

## **NEGOCIACIÓN MORAL**

## 1. La Pregunta Fundamental

Según un filósofo americano de cuya merecida reputación internacional no quiero olvidarme, en la segunda mitad del siglo XX y a raíz de “la efectiva unificación del planeta bajo la civilización tecnológica originada en lo que llaman el Atlántico Norte”, correspondería a la reflexión ética del siglo XXI enfrentar con carácter “prioritario” la siguiente interrogante, que aquí llamaré la Pregunta Fundamental:

¿Será posible establecer un sistema coherente de principios morales y normas de conducta aceptable, al menos en teoría, para todos, en el marco del cual los diversos grupos religiosos y culturales puedan cultivar sus respectivas creencias y valoraciones sin amenazar la libertad de los demás?<sup>1</sup>

Nuestro autor lamenta consignar que no anticipa que ella admita una “solución positiva”. La evidencia histórica, difícil sería desconocerlo, pareciera darle la razón. Sin ir más atrás que el siglo XX, encontramos primero la “Gran Guerra”, librada en Europa entre 1914 y 1918 (la cual, a partir de la segunda mitad de ese siglo, fue rebautizada “Primera Guerra Mundial”) y el genocidio de un millón de armenios por el Imperio Otomano entre 1915 y 1917. Luego, la culminación de la barbarie en dicho siglo. Es decir, aquel conjunto de conflictos bélicos, iniciados en 1939 con la guerra entre Alemania y el Imperio Británico que a partir de 1941, cuando los Estados Unidos de

---

<sup>1</sup> Roberto Torretti. *Estudios Filosóficos 1957 –1987* (Ediciones Universidad Diego Portales: Santiago de Chile 2006, p. 321).

América declararon la guerra a las potencias del Eje (Alemania, Italia y el Imperio Nipón), comenzó a ser denominado “Segunda Guerra Mundial”. La estimación del total de muertos civiles y militares oscila entre 50 y 70 millones de personas.

Hasta entonces, la cultura occidental podía ufanarse de ser la heredera en Europa de Atenas y Roma, considerándose la garante de que la “civilización” (es decir, su civilización) tendría también su hora en África, Asia, China e India.<sup>2</sup> Entre 1942 y 1945, sin embargo, dicho continente se remeció con el ritmo macabro de la *Shoa*. A saber y en rigor, el asesinato de tres de cada cuatro judíos o, más exacto, de personas que practicaban o descendían por parte del padre o de la madre de abuelos que hubieran practicado el judaísmo, una de las más antiguas formas de vida humana, y cuya presencia en Europa tenía ya casi dos milenios. En total, fueron entre cinco y siete, con toda probabilidad, seis millones de niños, jóvenes, hombres, mujeres y ancianos.

Al sumar a ellos los casi tres millones de polacos de religión católica apostólica romana, decenas (quizás, cientos) de miles de gitanos, homosexuales, protestantes, Testigos de Jehová y personas con discapacidades varias, incluido el retardo de aprendizaje que fueron asesinados por el régimen nacionalsocialista alemán encabezado por Adolf Hitler, se conforma lo que en propiedad corresponde llamar el “Holocausto”.<sup>3</sup> El proceso comenzaba cuando estas personas eran secuestradas de sus hogares en los vastos territorios

---

<sup>2</sup> Y que ella se extendería por todo el planeta, alcanzando incluso a Filipinas. Por este motivo el poeta victoriano Kipling celebró la expulsión de España del archipiélago por los Estados Unidos de América en 1899 con el poema “White Man’s Burden” (esto es, la Carga del Hombre Blanco); la carga consistía en extender la civilización a todos los pueblos.

<sup>3</sup> Donald L. Niewyk. *The Columbia Guide to the Holocaust*, (Columbia University Press: New York 2000). En mi concepto, por diversos motivos teóricos y políticos, vale la pena reservar el término *Shoa* para el exterminio de los judíos y utilizar “Holocausto” para aquel que comprende, además de ese, el exterminio de otras identidades humanas.

dominados por los nazis y en muchos otros estados europeos que también enviaron víctimas al Holocausto. A los prisioneros se les confiscaban sus bienes y se les enviaba a campos de concentración, donde se les sometía a un régimen de esclavitud. Por último, en los campos de exterminio, se les asesinaba de diversas formas, incluidas las cámaras de gas, para luego cremar sus cadáveres.

Fuera de Europa las cosas no marcharon mejor. Así lo ilustran, en ambos extremos de la centuria, las decenas de millones de víctimas del Gulag, el sistema de colonias de reclusión y trabajos forzados administrado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en Siberia, y el genocidio perpetrado en África por facciones extremistas hutus en la República de Ruanda.<sup>4</sup> Este último caso es llamativo. En solo tres meses de 1994 se asesinó ahí el 75% de la etnia tutsi y un gran número de hutus moderados, en total, alrededor de un millón de personas. Este genocidio mostró cuán ineficaces son las actuales instituciones internacionales a la hora de impedir el triunfo de la barbarie, incluso en un país débil y pequeño.

