

Ética discursiva y derechos humanos De la Ilustración a las sociedades multiculturales

Luis Xavier López-Farjeat
Universidad Panamericana

The author tries to explain the influence of Aufklärung in multiculturalism societies. Explores the ethics alternatives in the modern social structures and looks for pragmatic answers forward to support Human Rights. Afterwise he starts with a short discussion in this sense.

En su libro titulado *La condición humana*, Hannah Arendt explica que la vida humana está enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos¹. En la esfera de las relaciones humanas, toda actividad está condicionada por el hecho de que los hombres vivimos juntos. Pero esta dimensión social que inhiere en nuestra naturaleza humana no es cosa sencilla. Las sociedades humanas difieren grandemente, hoy más que nunca, en sus culturas y valores, en sus modos de vida y en sus creencias.

El multiculturalismo ha sido para algunos un modo de relativizar el bien, los valores, los *derechos humanos* e incluso la ética. Estas líneas constituyen un intento por diagnosticar los problemas que ofrece el multiculturalismo y qué soluciones tenemos a la mano para homologar, reconocer y comprender algunos valores y derechos en las distintas sociedades. La cuestión es lo suficientemente álgida si

¹ Véase Hannah ARENDT: "La esfera pública y la privada", en *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona: Paidós 1993, pp. 37-96.

partimos del hecho de que las creencias de unos y otros, suelen ser fuente de conflicto en las sociedades modernas en donde existen, e incluso creemos en ellas y las defendemos, la pluralidad de opiniones y creencias que promueven intereses individuales o intereses grupales. Es muy común que la defensa de estos intereses culmine con el choque, el conflicto y, en muchas ocasiones, con la violación y anulación de los *derechos humanos*. En pocas palabras, el problema central es la complejidad que supone la conciliación que, en un marco plural, conserve la diferencia de posturas.

Es un hecho evidente que existen grupos e individuos que se comprometen firmemente con un valor, un bien o una creencia, es decir, que consideran ese bien por encima de cualquier otro y que, por tanto, ése es el que les proporciona las pautas adecuadas de comportamiento frente a la sociedad e incluso frente a la vida. Charles Taylor explica que quienes dirigen su vida con base en un *hiperbien*, experimentan una discontinuidad cualitativa entre ese bien y los otros, gracias a que aquél es incomparablemente más valioso². Por ejemplo, podemos creer que la libertad de expresión es incomparablemente más valiosa que los demás valores cotidianos, podemos también percibir el amor a Dios o la búsqueda de la justicia de manera inconmesurable. Pero en la vida social, estos *hiperbienes*, como los denomina Taylor, además de constituir una fuente de conflicto en tensión, suelen plantear dilemas morales de no simple solución.

Una perspectiva ética construida sobre la base de un *hiperbien* defiende que sobre todos los bienes sociales hay uno que se cataloga por encima de todos y que, además, garantiza la felicidad. Pero ese bien superior y determinante para algunos, puede ser desafiado y rechazado por otros, como ha sucedido, por ejemplo, con el respeto igualitario entre los hombres independientemente de su raza, sexo, religión, cultura o clase social. En las sociedades modernas, hay

² Véase Charles TAYLOR: "La identidad y el bien" en *Fuentes del yo*, traducción de Ana Lizón, Barcelona: Paidós 1996, pp. 17-106.

también un grupo social que ha atribuido nuestros problemas más graves a la falta de un sustento ético que funja como regulador de nuestros modelos políticos, sociales e incluso económicos. Me considero uno de ellos, aunque proponer un modelo ético funcional parezca poco viable si consideramos que cada grupo social —y en muchas ocasiones cada conciencia— defiende una pluralidad de intereses, y que la complejidad que supone conciliar los valores y creencias de unos y otros, ha ocasionado que aquello se piense como una utopía. La conciencia individual, la de cada hombre, es lo suficientemente fuerte como para penetrar en ella y participarle de algunos valores que podrían considerarse verdaderos e insustituibles.

Fomentar una actitud ética en nuestras sociedades es lo suficientemente audaz. Y más cuando se ha pensado que la ética consiste en una imposición de normas que regulan el actuar humano, normas que rápidamente se vuelven dogmas y “moralina” —en terminología nietzscheana—, imposiciones que impiden que el hombre viva su libertad. Que unos y otros defiendan unos valores privados no conciliables con los demás individuos, es lo que vuelve a una sociedad relativista. Por esta razón, habría que explorar si existen valores comunes en una sociedad pluralista y en qué podrían fundamentarse esos valores.

Evidentemente el problema aquí planteado, es decir, el enfrentamiento de conciencias en un mundo multicultural, no es nuevo, y ni siquiera exclusivo de nuestras sociedades modernas, aunque la defensa de *derechos humanos* comunes a todos sí es eminentemente moderna. Para acercarnos al primer objetivo definido desde el principio, a saber, diagnosticar los problemas de la pluralidad de culturas, acudiré a la problemática ilustrada ante la conciencia individual. Intentaré explicar que el modelo ilustrado es la antesala de una ética pragmática pero padece un inconveniente: su defensa de la conciencia individual culmina en algunas ocasiones, con la clausura de la misma. Me confieso ilustrado en tanto que coincido en la búsqueda de un modelo ético que acerque al hombre a la felicidad. La ilustración quiere alcanzar la unidad salvando las

diferencias de la conciencia individual, no solamente frente a las demás conciencias sino también ante las leyes estatales, pero el noble proyecto se viene abajo en algunas ocasiones en las que la extrema lucha por salvar el valor inalienable de la conciencia individual, culmina, en cierta manera, con su clausura³.

En segundo lugar, explicaré cómo, con toda razón, la herencia de los espíritus ilustrados es el modelo pragmático y la ética jurídica tal como se entiende desde Jeremías Bentham hasta Rawls⁴. A mi parecer, entre muchos otros, dos fenómenos del siglo XIX debemos

³ Así lo hace ver HEGEL en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, edición castellana de José Gaos, Madrid: Alianza Universidad 1975. En la p. 688 aparece un análisis de "La Revolución Francesa y sus consecuencias"). Según Hegel, la Revolución Francesa hace que los hombres vuelvan a ser ciudadanos con libertad absoluta, de modo que los ideales revolucionarios han triunfado pero no tardarán en suprimirse en épocas del terror de la guillotina. Éste es el caso típico, aunque es importante dejar muy claro que si algo hemos heredado de los espíritus ilustrados, es la defensa de la libertad y la indignación que provoca la violación de la misma.

