente la aplicación de esa base teórica, es decir, una aplicación inequívoca de un conocimiento inequívoco sobre un material inequívoco con un fin inequívoco, así como por ejemplo el constructor de máquinas puede aplicar la ciencia de la mecánica, por así decirlo, mecánicamente, a la tarea que se ha planteado. Porque el médico tiene que vérselas con el caso concreto dado en cada momento, el caso individual en toda su unicidad y complejidad, que no puede agotar ningún catálogo analítico; y ya en el primer paso, en el diagnóstico como subsunción de lo particular en lo general, es precisa una forma de conocimiento totalmente distinta de la teórica. Kant llamaba a esta

forma de conocimiento «capacidad de juicio», que no se aprende con el saber general, sino que lo une con la visión de lo único y de la totalidad que lo contiene y solo así permite la aplicación de lo abstracto a lo concreto. Este juicio que conduce a decisiones se ejerce por medio de la experiencia, pero siempre pondrá en juego el don de la intuición personal, que es una posesión originaria e individualmente diferenciada. Este añadido no definible con mayor precisión es el que convierte la habilidad aprendible del médico en «arte» propiamente dicho y lo eleva por encima de la mera técnica. Ya en lo puramente cognitivo, el individuo se enfrenta aquí al individuo. Después veremos que, más allá del singular del paciente, en esta relación en principio cerrada también entra en juego de forma peculiar el plural de la mayoría, del bien público, y la abre a sus pretensiones.

Una característica esencial del arte médico es, pues, que en él el médico tiene que vérselas cada vez con sus iguales —y ello típicamente en singular. El paciente espera y tiene que poder confiar en ello, que el tratamiento solo le tenga en cuenta a él. Pero más específicamente, si hacemos abstracción de la psiquiatría, el arte médico se dedica al cuerpo del otro, con el que el hombre pertenece al reino de los organismos animales, es una cosa natural entre cosas naturales y, por consiguiente, entra en el campo de las ciencias naturales. Pero es el cuerpo de una persona, y ahí culmina el antes recalcado carácter autofinalista del objeto del arte médico. Para hacer posible su vida a la persona, el cuerpo ha de ser ayudado. El cuerpo es lo objetivo, pero se trata del sujeto. El cuerpo, sin embargo, al contrario que la persona indivisible, consta de partes yuxtapuestas que son —más o menos según el caso— aislables del todo, enferman por separado y se las puede tratar separadamente. Esto se pone especialmente de manifiesto en la cirugía, con su operar directo y localmente delimitado en distintos órganos y su forma de tapar todo lo demás. Y esta división, que precisamente admite el cuerpo como tal, lleva consigo una cierta cosificación, que es en la que el arte médico se convierte más en técnica, incluso en artesanía, hasta llegar al papel de la habilidad manual, como ya se expresa en el nombre «cirugía». Tampoco el paciente quiere otra cosa: quiere que traten su apéndice o su fractura ósea, no su persona, e incluso de su cuerpo solamente esa parte.

Esto conduce a otra importante consecuencia del hecho de que el médico tenga que vérselas preferentemente con el cuerpo. El valor de la persona no puede convertirse en escala diferenciadora de su esfuerzo por ese cuerpo. Su integridad funcional es su único objeto. Así como la responsabilidad del capitán de barco sobre sus pasajeros solo se extiende a su trayecto seguro, comienza al zarpar y

termina al atracar; y él no puede preguntar si el viaje se hace con buen o mal fin, para bien o para mal de su propia empresa o de la de otros, así tampoco el médico puede preguntar qué «vale» la persona cuyo cuerpo trata, cómo utilizará sus mejoradas o restablecidas posibilidades funcionales... en resumen: si el paciente «merece la pena» moralmente o de cualquier otro modo (por ejemplo, respecto a su utilidad social). Esta restricción del mandato médico a la finalidad de curación, específica y separada, que viene dada con la referencia directa a la corporalidad divisible, ha de ser recalcada para no sobrecargar metafísicamente la imagen del arte médico —a pesar de su reciente servidumbre a la finalidad propia de la persona indivisible— y con ello también sobrecargar la responsabilidad del médico.