El pesimismo de Torretti respecto a que sea posible responder la Pregunta Fundamental, como muestran los ejemplos anteriores, tiene amplio respaldo histórico en el siglo XX y, para qué decir, en los anteriores. También parecieran avalarlo los asesinatos masivos en Nueva York y Madrid durante el primer lustro del siglo XXI. Sin embargo, no lo comparto. Argumentaré aquí que la clave conceptual para responderla está en una versión del pluralismo cuyas raíces se hunden en el pensamiento de, entre otros, los filósofos Isaiah Berlin, Jennifer Hornsby, P. F. Strawson y David Wiggins. Se trata de un lenguaje que permite – utilizando términos teóricos cuyo carácter de tales

---

<sup>4</sup> Anne Applebaum. *Gulag. A History* (Broadways Books: New York 2003). Gérard Prunier. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide* (Hurst: London 1995).

destaco con cursivas y cuya elucidación daré más adelante – a quienes propongo denominar *prójimos lejanos* iniciar y conducir un proceso de *negociación moral*, cuya meta es determinar dónde están y por qué están ahí, los límites del *rango abierto pero acotado* de la diversidad humana que es por igual legítima o, si se lo prefiere, cómo en principio *bien podemos vivir y tratarnos*; esto es, cuáles son las distintas *costumbres y prácticas* que *bien podemos* ya sea vivir o tratar con respeto.

Para tener éxito en tan descomunal tarea, es necesario además introducir una distinción tripartita entre *costumbres, prácticas y acciones*; es decir, entre tres maneras de hablar acerca de *lo que hacemos los seres humanos* que asociaré con un uso peculiar y teórico de esas palabras. Porque la búsqueda y promoción de la concordia en los asuntos morales, políticos y jurídicos supone comenzar la *negociación moral*, la delimitación de los límites de la diversidad humana legítima, en el nivel abstracto máximo; es decir, el de las *costumbres*. En una primera etapa, según la presente propuesta, los *prójimos lejanos* delimitan cuáles *costumbres bien pueden siempre tratar con respeto* (es decir, cuáles *deben* practicar) y cuáles *bien pueden nunca tratar con respeto* (a saber, cuáles *deben* combatir).

Una segunda etapa, de debate y negociación política interna en los distintos estados, establece en términos de las *prácticas* reales y concretas de las distintas formas de vida o identidades humanas, cuáles son ejemplos de *costumbres* que es nuestro deber respetar y promover así como cuáles es nuestro deber combatir. Solo una vez que hay avance en estos frentes los *prójimos lejanos* están en condiciones de proceder a la tercera y última etapa del proceso mediante el cual aquí se propone responder la Pregunta Fundamental: aquella en la cual los *prójimos lejanos* diseñan las instituciones jurídicas nacionales e internacionales que harán posible, en las palabras de

Torretti, un futuro en el cual “los diversos grupos religiosos y culturales puedan cultivar sus respectivas creencias y valoraciones sin amenazar la libertad de los demás”. Tal es, en todo caso, la esperanza que inspira el presente ensayo.

## 2. Las preguntas humanas

Iniciar una discusión fructífera en torno a las preguntas valorativas que surgen en la vida cotidiana y que están asociadas con la filosofía, la historia, la política y el derecho, supone reconocer que ellas son interrogantes peculiares, del tipo que más de alguno denomina *preguntas humanas*. A saber, aquellas preguntas cuyo carácter de humanas lo revela la persistencia de una diversidad de respuestas a cada una de ellas que, si bien son distintas, comparten un “parecido de familia”, en la expresión que Wittgenstein tuvo la feliz idea de incorporar al lenguaje filosófico. ¿En qué consiste tal parecido?

Para comenzar, tales respuestas son todas por igual inteligibles y que están asociadas con distintas *identidades humanas*. Sus respectivos respaldos argumentativos no descalifican, ni sacralizan, ni ridiculizan las demás posiciones ni, mucho menos, las personas que las defienden. Por último, su “parecido de familia” incluye el que la inteligibilidad de cada una de ellas está ligada, de manera indisoluble, con la de las demás. Entiendo mejor la respuesta propia si y solo si entiendo mejor las respuestas ajenas, que sostienen una posición distinta de la mía. Parte del atractivo y, a la vez, de la dificultad inherente a las *preguntas humanas*, la que ahora importa, radica en lo siguiente. Las respuestas a ellas son, en principio, tan absolutas como plurales o diversas. Sin embargo, cuando en el contexto de formas de vida

determinadas, las respuestas se vuelven menos diversas, llegando incluso a ser únicas o, por completo, “situadas”.<sup>5</sup>

Ilustraré a continuación esta tesis con dos ejemplos, uno tomado de la vida cotidiana y otro de la filosofía de la historia. Comenzaré con el caso que pertenece al ámbito de la vida cotidiana: la pregunta acerca de cómo corresponde alimentarse a los seres humanos. Encontramos de inmediato una pluralidad de respuestas, que varían dependiendo de si atendemos a budistas, carnívoros, cristianos, diabéticos, hipertensos, judíos practicantes, macrobióticos, musulmanes, vegetarianos, omnívoros o, por dejar hasta aquí la lista, esas decenas (quizás, centenares) de millones de personas que hoy, con grandes esfuerzos, logran comer lo suficiente para sobrevivir hasta el siguiente día.