⁴ El modelo de Bentham supone como condición esencial que las pasiones públicas se calmen para que el gobierno y la sociedad puedan gozar de estabilidad. Las consecuencias prácticas de su pensamiento en la sociedad inglesa del siglo XIX son muchas: logró establecer la libertad de contrato, suprimir las tasas de interés, derogar la ley de navegación, impulsar los servicios de Sanidad Pública; pero, sobre todo, la creación de procedimientos judiciales que ofrecen protección y penalidad. Éstas son muestras del criterio pragmático-social de Bentham que pueden encontrarse en *El fragmento sobre el gobierno*, trad. Julián Larios Ramos, Madrid: Aguilar 1976. La versión original es de 1776, año en que Adam SMITH publica *La riqueza de las naciones*. El texto es una crítica contra Blackstone y sus *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra*. Me parece que en este escrito pueden encontrarse puntos relevantes para comprender el sistema jurídico que se propone en el *Tratado de las pruebas judiciales*, trad. de Manuel Ossorio, Buenos Aires: Ed. Jurídicas Europa-América 1971.

En cuanto a RAWLS, en su libro *A theory of justice*, Harvard, 1971 (trad. María Dolores González, Madrid: Fondo de Cultura Económica 1979) la intención es revalorar la justicia en su dimensión individual y, sobre todo, social. Para Rawls, la justicia social ha de ser la estructura básica de toda sociedad, pues a la luz de ésta es cómo se determinan los derechos y deberes fundamentales en la sociedad. A lo largo de ese texto, es evidente que la intención de Rawls es instaurar la justicia social por cuestiones sumamente prácticas.

agradecer o maldecir: el lenguaje ilustrado y la ética utilitarista. Ambos los explicaré conforme avance en el planteamiento del texto con diversos y múltiples matices que aportarán claridad a mis intenciones: adoptar estos dos elementos funcionales para validar algunos *derechos humanos*.

Por último, la conclusión rápidamente enunciada apunta hacia la defensa de la ética jurídica y natural por ser —como se ha dicho— lo suficientemente funcional, aunque no definitiva, en las sociedades occidentales que defienden los *derechos humanos*. Por desgracia una pregunta quedará sin contestarse en la conclusión: ¿es posible que la ética natural tenga como sustento la propia naturaleza? Advierto que mi intención no es abolir ni defender las éticas religiosas que promueven el logro de una felicidad. Simplemente definiendo una ética “funcional” y cuestiono si su origen puede ser meramente natural, pues sospecho que no. En pocas palabras, la única manera de fundamentar los derechos y la dignidad humana trasciende la naturalidad pura.

Deber moral y derecho legislativo

Evidentemente, la ética se enseña y se fomenta sobre todo con el ejemplo. Pero también con la argumentación. Esta es la razón por la que la ética exige un fundamento filosófico, porque, precisamente la filosofía explica, fundamenta y demuestra desde la razón y, en el caso de la ética, lo que se fundamenta son los actos humanos. La preocupación por el fomento de la ética dentro de la sociedad no es algo nuevo. A mi parecer, una de las propuestas más viables es la que han hecho autores como Habermas o Apel, es decir, la llamada ética comunicativa o discursiva.

En realidad, la ética discursiva tiene un parentesco evidente con la ética kantiana que intenta fundar una moralidad y una legalidad de carácter formalista, universalista y teleológico. El punto débil de la moral kantiana, como lo ha visto Adela Cortina, posiblemente sea su dimensión monológica. Según Cortina, la ética discursiva hace de lado la soledad de la conciencia kantiana y postula en su lugar un

dialógico en el que “nosotros pensamos” y “nosotros argumentamos”⁵. Desde este punto de vista, parecería que la moral autónoma de Kant no reconoce el carácter dialógico de la razón humana. No estoy tan seguro, pues a pesar de su autonomía, la moral kantiana jamás pierde de vista la relación con los otros, aunque defienda a capa y espada su origen autónomo.

En distintas épocas son notables las oposiciones y contrariedades que se gestan en los núcleos sociales y que reclaman una renovación ideológica. Las revoluciones más evidentes son las sociales, las políticas y, por supuesto, las económicas. Lo que desde el siglo XVIII subyace en el fondo de todo intento por un gran cambio, es el progreso de la humanidad. Pero se trata de un progreso no solamente técnico sino incluso moral y, por ende, político y social. En definitiva, quien ocupa un lugar protagónico en los múltiples intentos por reestructurar la moral y la legalidad, es Kant.

Mi punto de partida es el pensamiento de Kant pues, a mi parecer, se trata de un filósofo que mantiene una postura que ha asimilado, evaluado y criticado los acontecimientos filosóficos, políticos y culturales anteriores a él, al menos en el mundo moderno. Por eso es capaz de discutir lo mismo con Hume que con Hobbes, con Garve y Mendelssohn, con Leibniz y Wolff. Y no solamente eso, sino que me parece la defensa más representativa de los *derechos humanos*.

Cuando Kant promueve la moral autónoma en la *Crítica de la razón práctica*, en realidad ha planteado una cuestión que cargarán por la espalda los siglos posteriores: la conciencia individual que, por su autonomía, tiene por lo menos un derecho: el derecho a la libertad. Tal vez esta es la razón por la que mientras que en las tres primeras críticas las referencias a la política son escasas, en escritos posteriores como *La paz perpetua (Zum ewigen Frieden)*, la doctrina

⁵ Véase Karl-Otto APPEL: *Teoría de la verdad y ética discursiva*, trad. Norberto Smilg, Barcelona: Paidós 1995, en la introducción de Adela Cortina, sobre todo en las páginas 26 a 33 bajo el título “Una ética dialógica de la responsabilidad”.

kantiana del estado está basada en el derecho (*Rechtsstaat*), de modo que lo que hay que perseguir es una constitución legal que procure paz y estabilidad en las sociedades valiéndose del derecho. Ésta es una concepción típicamente ilustrada: el término medio que une la paz y el derecho es la razón; porque somos seres con razón deseamos la paz, porque somos seres con razón somos capaces de inventar el derecho.

El pequeño opúsculo que he mencionado, es un texto representativo para observar la defensa que hace Kant de la libertad política y la igualdad entre los hombres. Es muy notable el hecho de que a lo largo de todos sus trabajos sobre moral y derecho, Kant insista en la respetabilidad del ser humano como tal. Lo mismo en *La paz perpetua* que en *La Metafísica de las Costumbres* (*Metaphysik der Sitten*), puede entenderse que humanidad es sinónimo de dignidad. ¿Cuál es el fundamento para semejante afirmación? No es otra que el viejo y bien conocido imperativo categórico "obra de tal modo que trates siempre a la humanidad ya en tu persona, ya en la de los demás, no únicamente como medio, sino también al mismo tiempo como fin"⁶. En la "Doctrina del Derecho" de la *Metafísica de las Costumbres*, la dignidad humana no puede negársele ni siquiera al hombre depravado: todo hombre debe tratarse con respeto. El fundamento para tal sentencia es la ley moral. Es la ley moral misma la que exige el respeto a los *derechos humanos*, y, a su vez, tal ley tiene su origen en la bondad de la voluntad y en el propio imperativo categórico. El respeto hacia los derechos de los otros, tiene un supuesto más, a saber, la igualdad entre los hombres. Sin embargo, los hombres, según Kant, no somos iguales en dignidad moral en tanto que los actos de unos y otros pueden ser moralmente buenos o malos, aunque, eso sí, todo hombre debe ser tratado, en un plano trascendental, como si fuese igual. Si en el fondo pervive la desigualdad, las relaciones humanas habrán de regularse por la justicia.