Antes de volver nuestra atención al tema de la responsabilidad, hay que mencionar una cara del arte médico, divergente de la descripción anterior, que se ha añadido recientemente a la imagen tradicional, como consecuencia de los desarrollos técnicos y sociales, y que desvía al médico desde el papel de sanador al de artista del cuerpo con fines abiertos. Donde decíamos que la norma para el establecimiento de objetivos del arte médico era la naturaleza, ahora hay que añadir que hoy hay objetivos que van más allá de esa norma, incluso contra ella, que reclaman para sí al arte médico y ponen *de facto* a los médicos a su servicio. Más allá de la norma natural, o por lo menos prescindiendo de ella, va por ejemplo la cirugía estética con fines de embellecimiento o de ocultación de las huellas de la edad. Se sirve aquí a otras necesidades distintas de la salud. Bajo la presión de la discriminación racial, los negros americanos se hacen corregir sus absolutamente naturales labios hinchados para acercarse a la norma de los blancos. Lo mismo ocurre en la periferia de la medicina y de su seriedad. Pero la transgresión de la norma natural alcanza también a regiones centrales. Hasta la más seria de todas las tareas médicas, la evitación de la muerte prematura, puede sustituir a la naturaleza por el arte como escala de qué es «prematuro» y extender la medida natural de la finitud humana con técnicas heroicas de prolongación de la vida o retraso de la muerte. Este será uno de nuestros temas, bajo el título de responsabilidad ética. En conjunto, tales intervenciones del arte tienen ya poco que ver con la finalidad curativa originaria y el papel del médico como ayudante de la naturaleza —*medicus curat, natura sanat*. Menos aun, naturalmente, tienen que ver aquellas que se contraponen de forma premeditada a la norma natural. Aquí entra casi todo lo que tiene que ver con el control de los nacimientos al margen de la indicación médica, desde la contracepción —es decir, la inhibición en vez del fomento de las funciones normal-naturales— hasta la esterilización, es decir, la mutilación directa, y en realidad antimédica, de órganos, pasando por la

interrupción del embarazo. Esta aplicación esencialmente negativa de la capacidad, se piense lo que se piense de ella, forma parte hoy —oficial u oficiosamente— en amplias zonas del mundo de la imagen de hecho del arte médico, con fundamentaciones axiológicas enteramente extramédicas, y abre a ese arte, antaño de objetivos tan definidos, horizontes de responsabilidad completamente nuevos. Este será el otro ejemplo principal que presentaremos en la discusión acerca de la responsabilidad médico-humana.

Con esto pasamos, pues, de las características distintivas del arte médico, que sin duda se exponen aquí de manera muy incompleta, al tema de la responsabilidad vinculada a ellas. En el título se dice: «arte médico y responsabilidad humana». Con ello se apunta que en el caso del médico la responsabilidad va más allá de lo técnico-intraprofesional. Esto mismo está muy claro. El médico, decíamos, tiene que ver primariamente con el paciente en singular. Esta relación se puede entender como una relación contractual privada, incluso exclusiva, como si solo estuvieran en el mundo médico y paciente. El médico es un comisionado del paciente que quiere ser curado. De ahí se deriva la inequívoca y nada problemática responsabilidad profesional de tratarlo lo mejor posible, conforme a las reglas del arte, buscando lo mejor para él. Lo «mejor» para el paciente, decíamos, está definido para el médico por la naturaleza: integridad de todas las funciones orgánicas. Este *optimum* es la norma, de la que el sacrificio de partes solo se lleva a cabo forzosamente, para mantener el todo. Pero los deseos del paciente, incluso los de la colectividad, pueden entrar en conflicto con este criterio de lo «mejor». Ya hemos mencionado el ambiguo terreno del control de los nacimientos. Fertilidad, embarazo y reproducción no son en verdad enfermedades; sin embargo, pueden convertirse en una desgracia tanto privada como pública; y uno se hace de algún modo co-responsable de las desgracias que se podían evitar: soy consciente de que con esto toco un tema que para muchas personas de dentro y fuera de la profesión está cercado por convicciones vinculantes. Pero eso no exime a nadie (ni siquiera bajo el signo de la obediencia en la fe) de la obligación de estar abierto a cualesquiera posibilidades en conflicto para todo el espectro.