El ejemplo anterior ilustra la pluralidad de respuestas asociadas con cada pregunta humana. Veamos ahora cómo, a medida que se las formula en contextos de identidades humanas más y más determinados, la diversidad de respuestas disminuye. Por ejemplo, muchas personas que son carnívoras y occidentales siguen, aún sin saberlo, el mandato bíblico de alimentarse solo de mamíferos que sean herbívoros, rumiantes y que tengan la pezuña por completo dividida (Levítico 11: 3-8; Deuteronomio 14:6). En otras palabras, cabras, ovejas y vacas, sí. Pero leones, camellos y ratas, no. Aunque, por cierto, otras personas que también son carnívoras rechazarán esta respuesta y sostendrán que, si están bien preparados, comerían por igual viandas preparadas a partir de leones, camellos y ratas. Para terminar con este ejemplo,

---

<sup>5</sup> En ese entendimiento de esta última palabra que el inglés, aunque no el castellano, recibió del latín y que introdujo para estos propósitos el filósofo católico quebequense Charles Taylor, educado en Balliol College, Oxford y que, más tarde, sucedió a Isaiah Berlin como catedrático de teoría social y política en esa misma universidad. Véase, por ejemplo, Charles Taylor. *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1992).

vale la pena tener presente que, en algunas formas de vida, la diversidad de respuestas acerca de cómo corresponde que nos alimentemos desaparece y por completo, volviéndose la respuesta única. Tal es el caso cuando un grupo de judíos practicantes de su religión sostiene que solo es “kasher” (es decir, apta para ser consumida según las reglas del judaísmo ortodoxo) la comida cuya producción ha sido supervisada por *estos* rabinos, y no por otros rabinos.

Veamos ahora nuestro segundo ejemplo de una interrogante del campo humano: la pregunta acerca de cuál sea el sentido de la vida humana, tanto individual como colectiva. En su *Macbeth* (acto V, escena V), Shakespeare ofrece una respuesta desoladora, según la cual ni una ni la otra lo tienen:

...la vida es una sombra que camina, un pobre actor que se pavonea y se agita su momento en el escenario, y que ya nunca más es oído. Es el relato de un idiota, lleno de sonido y furia, que nada significa.

Es decir, ni las vidas de los individuos, ni la historia que juntos construyen, tiene sentido. Otra respuesta, distinta de la anterior, es la teoría que podemos llamar cíclica, matriarcal o greco-romana. Ella se inspira en un entendimiento de la fuente de la vida como una Madre Tierra o Pacha Mama; en el paso de las estaciones; y en su efecto en la agricultura, razón por la cual tuvo amplia aceptación en la Antigüedad. Los individuos y los pueblos pasarían por cuatro etapas: la infancia o primavera; la juventud o verano; la adultez o el otoño; y la vejez o el invierno. Aquí, al contrario de lo que se sostiene en *Macbeth*, las vidas individuales y las colectivas sí tienen un sentido: pasar por las distintas etapas, cuya sucesión es inevitable e independiente de la voluntad tanto de las personas como de los pueblos. Esta manera de pensar está presente cuando se

titula la historia de un pueblo, de un imperio o de un régimen político como “Auge y caída de...”.

Terminaré este segundo ejemplo de pregunta humana con aún una tercera respuesta, la teoría lineal, patriarcal o judaica de la historia. Según ella, la historia comienza con la creación divina del mundo y lo que éste contiene, incluidos los únicos seres que, por haber sido creados a imagen y semejanza del Creador, tienen una porción de su omnisciencia, de su omnipotencia y de su benevolencia; a saber, el conocimiento, la libertad y la posibilidad de amar a sus prójimos. Al cabo de la primera semana solo la creación divina concluye, porque los seres humanos la continúan cada día, con el uso que hacen de su inteligencia, libertad y benevolencia. Educar los demás pueblos en estas verdades es la función del Pueblo Elegido, cuya existencia tiene por propósito mostrar, con su obediencia libre de los mandatos divinos, que los seres humanos son todos hermanos, y que pueden tratarse de manera benevolente. Tal es, según esta tercera respuesta a nuestra pregunta, el sentido de las vidas individuales y también de las vidas colectivas o de los pueblos: contribuir a crear el mundo benevolente y justo que un uso correcto de la inteligencia, libertad y benevolencia humanas puede traer a la existencia.