⁶ Immanuel KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, 10, Ak IV, p. 429.

Este último factor es el que, en definitiva, me parece la más relevante herencia ilustrada en las sociedades modernas: el *faktum* de lo justo fundado en la razón humana. La primacía que Kant otorga a la justicia hace posible los deberes legales que forman parte de la moral y que pueden resumirse en la exigencia del respeto hacia la humanidad, el no causar daños a terceros y, por último, pertenecer a una sociedad en la que la propiedad de cada quien garantice la del otro. Esto es lo que debe establecer cualquier constitución civil (*pactum unionis civilis*) que busque conformar una sociedad en la que se intenta moderar las relaciones externas de los hombres. La constitución civil sirve para entablar una relación entre hombres libres que promueve unas leyes que la razón ha legislado *a priori*. De modo que el estado civil jurídico está fundado en unos principios *a priori*⁷:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
2. La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito.
3. La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Estos valores legales tienen, repito, un precedente moral. Me parece que Kant entiende que mientras la moral procura cierto acercamiento a la felicidad, la legalidad se ocupa de los *derechos humanos*. Además, la moralidad compromete la autonomía que intenta elevar su norma a la universalidad, mientras que en la legalidad, incluso, convergen los *derechos humanos* porque se trata, en este segundo caso, de acciones externas. Finalmente, moralidad y legalidad no son tan distintas, pues esta última tiene un sustento moral. Pero: ¿cuál es el sustento de la moralidad? El deber. Un deber que no se impone

⁷ Immanuel KANT: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Ak VIII (En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", edición castellana de M. Fco. Pérez López y Roberto Rodríguez Aramago, Madrid: Tecnos 1993², p. 27).

desde fuera porque proviene de la razón. Ser libre es estar determinado por la ley de la propia acción: libertad y moralidad son idénticas.

Bajo esta perspectiva decir que el hombre es libre por naturaleza es tanto como decir que es "moral" por naturaleza⁸. De ser así, queda una cuestión más: la de si es lo natural al hombre ser moralmente bueno o moralmente malo. En las primeras páginas de *La religión dentro de los límites de la razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)* es claro el sentido que Kant está dando a la "naturaleza" aplicada a la moral, es decir, "por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral)"⁹.

A la disyuntiva del hombre moralmente bueno o moralmente malo puede decirse que el hombre no es ni una ni otra cosa, o que es ambas cosas al mismo tiempo. Pero, en todo caso, aunque pueda concluirse con máximas de acción que son malas —puesto que el hombre es sumamente propenso a desviar las leyes—, en realidad, en todo momento, hay una disposición original al bien en la naturaleza humana, disposición que se reduce a tres clases como elementos de la determinación del hombre:

⁸ Aquí "naturaleza" no se identifica con lo fenoménico tal como sucede en la *Crítica de la razón pura*, sino que se trata simplemente de lo natural como el núcleo donde subyacen las facultades humanas. En este caso "lo natural" apunta a la disposición original que tiene la naturaleza humana hacia actuar libre y moralmente.

⁹ Immanuel KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak, IV, p. 20.

1. La disposición para la animalidad del hombre como ser viviente (*Die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines Lebenden*), que implica una disposición triple: primero, en orden a la conservación de sí mismo; segundo en orden a la propagación de su especie por medio del impulso sexual y la conservación de lo que es engendrado y, tercero, en orden a la comunidad con otros hombres, es decir, el impulso hacia la sociedad (*andern Menschen*). Bajo esta óptica hay también una disposición al vicio, pero se trata, en ese caso, de una barbarie de la naturaleza, es decir, el vicio es una desviación del fin natural. Vicios como la gula, la lujuria y, sobre todo, la salvaje ausencia de la ley, dañan la relación con los demás hombres.

2. La disposición para la humanidad del mismo como ser viviente y a la vez racional (*für die Menschheit desselben, als eines Lebenden und zugleich Vernünftigen*), que se refiere al título general del amor a sí mismo en el ámbito físico, pero que entiende según la razón el hecho de que cada uno se juzgue dichoso o desdichado en comparación con otros. Como este amor a uno mismo procura un valor en la opinión de otros, no habría que otorgarle a nadie un valor superior, de modo que aquí encuentra su sustento la igualdad. Los vicios que aquí se injertan son la envidia, la ingratitud, la alegría del mal ajeno, etc., que son vicios diabólicos (*teufliche Laster*).

3. La disposición para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado (*für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens*), que no es otra cosa que la susceptibilidad al respeto por la ley moral, es decir, del sentimiento moral en cuanto impulsor del libre albedrío. Ésta no debe entenderse como "disposición para", sino hay que entender que la "disposición" es la personalidad misma.

Según Kant, la tercera de estas disposiciones tiene su raíz en la razón legisladora, pero las tres pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana y, al menos las dos primeras, van acompañadas de las desviaciones de las máximas de la ley moral, es decir, también hay una propensión al mal. Pero para Kant el mal es solamente el

resultado de un juicio negativo de valor, muestra de que la naturaleza humana suele entender como máxima el alejamiento ocasional de la ley moral y, por tanto, el hecho de no incluirlas en la conducta.

A mi parecer, el hecho de que Kant encuentre el fundamento de la legislación jurídica en la propia ley moral es sumamente relevante y útil para las pretensiones de este trabajo, pues Kant está dando primacía a la razón legisladora y, por eso, defiende la necesidad de una jurisdicción. La moralidad inhiere en la persona y hace posible la legalidad. Los deberes que impone la legalidad solamente implican exterioridad, es decir, mis actos cara a la sociedad, para su reconocimiento y la igualdad. En cambio, aunque la moral explique la norma interna como modelo para los demás, se refiere tanto al desarrollo de la personalidad misma como a las acciones externas. Creo que podemos decir que la moralidad se refiere al deber en general. Si cabe hablar de una legislación civil o una jurisdicción es solamente para recordar los derechos del otro y, por ello son pocas las contradicciones que hay en el pensamiento kantiano entre el deber moral y el derecho legislativo¹⁰, pues ambos finalmente son una misma cosa, aunque difieran en sus principios. Mientras que la ley moral reposa en el apriorismo, el derecho legislativo es exclusivo de la voluntad del legislador. Aunque Kant no lo ha pensado, el hecho de que la legislación radique en la voluntad del legislador, nos está llevando a un problema típico de las sociedades modernas: la legitimidad¹¹.

¹⁰ Un ejemplo famoso en donde puede observarse cómo moralidad y legalidad están coimplicadas en su normatividad es, por ejemplo, el caso sobre la mentira. Kant no deja margen alguno, ni moral ni legal, al acto de mentir. Así está estipulado lo mismo en la *Promulgación del próximo cierre de un tratado de la paz perpetua en filosofía* (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, Ak, VIII), en la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*, Ak VI) y en un pequeño opúsculo titulado *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, Ak, VIII).