Aceptemos, con fines de argumentación, que la ley pública dejara la cuestión a discreción del médico. En ese caso, su conciencia tendrá que decidir si y cuándo y dónde debe responder a tales deseos privados o públicos, y está claro que en ello entran en juego puntos de vista enteramente extramédicos, responsabilidades más generales de tipo humano, social y religioso. Todas las medidas pertinentes en este caso prescinden de la finalidad curativa, excepto en el caso de estricta indicación

médica. Incluso la esterilización operativa, como mutilación permanente, golpea tanto en el rostro al elemental *nil nocere* del juramento hipocrático que debería encontrar médicos dispuestos a ella como máximo en un caso límite de aguda superpoblación, en modo alguno en aras de necesidades privadas.

Pero al margen de esto, en esta esfera hay tantos intereses vitales serios y justificados que levantan sus voces, a menudo desesperadas, que el médico se siente impulsado más allá del *ethos* puramente médico y se ve obligado a justificar no menos que un sí ante su responsabilidad humana global. No anticipo su respuesta personal y de principio, pero insisto en que tiene que haberse planteado la cuestión con todos sus pros y contras. Todo lo que aquí hay que tener en cuenta desde un punto de vista humano, ya a nivel individual, es demasiado bien conocido como para tener que tratarlo por extenso. Mencionaré solamente la desgracia de la abundancia de niños en medio de la miseria, la tragedia de los embarazos infantiles, la futura desgracia de los fetos con enfermedades heredadas y también, desde el punto de vista puramente médico, el mal mayor de las intervenciones no profesionales en las que se refugia la desesperación cuando se deniega la ayuda *lege artis* —aunque sea ella misma también un mal. (Al menos indirectamente podemos llamar a esto responsabilidad médica).

¿Qué se opone aquí desde el punto de vista ético a la voz de la compasión, del querer ayudar, de la tolerancia humana? (Dejando a un lado lo que se opone jurídicamente.) Puede ser, como sabemos, una convicción religiosa, apoyada además por un veto enfático de la Iglesia vinculante para el médico creyente, con el que tal decisión no es compatible. Ello no exime al médico de la responsabilidad caracterizada como comúnmente humana, pero la soporta ante Dios conforme a criterios sobrenaturales del bien humano. La ética humana intramundana tenderá de antemano a una mayor transigencia en una situación compleja, es decir, por lo menos a tener en cuenta las circunstancias individuales e incluirlas en el contenido de la responsabilidad médico-humana. Tampoco la afirmación así ampliada puede en modo alguno poner las cosas fáciles unilateralmente, también para ella hay objeciones morales a la opción permisiva autorizada en principio, que hay que ponderar en la balanza de la decisión. El feticidio, por ejemplo, es moralmente objetable en sí; existe una responsabilidad incluso por la vida humana germinal, y para superarla en su caso la responsabilidad contrapuesta debe tener un peso moral importante. En otras palabras: el ético percibe aquí una contradicción en la que toda decisión significa un sacrificio de una u otra parte. Incluso contra la «píldora», de la que se puede decir que el médico solo tiene que velar porque no sea nociva, pero que su uso es un asunto privado, incluso contra

ella, decimos, se puede objetar la responsabilidad humana de que su administración indistinta en una sociedad por demás hedonista impulsa el libertinaje sexual, el alejamiento de la sexualidad de la reproducción y del amor. Pero ahí estamos ya en el interés de la sociedad, no del individuo, y con ello en una dimensión hasta ahora omitida y totalmente distinta de la responsabilidad.