La estructura de la respuesta judaica a la pregunta por el sentido de la historia humana (es decir, tanto de las existencias humanas individuales como de las colectivas), en mi concepto, es la misma que la de otras respuestas surgidas de ella, pero que alcanzaron una difusión mucho mayor en los últimos dos mil años. Por ejemplo, la respuesta cristiana, donde los seguidores de Jesús reclaman para sí la condición de Pueblo Elegido (o “Pueblo de Dios”) y, también, la respuesta islámica, para la cual ésta pertenecería a los seguidores de Muhamad.

Más controversial que las anteriores pudiera resultar sostener que dicha estructura está también detrás tanto del liberalismo (con la burguesía como Pueblo Elegido y la vigencia de los derechos del hombre y del ciudadano en el lugar del mundo benevolente y justo) como del materialismo histórico o marxismo (donde, primero, el proletariado y, luego de Lenin, el Partido Comunista, officiarían de tales). Las cinco variantes de la respuesta lineal, patriarcal o judaica a la pregunta por el sentido de la historia humana que acabo de reseñar tienen múltiples y profundas diferencias, pero comparten una y la misma estructura. Las vidas de los individuos y de los pueblos construyen el mundo en el cual se encuentran. Tienen un comienzo y son libres, es decir, no están sujetas a repetir de manera inexorable y por toda la eternidad los mismos ciclos. Por el contrario, el futuro está abierto. Individuos y pueblos pueden dirigirse a una condición inédita, un mundo benevolente y justo, cuya realización depende de ellos (incluidas, desde luego, ellas).

Estos dos ejemplos de preguntas humanas, la referida a la alimentación y al sentido de la historia humana, ilustran en qué consiste el “parecido de familia” entre las distintas respuestas a una pregunta humana: inteligibilidad; defensa racional de su posición; y esa imbricación argumentativa gracias a la cual, para entender mejor qué sostiene una de ellas, hay que entender mejor qué sostienen las demás. Ambos ejemplos ilustran también cómo, a medida que se delimita el contexto en el cual se busca responder una pregunta humana, la diversidad de opciones disminuye y, en algunos casos, se reduce a una única respuesta correcta. Dejo hasta aquí esta introducción a las preguntas humanas para ocuparme en la siguiente sección de una clase especial de ellas; a saber, aquellas que dicen relación con cómo corresponde a los seres humanos tratarse si buscan dar, en la expresión de Torretti, una “solución positiva” a la Pregunta Fundamental.



### 3. La ética del bien poder y del buen trato

Las preguntas humanas incluyen las valorativas; es decir las que versan acerca de la legitimidad de *lo que hacemos los seres humanos*, los límites de lo legítimo en la diversidad de *costumbres, prácticas y acciones*. Este repertorio de opciones abiertas a la acción humana ha cambiado en la historia, y seguirá haciéndolo por múltiples motivos, comenzando por los desarrollos tecnológicos.<sup>6</sup> Ejemplos de preguntas valorativas y que causan disputas hoy son: ¿cuándo, si acaso alguna vez y, en tal caso, por qué razones correspondería considerar legítimo o ilegítimo el aborto, la formación de familias para-normales, la eutanasia, el genocidio o el uso de la fuerza en la sociedad internacional?<sup>7</sup>

El derecho jugará aún un mejor papel que el que hasta ahora ha desempeñado en la resolución de estas preguntas una vez que, como señalé en la primera sección, mediante un proceso de negociación moral, los prójimos lejanos hayan dirimido dónde están (y, también, por qué están ahí) las fronteras del *rango abierto pero acotado de costumbres* que son por igual dignas de respeto. Es decir, cuáles *costumbres bien podemos vivir como valores siempre*, cada uno de la manera peculiar asociada con su forma de vida o su identidad humana; es decir, cuáles prácticas es nuestro deber seguir. Y, del otro lado, cuáles *costumbres bien podemos nunca tratar como valores*; es decir, cuáles prácticas reales y concretas es nuestro deber combatir. Entre

---

<sup>6</sup> Respecto de este punto, véase Marcelo R. Arancibia Gutiérrez. “La Nueva Ilustración: una Concepción del Fenómeno Tecnológico”. Tesis presentada para optar al grado de magíster en filosofía, Universidad de Valparaíso. Biblioteca de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso.

<sup>7</sup> Para una visión sinóptica de los desarrollos jurídicos pertinentes a algunas de estas preguntas y otras relacionadas en la parte del mundo en la cual han surgido las propuestas aquí presentadas, véase la monumental obra de Ángel R. Oquendo. *Latin American Law* (Foundation Press: New York 2006).

estos dos límites están las prácticas que unos *bien pueden tratar como valores* porque otros, pertenecientes a formas de vida distintas, las *viven como valores*.