¹¹ Las formas de legitimidad están estudiadas por Max WEBER en *Economía y Sociedad*, trad. de José Medina, Juan Roura, Eugenio Ímaz, Eduardo García

Hasta aquí Kant ha logrado construir una moral formal lo suficientemente ilustrada. Se trata de una moral autónoma que intenta ser universalista en el sentido de que quiere delimitar su campo de acción sobre una serie de imperativos mínimos lo suficientemente acertados, como el hecho de tratar a la humanidad no solamente como medio sino también como fin o que hay que procurar que nuestra ética sea un modelo a seguir para los demás hombres. La ética kantiana es solamente una reflexión formal sobre las condiciones de posibilidad para que una vida sea buena, sin perder de vista que la legitimidad de la moralidad se da gracias a la razón.

La revelación de la conciencia pragmática desde el hegelianismo

La principal aportación de Kant en el terreno moral y legal es la legitimación de la ética autónoma que, aunque es meramente formalista, revela una doble necesidad: la reflexión sobre la dimensión ética y la reflexión sobre los *derechos humanos*. En efecto, Kant no termina de fundamentar la moral, pero la justifica; tampoco termina de darnos razones suficientes para que admitamos la necesidad de

Máynez y José Ferrater Mora, México: Fondo de Cultura Económica² 1998, pp. 170-250. Se trata de un problema lo suficientemente amplio y complejo que sería motivo de otro estudio. Aquí basta con recordar al lector que en ese texto Weber desarrolla dos nociones muy relacionadas entre sí: dominación y legitimidad. La dominación es la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo específico para unos mandatos específicos. Ahora bien, ninguna dominación se conforma con persistir por motivos materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores, sino que toda dominación busca fomentar y despertar creencia en la legitimidad. Weber define tres tipos puros de dominación legítima: la de *carácter racional*, que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando y cuyo resultado es una autoridad legal; la de *carácter tradicional*, que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigen desde tiempos lejanos y que han adquirido legitimidad, precisamente por la tradición de ejercer una autoridad, obviamente, tradicional; la de *carácter carismático*, que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, el heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas y que tienen como resultado una autoridad carismática. ¿Cabrá preguntarse en cuál de ellas radica la del legislador kantiano?

derechos humanos, pero intenta legitimarlos desde la razón y exalta, sobre todo, el derecho a la libertad.

En las sociedades multiculturales, cada grupo social legitima sus derechos y, en las democráticas, se legitiman por consenso. Ello supone ya la intervención del lenguaje para discutir, precisamente, su legitimidad. Desde el siglo XVIII, Ferguson ha explicado que la humanidad se considera en grupos, pues así es como ha existido: "(...) la humanidad agrupada en tribus y asociaciones, y al individuo unido siempre a un grupo, y probablemente en oposición a otro: entretenido en la recolección o preparándose para la lucha, inclinado a comunicar sus propios sentimientos y a interesarse en los problemas de los demás"¹².

Con su formalismo moral, Kant ha inaugurado el discurso moral que con una actitud crítica, va a continuar Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) hay un ataque a la razón legisladora de Kant. Esta razón pretende establecer leyes que parecen determinadas pero no lo están. La conciencia legisladora cree saber lo que es justo y lo enuncia de un modo inmediato. Por eso puede admitir la máxima "ama a tu prójimo como a ti mismo", sin percatarse de que el contenido es incompleto, pues debería dictar "ama a tu prójimo de un modo inteligente, pues un amor no inteligente le hará tal vez más daño que el odio"¹³.

Además, Hegel deja ver que el hecho de que la ley emane de una conciencia hace que la ética sea solamente una pauta para medir el contenido de la ley. En realidad, la conciencia no legisla, solamente examina si hay o no contradicción en las leyes, sin fijarse ni en su

¹² Adam FERGUSON: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, trad. de Juan Rincón Jurado, Madrid: Instituto de Estudios Políticos 1974, p. 5. (inglés: *An essay on the history of civil society*, Londres 1773).

¹³ G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke Kritische Ausgabe, Leipzig, 1949. He utilizado la edición castellana *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica 1987, pp. 248-249.

origen ni en su contenido ni en su fundamento. Aunque la crítica hegeliana es válida, creo que la postura kantiana no es tan insensata como parece: Kant ha justificado la necesidad de la moral, aunque, en efecto, ha evitado un enfrentamiento más cercano y más arduo contra la posibilidad de que el contenido de la moral sea tan variado como lo son las distintas autonomías.

Ante tal problema, Hegel legitima la autoridad estatal como reguladora de la moral. Por esto, me parece relevante el hecho de que Hegel redacte simultáneamente sus escritos sobre eticidad, la *Constitución alemana* y el *Derecho Natural*. Me parece que en este terreno, Hegel intenta establecer una conexión muy estrecha entre el Estado como instancia en la que se organiza la totalidad absoluta —incluyendo la eticidad—, y la individualidad en su carácter concreto. Ya no se trata de una moral autónoma, sino de una moral colectiva. Los individuos, las autonomías, se enfrentan al estado y padecen distintos conflictos, pues se trata de una lucha de reconocimiento de la propia libertad por otras conciencias libres. La lucha por el reconocimiento está marcada precisamente por la desigualdad y, en Hegel, está representada por la famosa dialéctica del amo y el esclavo¹⁴. Si bien, Hegel ha entendido que frente a toda conciencia siempre hay otra conciencia, la dialéctica del amo y el esclavo, que busca instaurar la igualdad entre ambas, culmina con el reconocimiento incompleto de las dos. Así es como Hegel otorga al

¹⁴ En la *Fenomenología del espíritu* la relación entre amo y esclavo representa la lucha por el reconocimiento. El amo se relaciona con el esclavo por intermediación de la vida, de manera que el siervo no es esclavo propiamente del amo sino de la vida. El ser del esclavo es la vida, carece de autonomía y su independencia es algo exterior a él mismo; luego, carece de autoconciencia. El amor, en cambio, considera la vida como un fenómeno negativo porque solamente puede relacionarse con las cosas, negarlas y afirmarse a sí mismo por medio del esclavo. Así, a través de los trabajos serviles de su esclavo, el amo goza del mundo y lo niega para afirmarse. En palabras de Jean Hyppolite; “el amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora” (Jean HYPPOLITE: *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona: Península 1991, p.158.)

Estado la función mediadora entre ambas partes. Se trata de un mediador cuya función no es nada sencilla, pues es consciente de que ambas partes merecen la igualdad de derechos, pero también sabe que se requieren el trabajo y el sacrificio del esclavo.

La mediación estatal en el conflicto constituye el Derecho Natural cuya función es configurar lo justo para cada uno. De modo que Hegel está otorgando al Estado una función importante: salvaguardar los derechos naturales a la luz de la justicia. La actividad política del Estado hace posible la justicia y, a su vez, la justicia constituye la condición de posibilidad para que haya Estado. Dicho de un modo mucho más radical: la función de la actividad política es configurar el Estado según el concepto de lo justo y con una idea formal de "orden social" que viene determinado por el Derecho.