Porque naturalmente nuestra imagen inicial era la de la relación singular entre médico y paciente, como si estuvieran solos en el mundo, una ficción que solo expresa la obligación terapéutica primaria del médico, pero no toda su obligación. El plural siempre está implícito. Porque el médico siempre es también comisionado de la sociedad y servidor de la salud pública. Esto lo pone de manifiesto ya frente al paciente individual, por ejemplo en el caso del aislamiento que le impone en caso de enfermedad contagiosa, con el fin de proteger a la colectividad. Sobre todo la medicina preventiva, que pretende que las personas no lleguen si es posible a ser pacientes, tiene una orientación en gran medida colectiva: en la prevención de plagas, vacunación general, higiene pública, etc.; y dado que prevenir es mejor que curar, en este aspecto social se puede ver incluso la responsabilidad superior del arte y la ciencia médicas. Las preocupaciones de esta responsabilidad pueden llegar ahora, más allá de la salud, a otras dimensiones totalmente distintas del bien y el mal, y alcanzar, más allá de los vivos, a las generaciones futuras, incluso afectar al destino del hombre sobre la tierra. Volvamos una vez más, desde este punto de vista, a la esfera de la reproducción, que por su esencia nunca es mero asunto privado de los implicados directamente: a través de ella prosigue su vida la comunidad, necesita suficiente de ella y se ve amenazada por su exceso. Esto último a escala mundial, es decir, la superpoblación del planeta más allá de su capacidad se ha convertido hoy, junto a la guerra atómica —y de forma alternativa a ella—, en el principal peligro para la humanidad. A la catástrofe pura y dura se opone la acumulativa. Mientras una está siempre en manos de la arbitrariedad y precisa de acciones premeditadas de determinados actores, que pueden ser cometidas u omitidas, la otra avanza sobre su curva catastrófica, llevada por la conducta natural e impremeditada de todos, de manera inconsciente y por su propia dinámica. Tampoco podrá evitarse, salvo por medio de unas contramedidas mantenidas durante un largo plazo, y que han de ser tomadas oportunamente, es decir, ahora.

Aquí la ciencia y el arte médicos tienen una responsabilidad especial y, para ellos, de nuevo cuño, porque solo pueden idear y aplicar los métodos humanos, éticamente defendibles, de limitación de nacimientos que se adelanten a los inmisericordes infanticidios y genocidios de una situación de catástrofe en la que

solo reine el «sálvese quien pueda». El arte médico es incluso co-responsable del surgimiento de este peligro, porque sin sus triunfos en la lucha contra las plagas y el descenso de la mortalidad en los lactantes, etc., no se hubiera producido una explosión demográfica de tan enormes dimensiones precisamente en las zonas de miseria de la tierra, las menos preparadas para ella. Esta reciente enfermedad de la humanidad —la dolencia paradójica en lo que en sí es lo más sano del ser biológico, la capacidad de reproducción— es por tanto, en cierta medida, iatrogénica. Tanto más obligada está la medicina a prevenir la amenazante maldición de su propia bendición, un caso especial de la general ambivalencia del éxito del progreso técnico, con sus propios medios. Dado que moralmente no puede hacerlo suspendiendo su propia causalidad en el problema, es decir, retirando los servicios que fomentan la vida, tiene que hacerlo con su avance junto con contraservicios que sirvan de freno, como correctivo de su éxito positivo. La intervención del interés de la población eleva, pues, toda la cuestión de la ética individual y de la específicamente médica a otra dimensión de responsabilidad que puede exigir cosas distintas de aquella.