¿Por qué hemos debatido hasta aquí acerca de la legitimidad de lo que hacemos los seres humanos sin esperanza de convergencia, ni al interior de los distintos Estados ni, mucho menos, en la sociedad internacional? Por dos motivos básicos. Porque no hemos contado con un equipamiento filosófico de adecuada complejidad. Pero, también, por negarnos a reconocer que, en muchos campos, es posible vivir y tratarnos con respeto, incluso florecer, sin estar de acuerdo en cómo conducir nuestras vidas; esto es, la propia, que es única e irrepetible y, también, la que compartimos con los demás que integran las identidades humanas a las cuales pertenecemos.

La respuesta que aquí se esboza a la Pregunta Fundamental en términos de los conceptos de *ética del bien poder, negociación moral, prójimos lejanos* y la distinción tripartita entre *costumbres, prácticas y acciones*, pretende superar las distintas variantes del maniqueísmo que, muchas veces, pareciera ser el “condominio intelectual” de los distintos bandos (“*common intellectual property*”, la imagen es de Wiggins). ¿Qué conclusiones se ha sacado hasta aquí de constatar la existencia de una diversidad de respuestas a las preguntas valorativas, aquello que pudiéramos denominar la persistencia del desacuerdo acotado? Nada que ofrezca esperanzas de resolver el desafío que representa la Pregunta Fundamental. Solo la supuesta demostración de la falta de luces de los oponentes; su entusiasmo exagerado, ya sea por el pasado y las tradiciones o bien por el futuro y sus novedades; su falta de documentación, rigor argumentativo e imaginación o, para decirlo con la simplicidad del maniqueísmo, la evidencia concluyente de su gran maldad.

La Pregunta Fundamental es más que una tarea “prioritaria” de la ética en el siglo XXI. En mi concepto, es el más urgente y radical problema teórico

y práctico de nuestros tiempos, el problema cuya solución merecería en verdad el calificativo de “revolucionario”. Más allá de los adjetivos, el problema es encontrar un lenguaje que permita iniciar, conducir y mantener una *negociación moral* entre las distintas *formas de vida o identidades humanas*, en un mundo que no dejará de cambiar. Uso estos dos últimos términos como sinónimos y entiendo por lo que nombran conjuntos de individuos pasados, presentes y futuros que, con sus prácticas, generan y mantienen la identidad que comparten. Llamo *negociación moral* a una manera de hablar y ponerse de acuerdo sin violencia respecto a dónde están y cuáles son las fronteras la diversidad humana legítima; esto es, de lo que es legítimo hacer. Es decir, el rango abierto pero acotado de *costumbres, prácticas y acciones* que son dignas de respeto tanto en el ámbito propio como en el ajeno, y más allá del cual se encuentra lo que no es digno de respeto, ni en el ámbito propio ni en el ajeno.

En el primer caso, aquel de las prácticas que son legítimas, cuando estamos en el ámbito propio corresponde practicarlas con reverencia (esto es, en mis términos, *vivirlas como valores*) y cuando pertenecen al ámbito ajeno, respetar el que otros las practiquen (es decir, *tratarlas como valores*). En el segundo caso, estamos frente a las costumbres, prácticas y acciones que corresponde combatir, comenzando por el ámbito que está bajo el gobierno propio para terminar en aquellos que son ajenos. Una respuesta a la Pregunta Fundamental tiene también que dar luces acerca de las razones por las cuales son así las cosas. Porque la pregunta versa acerca de los inciertos futuros de la vida que compartimos en los distintos escenarios del mundo real y concreto de comienzos del siglo XXI, que es el más poblado y mejor conectado, el más rico, desigual y, sobre todo, el más peligroso que jamás haya existido en la historia. Nuestra interrogante, como una cadena de volcanes activos en la vida

cotidiana, se ubica en la dilatada frontera que comparten, entre otros dominios de prácticas humanas, la política, el derecho y la filosofía.<sup>8</sup>

¿Podremos imaginar con rigor y documentación una manera de hablar y pensar, por un lado, acerca de *lo que somos los seres humanos* y, por el otro, acerca de *lo que hacemos los seres humanos* que permita iniciar, conducir y mantener una *negociación moral* entre nosotros con el propósito de vivir y tratarnos, *ahí donde corresponda*, con respeto y minimizando el papel de la fuerza bruta? ¿Podrá la *negociación moral* promover un encuentro respetuoso entre *prójimos lejanos*? Si Torretti aceptara las anteriores como formulaciones equivalentes a la Pregunta Fundamental, entonces nuestro acuerdo respecto de su importancia, urgencia y prioridad sería completo, aunque al precio de hacer también completo nuestro desacuerdo acerca de si ella tiene o no una “solución positiva”. Porque, en estos últimos términos, como lo anuncié al inicio, estoy convencido y dispuesto a argumentar que sí existe al menos una: aquella que propone una negociación moral mediante el lenguaje de la ética del bien poder y del buen trato.