Así, si el hombre está llamado a la vida en sociedad y a la actividad política, en esencia, está abocado a la vida estatal que es el medio en el que cada uno reconoce y se hace acreedor al reconocimiento de sus derechos.

En este contexto, me parece, el hegelianismo está postulando como derecho primordial de los individuos el hecho de que su libertad sea reconocida por los otros y que él reconozca la de los otros, por la acción de un organismo mediador que es el Estado. Éste es nuestro problema de fondo: el reconocimiento de la libertad subjetiva y, todavía más, el reconocimiento de los derechos que tiene cada conciencia en virtud de su libertad. ¿Cómo reconoce el Estado la libertad subjetiva? Lo que éste admite es que cada sujeto libre tiene derecho a satisfacer sus necesidades en aras de su bienestar. También los sujetos libres tendrán derecho a desobedecer cualquier norma estatal que no sea racional.

Por estas razones he dicho que la moral hegeliana es colectivista. Es decir, en tanto que lo que importa es el bienestar de la vida colectiva dada por un Estado organizado. Si el Estado organizado y la estabilidad de la vida colectiva son posibles, es gracias a que la

modernidad, según Hegel, tomó la decisión de poner a la razón como fundamento del Estado. Y esto le valió un sinnúmero de luchas. Cuando el espíritu moderno percibe el Estado en un momento de extrañamiento, experimenta dos juicios opuestos:

1. En el primero la cultura está representada por el Estado y entonces la conciencia piensa que éste puede resultar algo bueno y los intereses privados algo malo que habría que abolir. En este contexto colectivista el Estado deviene riqueza gracias al trabajo participativo de todos.

2. El segundo juicio es la consideración del Estado como un organismo malo precisamente porque la individualidad se encuentra negada y sometida a la obediencia de aquél. El Estado, entonces, es opresor.

Ante ambos juicios, la conciencia puede comportarse como noble o como vil. Pero la noble intenta establecer una relación intersubjetiva con el monarca que encarna al Estado y, por esto, gracias al lenguaje, la conciencia noble se hace conciencia vil: el lenguaje que utiliza frente al monarca es el lenguaje del halago que manifiesta una vez más desigualdad. Hegel describirá un momento en donde la desigualdad que hay entre las conciencias viles y el Estado provoca la reflexión de esta conciencia desgarrada sobre dos actitudes más: la primera es la actitud de la *Aufklärung* en la que se niega al Estado y se intenta el retorno al estado natural, tal como lo pensó Rousseau. La segunda opción es el rechazo del Estado y la adopción de la fe como algo que trasciende la terrenalidad estatal. Aquí hay una vez más una lucha de contrarios: la razón ilustrada contra la fe religiosa¹⁵. Pero el triunfo de la razón es de tal naturaleza que la fe volverá a instalarse en la razón, esta vez como fe en la razón.

En este proceso hay dos hechos significativos que quiero enunciar: primero, la hermenéutica histórica que puede hacerse sobre la

¹⁵ Véase G. W. F. HEGEL: *Fenomenología...*, p. 289.

dialéctica de la conciencia noble y la conciencia vil. Soy de la opinión de que Hegel está interpretando la actividad política de su época como el enfrentamiento del *Ancien Régime*, es decir, la monarquía absoluta e ilustrada que ha separado de modo tajante la relación con el pueblo. Por eso, pueden hablarse distintos lenguajes que están significando una lucha por el reconocimiento de los derechos: burguesía, clero, nobleza, los que buscan un estamento político, los que discuten en pro de la igualdad. Y este manejo del lenguaje es el segundo hecho significativo¹⁶.

¿Cuáles son los *derechos humanos* que persigue una sociedad así configurada? Los mismos que exige la Revolución Francesa: formar una vida unitaria, es decir, el modelo ateniense aparentemente armónico. En ese modelo se vive una vida colectiva en la que cada uno tiene el derecho a ser libre y a participar en discusiones racionales que tengan como fin el mejoramiento de los intereses colectivos. Ésta es otra manera de entender el consenso de las sociedades modernas. El propio Estado es quien respalda esta libertad participativa y, por ello, se erige fundamentalmente en un Estado de Derecho que asegura lo público en aras de la realización de lo común.

Si Kant ha intentado igualar la moralidad y la legalidad, Hegel ha definido al Estado como un ente moral que no se ocupa solamente de

¹⁶ En efecto, en la *Fenomenología del espíritu...*, p. 302, el lenguaje tiene una función verdaderamente relevante: "(...) por medio del lenguaje se configuran como todos animados los lados de la relación". El lenguaje no es solamente importante porque por su intervención la conciencia noble se convierte en vil, sino todavía más. A través de la palabra, el noble manifiesta su "yo" y, al ser escuchado y comprendido por el monarca, se sabe como el "yo" porque ha sido comprendido por otro. El lenguaje es el acto espiritual que permite el desarrollo del reconocimiento mutuo en la comunidad, de modo que es definitivo en la relación interpersonal. Aunque Hegel explica que el noble utiliza el lenguaje del halago frente al monarca, y por ello ha usado un lenguaje imperfecto que ha continuado la desigualdad entre las partes, es relevante que más adelante proponga el lenguaje del perdón, típicamente cristiano, para alcanzar la perfección de la relación interpersonal (Véase *Fenomenología...*, p. 392).

resguardar la moralidad colectiva ni individual, sino la moralidad universal (*Sittlichkeit*) que es un producto de la naturaleza.

Pero hasta aquí, Hegel padece el mismo problema que Kant: ¿cómo brota lo ético de la naturaleza? La alternativa hegeliana es bien conocida: el estudio de las formas empíricas del Estado a partir de la historia, desde su forma más primitiva (*Urform*), es decir, desde los pueblos de oriente hasta la modernidad, apuntando hacia las formas legales que cuestionan la libertad natural y que preparan la libertad universal. Hegel concluirá que en la modernidad cristiana la igualdad podría instituirse por el lenguaje del perdón¹⁷.

Hegel tiene como punto de partida la individualidad que va desplegándose hacia la vida colectiva, hacia el Derecho. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel explica que cuando se habla de Derecho no hay que aludir solamente al derecho civil, que es lo que tradicionalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia universal. Esto se debe a que el concepto de Derecho reúne estos pensamientos. Ahí mismo deja ver que para que la voluntad libre no sea abstracta, debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. Este primer modo de libertad es lo que conocemos como propiedad, es la esfera del derecho formal y abstracto, a la que también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como contrato, y el derecho, en cuanto lesionado, como delito y pena. Esta mera inmediatez de la existencia no es, sin embargo, adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la moralidad. Pero no somos solamente libres en cosas inmediatas, sino también lo somos en la inmediatez asumida, es decir, en uno mismo, en lo subjetivo. En esta esfera todo depende del conocimiento y el propósito del sujeto, de su finalidad, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente. El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer meramente en el interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige que su interior, es decir, su finalidad, reciba existencia exterior, que el

¹⁷ Véase la nota anterior.

bien llegue a su consumación en la existencia exterior, la moralidad y el momento anterior del derecho formal constituyen abstracciones cuya verdad es ya la eticidad. Ésta es la unidad de la voluntad del individuo, es decir, del sujeto¹⁸.