El médico que entra en conflicto con sus otras convicciones, religiosas o morales, puede tener presente que los sacrificios de conciencia que se le exigen en el estadio de prevención son juegos de niños frente a lo que se convertiría en forzoso en la fase de crisis aguda que no hubiera prevenido. Entonces se vería enfrentado, por ejemplo, a la esterilización ordenada por el Estado, en vez de a la deseada por los particulares (piénsese en la India), y el médico deliberante-codécisor se convertiría en médico de obediencia sumaria, el servidor del sujeto en herramienta impersonal de una política colectiva de emergencia. Incluso esto sería un estado de ley y orden que querría prevenir algo peor. Si también fuera demasiado tarde para eso, lo peor vendría: la aparición del caso extremo conocido por la casuística ética, la llamada «situación del bote salvavidas», en la que se derrumba todo el edificio de valores de la solidaridad humana, en la que se abre paso un estado premoral del «yo o tú» y el dictado brutal de la supervivencia deja sin vigencia casi todas las normas de la ética humana trabajosamente adquirida. Prevenir, evitar, que todo el planeta, nuestra limitada nave espacial tierra, se convierta en un bote salvavidas así de desesperado y deshumanizado es la apremiante responsabilidad a largo plazo que le surge a todo el síndrome tecnológico desde sus múltiples potenciales catastróficos del «demasiado», de su rumbo inherente hacia una acción excesiva. Aquí se entrelazan y refuerzan mutuamente las más variadas amenazas. La progresiva destrucción del medio ambiente, por ejemplo, a su vez un resultado de muchas causas que se nos deben

a nosotros, sale por el lado de la capacidad por así decirlo al encuentro de la sobrecarga poblacional con un descenso del umbral de crisis, acortando pues el tiempo en el que aquella llegaría de todos modos a los límites de tolerancia incluso de una naturaleza sana. Por su parte, el crecimiento del número de consumidores impulsa la degradación de la biosfera, no solo la potencia y acelera su ritmo, sino que la hace cada vez más forzosa. Una población estática podría decir «¡Basta!» en un momento determinado, pero una creciente tiene que decir «¡Más!». La explosión poblacional, vista como problema metabólico planetario, le quita las riendas a la aspiración al bienestar y forzará a una humanidad empobrecida, en aras de la supervivencia desnuda, a lo que si fuera por azar podría hacer o dejar de hacer: al saqueo cada vez más desconsiderado del planeta, hasta que este diga su última palabra y se niegue al abuso.

Para volver al tema del médico: incluso sin el apocalipsis que acabamos de evocar, basta la expectativa de la miseria de masas de una humanidad hambrienta —sin duda también un problema de salud!— para tomar sobre las espaldas esta responsabilidad a largo plazo (que quizá ya no sea tan largo). En cualquier caso, la ciencia y el arte médicos forman parte *nolens volens* del síndrome tecnológico por su contribución a la situación global, y soportan por tanto también una responsabilidad planetaria. Esto los lleva más allá del *ethos* puramente médico, incluso a cierta contradicción con sus criterios originarios, pero no es sin embargo, como ampliación de la medicina preventiva, ajeno al sentido básico de la profesión médica. Una ética de emergencia, que siempre es distinta de la normal, puede volverse actual también para el médico.

De la esfera de la reproducción, que *eo ipso* va más allá del individuo y es siempre asunto del interés general y del bien común, desde el principio de la vida pues, me vuelvo ahora al final de la vida, a lo más privado de todo, donde el individuo suele estar solo y el médico parece estarle obligado solo a él con todo su arte. Incluso aquí no siempre se da el caso de que el máximo posible de prolongación de la vida y aplazamiento de la muerte que el arte se fija como objetivo circunscriba toda la responsabilidad del médico, incluyendo la humana. La propia voluntad del paciente puede oponerse a ella. No quiero entrar aquí en la cuestión, que se discutirá más adelante, del «derecho a morir» que hay que conceder al paciente frente a la prolongación de un estado desesperado mediante el empleo excesivo del arte médico. También el caso límite del comatoso irreversible, en el que ya no interviene la voluntad del paciente en uno u otro sentido, entra en este punto. Así, el papel del médico puede transformarse desde el de mantenedor de la vida al de ayudante humano de la muerte.