#### 4. Minusválidos, niños, los dañados por la pobreza y los fanáticos

¿Por qué sostiene Torretti la respuesta a la Pregunta Fundamental tendría que resultar aceptable “*al menos en teoría*, para todos” (añado el énfasis)? La motivación de su cautela y reserva (“*al menos en teoría*”) es, supongo, rodear el ominoso obstáculo práctico representado por una diversidad de personas a los cuales ningún “sistema coherente de principios morales y normas de conducta” resultará aceptable, y con los cuales no parece

---

<sup>8</sup> En “política” incluyo la internacional aquella que, como señalaba con acierto el politólogo australiano Hedley Bull, solo los hipócritas prefieren denominar, “relaciones internacionales”.

posible conducir *negociación moral* alguna. Entre otros, en este grupo están quienes padecen de impedimentos emocionales o cognitivos severos; quienes no han aún madurado lo suficiente; quienes han sido dañados de manera irreparable por la pobreza y, por terminar aquí, los fanáticos crecen siendo educados en delirios de corte variopinto, pero que tienen en común justificar prácticas que usan la fuerza bruta, incluida la auto-inmolación, para construir un mundo mejor que el actual.

Mi “solución positiva” no pretende eliminar el conflicto y la pugna valorativa entre las distintas identidades humanas, tanto individuales como colectivas. Tal resultado volvería irreconocible al género humano, aún más que imaginarlo desprovisto de personas con impedimentos emocionales o cognitivos severos, de inmaduros o de fanáticos. Más bien, mi ética para la negociación moral llama a las conciencias individuales, a cuatro arduas tareas, de las cuales dos están referidas a las prácticas propias y dos a las ajenas.

Las referidas a las prácticas propias consisten en promover, *ahí donde corresponda hacerlo*, tanto su *purificación* vigilante (es decir, la eliminación de todas aquellas que impidan o dificulten el encuentro respetuoso en la diversidad) como su práctica reverente (en otras palabras, vivirlas como valores). En ambos casos el propósito es el mismo, proyectar al futuro versiones mejoradas de nuestras respectivas *identidades humanas* para que, por así decirlo, ellas sobrevivan en las prácticas de nuestros descendientes y nuestras existencias individuales hayan tenido sentido en tanto miembros de esas *formas de vida*. Respecto de las prácticas ajenas, las tareas son promover tanto su respeto (es decir, tratarlas como valores) como la oposición a ellas *ahí donde corresponda hacerlo*.

No me avergüenza confesar que, con esta propuesta, aspiro a contribuir a la construcción de un otro mundo mejor, como chillan los pájaros en la

novela postrera de Aldous Huxley, “aquí y ahora”. Espero hacerlo mediante la difusión, adopción y promoción en la sociedad internacional de esta ética que, con excepción de los desequilibrados, los inmaduros y los fanáticos, a todos llama por igual al encuentro respetuoso del bien poder y del buen trato, a valorar y cuidar sus identidades específicas, y a pensar acerca de sí mismos en relación con los demás como *prójimos lejanos*. ¿Cómo bien podemos vivir y tratarnos entre prójimos lejanos para contribuir al encuentro respetuoso en la diversidad legítima? Tal es la paráfrasis de la Pregunta Fundamental que aquí busco responder.

Por *prójimos lejanos* entiendo personas que intentan guiar sus vidas a la luz de las siguientes tres proposiciones. Según la primera, tenemos un *rango abierto pero acotado* de maneras de hablar acerca de lo humano. Para ciertos propósitos, estamos condenados a hablar acerca de nosotros mismos (o bien, es nuestra bendición poder hacerlo) como seres por completo iguales o que compartimos una *humanidad* común a la cual, para estos propósitos iniciales – cuya impronta es primero lógica y, solo luego, política; es decir, que se relaciona con la delimitación del ámbito respecto del cual versa la ética – da lo mismo si se prefiere denominarla “*condición humana*” (con André Malraux y con Hanna Arendt), “*naturaleza humana*” (con Aristóteles, Maimónides y Tomás de Aquino), “unidad inteligible de lo humano con un autor reciente o, por fin, fundamento de los “*derechos humanos*”.<sup>9</sup> Algunos adhieren a esta

---

<sup>9</sup> Estoy de acuerdo con un autor reciente quien, argumentando a favor de la necesidad de admitir una naturaleza humana sostiene: “Aquí no importan demasiado las palabras con las que nos referimos a estas realidades”. Joaquín García-Huidobro. *El anillo de Gíges. Una introducción a la tradición central de la ética* (Andrés Bello: Santiago de Chile 2005, p. 197). Algunos han argumentado que la noción aristotélica de naturaleza humana puede ser reconstruida en términos compatibles con la ciencia moderna, véase David Wiggins. *Sameness and Substance* (Blackwell: Oxford 1980, p. 173). Sobre el fundamento de los derechos humanos, véase Horacio Spector. “La filosofía de los derechos humanos”. *Isonomía* n° 15 / octubre 2001, pp. 8 -53. Javier Muguerza (y otros). *El fundamento de los derechos humanos* (edición compilada por Gregorio Pécés-Barbas. Debate: Madrid 1989). Respecto de si el consenso o el disenso sirve mejor como fundamento de los mismos, véase Javier Muguerza. *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés* (Argés: Madrid 1998).

tesis porque creen que todos somos creaturas hechas a imagen y semejanza del Autor Único del Mundo o, lo que es equivalente, porque creen que cada persona tiene un alma. Otros lo hacen porque creen que hay un conjunto único de derechos “fundamentales” o “humanos” que, en algún sentido, rige para todos.