Para Hegel, pues, el espíritu objetivo es eticidad absoluta en el sentido de *ethos*, es decir, de la vida colectiva entendida como ética. No es, de ninguna manera, autonomía o comportamiento privado, sino que la vida colectiva es, en esencia, vida ética. De modo que la voluntad ética —colectiva— constituye la raíz del Derecho que, a su vez, determina los modos de ser del espíritu a través de *formas jurídicas*. El Derecho es la relación constitutiva de los seres humanos en la medida en que son personas absolutas.

Las leyes jurídicas afectan la vida humana porque determinan conductas. Las leyes jurídicas también son éticas y consisten en que cada individuo respete y trate al otro como ser libre. La función de la ley, pues, es unificar la conducta de los espíritus subjetivos. El procedimiento es aparentemente simple y es el que perseguimos en nuestras sociedades: el Derecho reconoce la libertad de cada espíritu subjetivo y expresa la voluntad general por medio de la ley. Esto, a su vez, supone que expresando la voluntad general, la libertad se determina en su existencia inmediata a través de tres momentos que yo denominaré “derechos básicos”.

1. Posesión, es decir, subsumir una cosa bajo mi propiedad¹⁹.

2. Contrato: el consentimiento de dejar bajo el poder de otro, una vez que ha consentido que la acepta, una cosa que me pertenecía²⁰.

¹⁸ G. W. F. HEGEL: *Filosofía del Derecho*, Introducción, §33, edición revisada por Laura Mues y Eduardo Ceballos, México: U.N.A.M. 1984, pp. 54-56.

¹⁹ Véase *Propädeutik* I, § 8, § 10, § 11.

²⁰ Véase *Propädeutik* I, § 15 en donde además se distinguen distintos tipos de contrato como regalo, trueque, compra-venta y renta.

3. Injusticia o agravio, es decir, la usurpación o la intervención de un tercero en la esfera de mi libertad²¹.

Además de estos bienes o derechos, el Estado protege los denominados "inalienables", es decir aquellos que no son tanto posesión o propiedad material, sino que más bien constituyen a la persona misma en su esencia: la libertad de la voluntad, la moralidad, la religión²². Si el hombre pierde estos derechos, pierde su libre voluntad, de modo que sería la violación más grave a los *derechos humanos*. Como Hegel no ha descartado la posibilidad de la violación de derechos, el Estado termina respaldando el hecho moral, con un fin civilizador sumamente pragmático: lograr cierto bienestar, es decir, alcanzar lo que en la modernidad hemos denominado "bien común". Este bien común procura la justicia y la felicidad.

Hegel hace ver en la *Filosofía del Derecho* que el bien es la verdad de la voluntad particular, pero la voluntad es únicamente aquello en lo que ella se pone; no es inmediatamente buena sino que sólo puede alcanzar lo que es por medio de su trabajo. Por otra parte, el bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción sin realidad, pues ésta sólo puede recibirla por medio de aquélla. De acuerdo con lo anterior el desarrollo del bien contiene tres estadios siguientes: 1) el bien es para mí, en cuanto sujeto del querer, voluntad universal, y yo lo sé; 2) se expresa lo que es bueno y se desarrollan las determinaciones del bien, y 3) se determina el bien por sí, la particularidad del bien como subjetividad infinita, existente por sí. Esta determinación interior es la conciencia moral²³.

En otras palabras, el bien se alcanza cumpliendo el deber, es decir, actuando conforme el Derecho, y procurando el bienestar propio y el universal²⁴. Hasta aquí, estamos en donde empezamos con Kant, pero

²¹ Véase *Propädeutik* I, § 17.

²² Véase *Propädeutik*, I, § 13.

²³ Véase G. W. F. HEGEL: *Filosofía del Derecho*, III, §129 a §141..., pp. 134-161.

²⁴ Véase G. W. F. HEGEL: *Filosofía del Derecho*, III, §129 a §131..., pp. 134-135.

esta vez, lo mismo la eticidad que la jurisdicción hechas una misma cosa, procuran el bienestar del individuo y la sociedad. En pocas palabras; la intervención estatal ha sido para homologar los espíritus subjetivos y evitar, digámoslo vulgarmente, que nos matemos unos a otros. Mientras Kant da cabida a la autonomía, Hegel, al menos a los ojos de la modernidad democrática, le resta importancia al grado de casi eliminarla. Así lo piensa Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*²⁵. A mi parecer, en efecto, le resta poder a la autonomía con la intención de homologar subjetividades y, con ello, estabilizar, pero no termina de abolirla.

Ésta es la función pragmática de la jurisdicción que Bentham dejará sentada en su *Tratado de las pruebas judiciales*, en donde se lee que el objeto de las leyes es: “producir, en el más alto, la felicidad de la mayor cantidad de personas; pero sean tales leyes buenas o malas, sólo pueden obrar creando *derechos y obligaciones*. Los derechos, que contienen todo lo que hay de bueno y agradable, todo lo que representa goce y seguridad; las obligaciones, que contienen todo lo que es afflictivo y oneroso, todo lo que es molestia y privación, pero donde el mal se halla compensado con exceso por el bien que resulta. He aquí, por lo menos, la característica de las leyes buenas; las malas son las que crean obligaciones superfluas o más onerosas que útiles”²⁶.

Pero, ¿qué es la felicidad? En una sociedad pluralista los ideales de felicidad son muy distintos y, por ello, si algún miembro de la sociedad se empeña en exigir que nos atengamos a algún *hiperbien* —para utilizar el término de Taylor— pensando que ése y no otro, garantiza la felicidad, es fácil regresar una vez más al enfrentamiento social. La felicidad que refiere Bentham no es la de las religiones y ni siquiera la de la jústica. Se trata de la suma de felicidades de los individuos que componen una sociedad y esa felicidad depende del

²⁵ Véase Karl POPPER: “Hegel y el nuevo tribalismo”, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Barcelona: Paidós 1992, pp. 221-267.

²⁶ J. BENTHAM: *Tratado de las pruebas judiciales...*, p. 15.

placer y el dolor: cuanto más se goza, menos se padece. Creo que Bentham pierde de vista que aún la felicidad así entendida está respaldada por la ley jurídica que él defiende en su *Tratado de las pruebas judiciales*. De modo que la alternativa de Bentham tiene algo de sensata si tratamos de entender que la felicidad, creo, depende en gran medida de la justicia, es decir, la alternativa que nos queda para homologar las sociedades multiculturales es la jurisdicción en torno a la justicia, tal y como lo propone Rawls en nuestros días.