Pero incluso en esta relación singular entre médico y paciente, en apariencia tan cerrada, penetra el bien común, del que el médico es co-responsable. Los recursos médicos de la sociedad en cuanto a personal, instalaciones, espacio hospitalario, etc., no son ilimitados, y el médico tiene que preguntarse si el gasto desproporcionado de ciertas medidas «heroicas», como por ejemplo el trasplante de corazón (con un problemático beneficio en términos de vida incluso cuando sale bien), no va demasiado a costa de la atención médica general: un horizonte de responsabilidad enteramente nuevo, que se abre precisamente a partir del progreso de la técnica médica y de su equipamiento cada vez más exigente. Lo que se le concede a uno como máxima oferta de medios para un corto período de gracia puede serle retirado a muchos en servicios más modestos, pero de mayores expectativas. El punto de vista de la justicia distributiva —hasta el extremo de la selección— se inserta aquí en la utilización, incluso en el seguimiento del progreso tecnológico. Desborda la responsabilidad individual del médico frente al paciente con una más amplia, bastante impersonal, que sin duda solo se puede llevar con el consenso de la comunidad profesional o de una autoridad arbitral supraordenada. Al emplear el término «selección» me permito recordar las decisiones sobre prioridades, humanamente angustiosas, que por ejemplo, dada la escasez de máquinas de diálisis, van a parar a quién debe vivir y quién morir.

Como ha surgido aquí el término «progreso», en el que también queda a la vista lo que aún no es pero podría ser si se trabaja en dirección a ello, se me permitirá, para terminar, cargar sobre todo lo demás que la ciencia médica soporta en el tema «fin de la vida» una responsabilidad más... a saber, la cuestión, que afecta al *bonum humanum* en su conjunto, de si la investigación debe trabajar sobre el arte de la general prolongación de la vida más allá de su medida natural. Aquí me permito repetir algunas de las cosas ya dichas en *El principio de responsabilidad*. Supuesto que a través de ciertos progresos en la biología celular y la reproducción de tejidos llegáramos a la situación de poder contrarrestar el proceso de envejecimiento bioquímico en su conjunto —de ralentizarlo o incluso, mediante sustitución de órganos (por ejemplo a partir de existencias propias del receptor «donadas» y congeladas con anterioridad), de compensarlo—, con el resultado de que el margen vital se extendiera mucho más allá de la norma natural y, con el aumento de la capacidad biotécnica, siguiera haciéndolo: ¿cómo contemplaríamos esta posibilidad (si es que lo es)? ¿Como bendición, y por tanto como objetivo a seguir con todas nuestras fuerzas? No está lejos de esto un anhelo eterno de la humanidad, el viejo sueño de la fuente de la juventud. Pero primero habría que examinar, al margen de todo anhelo y del miedo a la muerte, lo deseable del