Al mismo tiempo y para propósitos opuestos a los anteriores, según la primera orientación que guía a los *prójimos lejanos*, resulta indispensable también hablar acerca de nosotros mismos de maneras distintas, que nos presentan como diferentes y separados unos de otros (bien sea nuestra bendición o nuestra condena poder hacerlo) o como perteneciendo a *formas de vida* o, lo que es lo mismo, a *identidades humanas* que solo algunos seres humanos comparten. En suma, según la ética para *prójimos lejanos*, bien podemos orientar nuestra conducta intentando valorar por igual tanto la *humanidad* como la diversidad de las *identidades* o *formas de vida* humana.

La segunda orientación por la cual guían su conducta los *prójimos lejanos* es la valoración del encuentro respetuoso en la diversidad legítima de las distintas *formas de vida* o *identidades humanas* con sus respectivas *prácticas*. Este es, según ellos (incluidas, desde luego, ellas), un camino privilegiado para el auto-conocimiento, la purificación de la identidad propia y su proyección al futuro basada en el buen trato, tanto de quienes pertenecen a las formas de vida propia como de quienes pertenecen a formas de vida ajena. Para los *prójimos lejanos*, que seamos distintos, que podamos hablar y concebirnos como distintos, es valioso porque da sentido a tal encuentro. Solo tratando con respeto, *ahí donde corresponde hacerlo*, a nuestros *prójimos lejanos* ganamos acceso a la manera de hablar e imaginar lo humano que denominaré el *nivel abstracto máximo*.

Ahora bien, la valoración de la diversidad de las *identidades humanas* – esto es, apreciar la existencia de una manera de hablar acerca de lo humano que reconoce una diversidad de identidades – no supone desconocer lo que es evidente. A saber, que algunas *costumbres* humanas, algunas *prácticas* de determinadas *identidades humanas* y, en la cruda realidad empírica, algunos de los *actos* de individuos reales y concretos son por completo repugnantes y merecedores de rechazo y combate, incluso mediante la violencia. Ningún pluralismo es un relativismo. Para merecer el primer título una posición está obligada a declarar no solo qué se propone respetar y por qué, sino también qué propone combatir y por qué, tanto en el ámbito propio como en los ámbitos ajenos.

La tercera y última orientación por la cual guían su conducta los *prójimos lejanos* es que, a la luz de la humanidad que todos compartimos y de las identidades que separan a unos de otros, la promoción del encuentro respetuoso supone distinguir al interior de lo que hacemos los seres humanos entre lo que *bien podemos vivir como valores* (esto es, practicar de manera reverente para la proyección purificada al futuro de la forma de vida propia) y, del otro lado, lo que *bien podemos tratar como valores* (esto es, respetar en tanto práctica ajena para contribuir al encuentro respetuoso). A continuación profundizo en estos puntos.

La manera de hablar acerca de lo humano propia del *nivel abstracto* es aquella en la cual somos todos iguales, y punto. En él nos concebimos solo como *seres humanos en sentido filosófico*; a saber, hablando acerca de lo humano de maneras que dejan abierta incluso la posibilidad de que lo humano (que, como es evidente, en nosotros se encarna en un tipo de mamífero dado), pudiera también encontrar su realización en otros seres corpóreos aunque no

fueran animales de ese tipo.<sup>10</sup> Salimos del *nivel abstracto* cuando entramos en lo que llamo el *ámbito de abstracción variable* de maneras de hablar sobre lo humano.

En este último, hablamos también acerca de los individuos como iguales pero solo a esos otros, con los cuales comparten una y la misma *forma de vida* o, es lo mismo, una y la misma *identidad humana*. Ejemplos de tales identidades son aquellas que comparten, digamos, los graduados de algún antiguo colegio básico, medio o universitario que solo vuelven a encontrarse con ocasión de aniversarios del egreso, en mérito a que comparten una historia. También lo son las bandas de partidarios de tal o cual equipo deportivo, que solo se reúnen cuando éste juega. Y, por último, aquellas comunidades pequeñas en las cuales las personas comparten la cotidianidad en lugares remotos y aislados, como pudieran ser aún hoy las veinte comunidades monásticas del Monte Athos, o aquellas de las Islas Hébridas, frente a la costa Este de Escocia o de las Islas Falklands, a cientos de kilómetros de la costa de Argentina, cuyas poblaciones oscilan entre las 20.000 y las cincuenta personas. Antes de seguir adelante vale la pena hacer dos precisiones en relación con el *ámbito de abstracción variable*.