Ética jurídica: justicia y diálogo en la sociedad moderna

Estamos llegando a una parte importante en la investigación. Una vez que hemos diagnosticado el problema del multiculturalismo a la luz del pensamiento ilustrado de Kant y el pensamiento postkantiano de Hegel en torno a los *derechos humanos*, hemos resuelto que lo más conveniente es una ética pragmática construida sobre la base de lo justo. Al comienzo del trabajo anuncié que detectaría los problemas del multiculturalismo, cosa sencilla que puede resumirse en el enfrentamiento de lo que hemos llamado conciencias individuales o espíritus subjetivos —en terminología hegeliana—, enfrentamiento que hace difícil la defensa de algunos *derechos humanos* universales que se han convertido en lo mínimo que tendríamos que aceptar para vivir en sociedad de un modo estable.

En las primeras líneas anuncié que intentaría buscar qué soluciones tenemos a la mano para enfrentar el multiculturalismo y homologar de alguna manera los distintos valores y *derechos humanos*. Ahora tenemos enunciada al menos una alternativa no definitiva, pero al menos algo funcional: la ética jurídica basada en lo justo.

Junto a una ética de este tipo quiero proponer una idea más. Creo que la jurisdicción al modo kantiano y hegeliano que, como hemos dicho, otorgan un valor sumamente importante a la vida social, han abierto las puertas al diálogo en las teorías políticas posteriores. Esto quiere decir que si hay jurisdicción, tal como lo entendemos en nuestras sociedades, es porque se ha efectuado un consenso de

“voluntades legisladoras” que se han pronunciado a favor de algunas leyes o normas “universalizables”, es decir, que podrían ser respetadas por todos porque tienen como único fundamento el mayor acercamiento a la “felicidad” social, o sea, a la justicia.

Si se trata de “felicidad social” o “justicia”, las leyes no pueden ser ni impuestas por un organismo externo extraño a los sujetos y ni siquiera el sujeto puede hacer su norma privada. Se trata de elaborar, entonces, una normatividad dialogada o comunicable. Como no podemos penetrar en las conciencias individuales, pues ello supondría la violación de la libertad individual y, por tanto, ocasionaría un enfrentamiento, lo que sí podemos hacer es dialogar. Pero no dialogar sobre contenidos éticos o legales, sino sobre comportamientos universalizables, es decir, dialogar sobre lo conveniente a lo cívico y a lo jurídico.

Me explico un poco más: una ética jurídica de la justicia delimita qué requisitos han de ser universalmente cumplidos bajo el supuesto de que cuando unos consideran algo como justo, eso también puede ser considerado como justo por los otros; es como la voluntad general de Hegel. Esta dimensión social, no privada, de la justicia también está respaldada por Aristóteles, quien se refiere a la justicia como la virtud más perfecta con relación a los otros. Y esto es así porque la vida social como tal tiene una serie de condiciones que hacen necesario el ejercicio de la justicia: el hecho de que haya una serie de individuos que interactúan y necesitan los unos de los otros, el hecho de que una sociedad que puede funcionar en el terreno productivo exija una repartición equitativa del trabajo y también de la economía y, por supuesto, el hecho de que haya a cada momento intereses en conflicto.

Estos tres factores son los parámetros que se nos ofrecen como ideas regulativas para alcanzar mayor estabilidad social y son los que defienden las éticas discursivas como la de Apel o la de Habermas. A mi parecer hay varios *derechos humanos* que se desprenden de esos tres:

1. El derecho al reconocimiento, al respeto y a la libertad.
2. El derecho a trabajar y el derecho a la propiedad.
3. El derecho a la libertad de creencias y a la de expresión.

Al parecer, éstos podrían ser derechos compartidos en la ética jurídica de las sociedades modernas occidentales. Esta ética a la que he llegado guarda un notable símil con la que Adela Cortina ha denominado "moral civil". Según Cortina "la moral civil descansa en la convicción de que es verdad que los hombres son seres autolegisladores, que es verdad que por ello tienen dignidad y no precio, que es verdad que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso en el que los hombres reconozcan recíprocamente sus derechos, que es verdad, por último, que el mecanismo consensual no es lo único importante en la vida moral, porque las normas constituyen un marco indispensable, pero no dan la felicidad. Y los hombres —esto también es verdad— tienden a la felicidad"²⁷.

He acentuado cómo en un contexto ilustrado y pragmático, el mismo en el que se desenvuelve la vida social del neoliberalismo democrático, el único procedimiento que hace posible una eticidad universalizable es el consenso. Obviamente, el consenso se alcanza con el diálogo. El que los valores y *derechos humanos* se reconozcan por consenso es, definitivamente, un punto débil de la ética discursiva. Pero para evitar tal debilidad, las sociedades multiculturales han buscado, como hemos visto, no un horizonte bien determinado de felicidad —tal como lo hacen las religiones al decirnos que la felicidad está en Dios—, sino una actitud que pudiese ser universalizable y entendible dentro de un margen dialógico con el fin de definir algunos valores y derechos que pudiesen ser defendidos por todos.

²⁷ Adela CORTINA: *Ética Mínima*, Madrid: Tecnos 1989², p. 154.

Rawls, por ejemplo, entiende que el objeto primario de la justicia es ser la estructura básica de la sociedad. En este contexto, la justicia es susceptible de convertirse en un valor universalizable que constituiría el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada²⁸. Según este autor, “las instituciones más importantes definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que pueden esperar hacer y sobre lo que hagan. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio²⁹”.

La “justicia social” de Rawls se reduce a la consideración de una pauta para evaluar los aspectos distributivos de la sociedad. Él piensa que la justicia así entendida, puede ser generalizable siempre y cuando haya una actitud imparcial por parte de los individuos. Esta imparcialidad quiere decir que los miembros de todo grupo deben pensar que son racionales y mutuamente desinteresados. Esto es claramente pragmático y supone la revisión de la jurisdicción en aras de mejorar la justicia social. Pero tenemos una vez más un problema de legitimidad. En este sistema, la justicia no puede legitimarse por la suma de libertades como en Bentham. Tampoco se trata de que la voluntad del legislador la legitime, como en Kant. Rawls asume que hay principios y deberes que no están legitimados por ninguna de estas instancias, sino que constituyen formalmente la autonomía de los individuos, es decir, son deberes naturales.

Así es como Rawls acepta unos deberes naturales que no están “legitimados” por las instituciones sociales, sino que solamente están “garantizados”. Estos deberes, aunque naturales, no son de ninguna manera *a priori*, sino que han aparecido por un procedimiento social, es decir, en el momento en que se pone en ejercicio la autonomía. De estos derechos puestos en marcha por un procedimiento práctico, se determinan los criterios de la justicia. Hay que determinar, entonces, cuál es el margen de lo justo, incluso antes que lo bueno. Esta es la

²⁸ Véase J. RAWLS: *Teoría de la...*, p. 21.

²⁹ RAWLS: *Teoría de la...*, p. 23.

razón por la que Rawls termina construyendo una ética deontológica, como la ética discursiva.