objetivo mismo, tanto para la vida individual como para la colectividad, para lo que hasta ahora, dado lo inalcanzable del «objetivo», no habría motivo; y esto significa revisar todo el sentido de nuestra mortalidad, que quizá no sea en absoluto la maldición como la que es percibida en general. Al respecto, incluso sin la filosofía sutil de la importancia existencial del *memento mori* en la existencia individual, puede dar información (entre otras cosas) la importancia general del equilibrio entre muerte y reproducción en la población. Porque está claro que a escala poblacional el precio de una edad dilatada es una ralentización proporcional de su sustitución, es decir, un acceso reducido de vida nueva. El resultado sería una proporción descendente de juventud en una población cada vez mayor. ¿Cómo de bueno o de malo sería esto para la situación general del ser humano? ¿Saldría la especie ganando o perdiendo? ¿Hasta qué punto sería justo o injusto cerrar el paso a la juventud ocupando su sitio? La muerte está ligada al nacimiento: la mortalidad no es más que el reverso de la continua fuente de la «natalidad». La reproducción es la respuesta de la vida a la muerte... y la continua sorpresa de un mundo de individuos ya conocidos con otros que nunca estuvieron allí antes. Quizá sea esa precisamente la sabiduría que se esconde en la áspera disposición de nuestra mortalidad: que nos ofrece la eternamente renovada promesa de lo incipiente, directo y diligente de la juventud, junto con el continuo suministro de otredad como tal. No hay un sustituto para esto en la mayor acumulación de prolongada experiencia: nunca se puede recobrar el privilegio único de ver el mundo por vez primera y con ojos nuevos, nunca volver a vivir el asombro que según Platón es el principio de la filosofía, nunca la curiosidad del niño, que raramente pasa al ansia de saber del adulto, hasta paralizarse allí. Este continuo recomenzar, que solo se puede obtener al precio del continuo terminar, puede muy bien ser la esperanza de la humanidad; su protección ante ello, hundirse en la rutina y el aburrimiento; su posibilidad, conservar la espontaneidad de la vida.

Así, podría ser que lo que por su intención sería un regalo filantrópico de la ciencia al hombre, la realización por aproximaciones de un deseo albergado desde tiempo inmemorial —si no escapar a la maldición de la mortalidad, al menos arrancarle plazos cada vez más largos—, terminara yendo en perjuicio del hombre. Pero si este fuera el caso, conforme a una previsión bien fundada, sería correcto desaconsejar la estrategia de investigar en esa dirección.

No es cosa especialmente del médico, sino común a todos nosotros, responder, meditando sobre lo mejor para el ser humano (lo que la reflexión anterior ha intentado un poco), a la pregunta que plantea el regalo del futuro progreso que hemos brindado: ¿hasta qué punto el arte médico debe perseguir la

superación, que le incumbe desde siempre, de la muerte anticipada? Es esta una parte de la pregunta planteada en general por la técnica moderna: ¿hasta qué punto debemos, en beneficio del hombre, modificar la naturaleza, incluso dónde podemos hacerlo y dónde su orden probado desde antiguo ha de ser aceptado como el más adecuado para nosotros?

Así pues —a la vista de la muerte—, se nos cierra el círculo abierto con la precedente contemplación del nacimiento y del parto, y no era arbitrario que echáramos mano de estos dos extremos, el principio y el fin de la vida, para alumbrar a partir de ellos la responsabilidad humana del arte médico. Lo que hay entre ellos permite determinar con relativa facilidad las tareas de esa responsabilidad. Pero ellas, las dos circunstancias básicas del orden biológico, la abruman con toda la carga del destino humano general y de la inseguridad de nuestros conocimientos sobre el sentido de la existencia humana, y apelan, así, a nuestras fuentes últimas de fe.

Hojas de vida

Ciro Alegría V.

Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido investigador de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, consultor del *Harvard Project on Justice in Times of Transition* para la propuesta de un nuevo servicio de inteligencia para el Perú, asesor del Congreso de la República para la reforma constitucional, consultor del Ministerio de Defensa y del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Es autor de: *Tragedia y sociedad civil* y coautor de *Bases para un control civil democrático de la Fuerza Armada del Perú*.

Levy del Águila

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Su tesis, «Sobre el concepto de libertad en el Leviatán de Thomas Hobbes», obtuvo la Mención Honrosa en el Premio a la Investigación PUCP 2004. Es sociólogo por la misma casa de estudios. Profesor del Departamento de Humanidades, de la Maestría en Gerencia Social y también ha enseñado en el post grado de Sociología de la PUCP. Dicta regularmente cursos sobre ética, capital social y desarrollo en el «Portal Educativo de las Américas», financiado por la OEA y el BID. En el 2005, obtuvo una beca del Grupo Coimbra dirigida a profesores e investigadores jóvenes de universidades latinoamericanas para iniciar, en la Universitat de Barcelona, su investigación doctoral en filosofía política. Complementa su actividad docente como consultor en temas de descentralización y reforma del Estado para el Grupo Propuesta Ciudadana.

Gonzalo Gamio

Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y actualmente candidato al título de Doctor por la Universidad Pontificia de Comillas, donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados del Doctorado. Es profesor de ética y filosofía en la PUCP; de filosofía política en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y de ética y filosofía de la religión en el Instituto Juan Landázuri Ricketts. Es coautor del libro *Democracia, sociedad civil y solidaridad* (en colaboración con Vicente Santuc y Francisco Chamberlain) y es autor de artículos sobre filosofía práctica y teoría social en diversas revistas especializadas del Perú y España.

Miguel Giusti

Profesor principal y Coordinador del Programa de Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Director del Centro de Estudios Filosóficos y Editor Responsable de la Revista de Filosofía *Areté*, de dicha universidad. Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Autor y editor de los libros siguientes: *Hegels Kritik der modernen Welt* (1987), *Moral y política* (1990), *Ciudadanos en la sociedad de la información* (1999), *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (2000), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003) y *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006).

Salomón Lerner F.

Doctor en Filosofía y Licenciado especial en Derecho Europeo por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Se graduó en Derecho en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesor ordinario de filosofía en la PUCP y en varias otras instituciones, ha ejercido en la primera los cargos de Decano de Estudios Generales, Jefe del Departamento de Humanidades, Director de la Dirección Académica de Investigación, Vicerrector y Rector, entre otras responsabilidades. Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2001-2003). Ex Presidente de la Unión de Universidades de América Latina. Presidente del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (desde 2004). Áreas de investigación e interés: filosofía contemporánea continental (Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levitas), derechos humanos, y gestión universitaria. Es autor, entre otras obras, de: *Nietzsche y el ocaso*

de la metafísica, *Metafísica, Nihilismo e historia del ser, Una ética para el tiempo de penuria*, de numerosos discursos recogidos en *Reflexiones en torno a la universidad* (2000), *La rebelión de la memoria* (2004) y de diversas contribuciones en revistas de divulgación, sobre temas de gestión universitaria y derechos humanos.

Pepi Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora, Jefa del Departamento de Humanidades y Subdirectora del Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presidenta de la Asociación Civil Transparencia. Miembro del Comité Consultivo Externo del Instituto del Banco Mundial en Derechos Humanos. Consultora internacional en temas de participación ciudadana en proyectos de desarrollo. Ha sido investigadora principal de Agenda Perú. Es autora de: *Buen gobierno y desarrollo en el Perú; Presencia social y ausencia política: espacios públicos y participación femenina*. Áreas de especialización: filosofía política, filosofía contemporánea (continental), hermenéutica.

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora principal y Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CI-phER). Editora responsable de la revista Estudios de filosofía del Instituto Riva-Agüero. Ha editado *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993), con la colaboración de eminentes fenomenólogos latinoamericanos y europeos, y los dos volúmenes del *Acta fenomenológica latinoamericana* de CLAFEN (2004 y 2006). Autora de numerosos trabajos de filosofía fenomenológica contemporánea (continental).

Fidel Tubino

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Actual Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y Profesor Principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es también Coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales

(RIDEI). Ha sido Coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Miembro fundador de Foro Educativo y experto en educación intercultural. Responsable académico del proyecto de la Fundación Ford: Educación Ciudadanía Intercultural para Pueblos Indígenas de América Latina en Contextos de Pobreza. Áreas de especialización: Ética y hermenéutica. Coautor del libro *Interculturalidad, un desafío* (1992), y de numerosos artículos en revistas especializadas sobre ciudadanía y diversidad cultural.