Finalmente, Rawls pensará que una ética deontológica, es decir, una ética que se preocupe por determinar el criterio para lo justo utilizando la razón y el sentido común, es la que nos ofrece una alternativa para alcanzar la unión social. ¿Cómo alcanzar ese criterio? Recurriendo a aspectos que pueden entenderse objetivamente. En este caso, "objetivamente" significa que pueden ser admitidos por todos los ciudadanos. Esto es lo que Rawls llama "moral objetiva" y que constituye el modelo democrático en el que los ciudadanos participan acordando la razonabilidad de todos los actos. La desventaja es que en ningún momento hay un intento por fundamentar ontológica o epistemológicamente qué cosa es la justicia. Evidentemente, la única justificación es la "justificación práctica". Esto, aunque resulta útil, tiene sus inconvenientes.

Ética discursiva: convenientes e inconvenientes

La ética discursiva es una ética deontológica, pues una justificación práctica de las actitudes humanas en vistas a la unión social, supone que hay un intento por dialogar y acordar la validez de los actos externos o sociales de los individuos. La ética discursiva admite al menos un valor que nace a partir de las observaciones de John Searle a los actos del habla³⁰: cuando nos comunicamos, hablante y oyente utilizan proposiciones para entenderse y, quien es capaz de iniciar un diálogo con el otro, está admitiendo implícitamente algunos valores de la persona como su libertad de pensar y de expresarse.

La principal característica de las sociedades multiculturales es, como lo indica su nombre, la multiplicidad o pluralidad de creencias que, como hemos visto, aparecen en cada individuo. En este texto hemos venido articulando algunos intentos por cristalizar un sueño que parece utópico, a saber, la unidad del género humano dentro de su

³⁰ Véase John SEARLE: *Speech Acts*, Cambridge University Press 1969.

pluralidad. Lo relevante es que la razón dé origen a la pluralidad y, al mismo tiempo, se preocupe por la unidad. De no existir esta preocupación por homologar, nuestras leyes civiles, nuestras *comisiones de derechos humanos*, no existirían. El hecho de que estos organismos existan y que, en nuestro tiempo, se validen mediante un consenso, es muestra de que la sociabilidad y el diálogo no siempre tan bien logrados, buscan unos mínimos éticos que no son de ninguna manera negociables.

La ética jurídica o ética civil que hemos venido conformando a lo largo del trabajo admite al menos dos valores heredados de la ilustración, que mencioné desde un principio: el derecho a la autolegislación y el derecho a ejercitar el diálogo³¹. Me parecen derechos indispensables. Se trata, además, de derechos que finalmente aceptamos de modo racional. Lo que también creo es que su defensa jurídica y civil, si bien es insuficiente, puede ser lo suficientemente funcional. Me explico: los *derechos humanos* están respaldados por la jurisdicción y esto es muy práctico, pero no definitivo porque seguimos sin fundamentar su validez. Y es que su fundamento puede ser o desde la justicia —Kant, Rawls— o desde la felicidad, tal como lo han hecho las grandes religiones.

Si su fundamento es lo justo, es decir, si la justicia es la idea regulativa desde la que se legisla, la estabilidad social se basa en un mínimo de *derechos humanos* fundamentados racionalmente —tal como lo defienden Kant, Hegel, Bentham. A mi parecer, sobre esta misma idea, el neoliberalismo democrático ha procurado defender sobre cualquier derecho el “derecho a ser tolerados”, es decir, con su pragmatismo, se ha ocupado más de que los hombres coexistamos y no de que convivamos, parafraseando el juego de palabras de Adela Cortina. Tampoco, claro, hay que perder de vista que esta ética ha identificado la justicia con la felicidad. Y me parece que la palabra exacta no es “identificado” sino que la ha “canjeado”, pues los ideales de felicidad son muy distintos y problemáticos, mientras que los de

³¹ Así lo piensa también CORTINA: *Ética mínima...*, p.157.

justicia son medianamente comunes y, para prueba, ahí están las distintas constituciones occidentales que coinciden en esa idea.

En cuanto a la segunda opción, la de la felicidad promovida por las distintas religiones, cada una de ellas aspira a la verdadera felicidad que no excluye, salvo en raras excepciones, las leyes civiles ni los ideales de justicia, pero entiende que éstos están asimilados en la ética que ofrece la religión. De modo que quienes creen en Dios saben que no hay razón alguna para disociar la justicia y la felicidad.

Me parece que estas son las dos opciones que tenemos a la mano para acercarnos a una sociedad cada vez más civilizada y a unas leyes que sepan defender los *derechos humanos*. Aunque sigue habiendo un problema de fundamentación, me parece que varios *derechos humanos* los hemos legislado por consenso y, entre ellos, está la propia dignidad humana y, aunque en la práctica, diariamente miramos atentados contra la persona humana, eso no puede eximirnos de seguir defendiendo su valor intocable, ya sea por razones jurídicas o por creencias religiosas.

Los consensos tienen un inconveniente más y es que requieren la madurez ética suficiente de las sociedades. Con madurez ética quiero decir que cada ser humano, por ser autónomo, debe justificar sus actos con una racionalidad mínima y práctica que tenga en cuenta que su realización personal sólo puede darse de manera íntegra en la interacción con los otros. Como lo había dicho ya Aristóteles, somos seres sociales por naturaleza y, ello supone el respeto a los derechos que poseemos unos y otros. Me parece que esta madurez ética es más clara cuando existen *comisiones de derechos humanos* con posturas conciliadoras. Todavía más significativo es que cuando una comisión de ese tipo habla de *derechos humanos*, supone, como condición de posibilidad, que antes del diálogo hay una intención por llegar a decisiones éticamente correctas. De modo que haber aceptado que hay derechos para todos los humanos, aunque parecerá para algunos una conclusión todavía pobre, representa, creo, un avance para que logremos sociedades cada vez mejores.

Evidentemente, mi artículo deja todavía cabos sueltos y problemas no resueltos: nadie tiene respuestas definitivas para nuestros sistemas sociales. A modo de conclusión, creo que la ética que he denominado jurídica y que se ha construido desde la ilustración y el pragmatismo es muy útil en nuestros días en cuanto que defiende una actitud racional y argumentativa que considera el valor de la inteligencia y la dignidad humana. He insistido en que no es una ética definitiva porque creo que hace falta un fundamento mucho más de fondo. Si existe la dignidad humana, tal como lo creo y lo creemos casi todos; si la vida tiene un valor; si, como lo pensó Kant, el hombre no es únicamente medio sino sobre todo es un fin; si lo que nos hace seres humanos es nuestra inteligencia y nuestra capacidad de dialogar, entonces ya tenemos algunas consideraciones que requieren un fundamento lo suficientemente consistente. No defendemos estos derechos por un consenso superficial que nos haga la vida más llevadera. Los defendemos porque son los que consideramos más enraizados en nuestra condición humana, en nuestra naturaleza y, sobre todo, en nuestra constitución ontológica.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.