En general, según esta manera de hablar y entender las cosas, los individuos pertenecemos a una multiplicidad de formas de vida o identidades humanas. Incluso cuando pertenecen a una y la misma *forma de vida* los

---

<sup>10</sup> Encontramos un ejemplo temprano que muestra tal posibilidad como imaginable o concebible en el relato acerca del “golem” que habría creado el rabino Judah Loew, el Marahal de Praga, en el siglo XVI. Otro del siglo XIX, es *Frankenstein*, la novela que Mary Shelley publicó en 1818. Y, en el siglo XX, aún otro en “Blade Runner”, el filme que Ridley Scott presentó en 1982. Una cuidada discusión de este último ejemplo de seres que contarían como humanos en sentido filosófico, aunque no en sentido zoológico en Stephen Mulhall. *On Film* (Routledge: London 2002, pp. 33 – 52). Estos ejercicios imaginativos contribuyen a elucidar, en la formulación feliz de Wiggins, “la complejidad natural de aquello que hace a las personas ser los sujetos de la conciencia *como nosotros la conocemos*, y los objetos de reciprocidad e interpretación...”. Wiggins (1980, p. 173; la traducción y el énfasis son míos).

individuos pueden distanciarse unos de otros, si siguen variantes peculiares de las prácticas con las cuales se construye esa identidad, como ocurrió, por dar un ejemplo, durante centenares de años y hasta su exterminio en la primera mitad del siglo XX, con los judíos bálticos askenazí y los balcánicos sefarditas. Para ciertos propósitos correspondía hablar de ellos como siendo todos judíos. Sin embargo, para otros, lo opuesto era lo correcto; es decir, hablar de ellos como pertenecientes a identidades distintas. Por ejemplo, respecto de cuándo corresponde alzar la Torah ante la congregación. Los sefarditas respondían que corresponde mostrar la palabra divina antes de iniciar su lectura, mientras los askenazí que luego de concluida la misma. De ahí que, hasta la Shoa, los matrimonios entre judíos sefarditas y askenazí era llamados “matrimonios mixtos”, término que en la segunda mitad del siglo XX pasó a ser usado para referirse a aquellos entre judíos y gentiles.

Tocamos fondo en el *ámbito de abstracción variable* cuando hablamos acerca de lo humano en el *nivel concreto*; es decir, en términos de personas, individuos, si se lo prefiere, de *identidades humanas individuales*, que se diferencian unas de otras de manera máxima. En este nivel, hablamos de cada individuo como solo igual a sí mismo; es decir, lo humano se vuelve ahora algo único, irrepetible o, en la expresión de Taylor, por completo “situado”. De ahí también la *costumbre* de marcar el nacimiento y la muerte de los individuos con prácticas que varían de una *forma de vida* a otra, pero que reconocen por igual ese inicio y ese fin como el inicio y el fin de algo único e irrepetible.

Cuando se distingue entre hablar acerca de lo humano como *humanidad* en el *nivel abstracto*, como *identidades* en el *ámbito de abstracción variable*, y como *individuos o personas* en el *nivel concreto* resulta posible reconocer que el impulso agresivo, la pulsión al maltrato, caracteriza la humanidad y

que, por lo mismo, *bien podemos* luchar por dominarla al interior de las distintas identidades humanas o formas de vida; es decir, esforzarnos, no por eliminarla, sino por refinarnos y pulirnos en la vida y el trato entre *prójimos lejanos* a pesar de dicha pulsión. Intentamos así hacer de la vida y del trato entre verdaderos y legítimos iguales una fuente de creatividad y generosidad superior en las relaciones humanas.

Mi “solución positiva” a la Pregunta Fundamental reconoce que el conflicto nunca podrá ser eliminado por completo de las relaciones entre los individuos, ni tampoco entre las identidades grupales acerca de las cuales se habla en el *ámbito de abstracción variable*.<sup>11</sup> La esperanza de la ética del bien poder y del buen trato es hacer de los impulsos agresivos una cosa distinta del mero ejercicio de la fuerza bruta de unos individuos sobre otros, o de unas formas de vida sobre otras, algo que ejemplifique mejor el valor del encuentro entre *prójimos lejanos* que el mero placer de maltratar a los demás, por real que este último resulte para algunos.

Torretti, como señalé al comienzo, es pesimista acerca de si se podrá responder la Pregunta Fundamental, esto es, encontrar un “sistema coherente de principios morales y normas de conducta aceptable, al menos en teoría, para todos”. La ética del bien poder no está dirigida a todos en sentido literal. A los *prójimos lejanos* no les interesa el encuentro con Hitler, ni con Stalin, ni tampoco con Osama bin Laden, mucho menos con sus seguidores, en especial si están agrupados y armados. Ellos están más allá de las fronteras de la

---

<sup>11</sup> Como bien preguntó un filósofo francés en la última década del siglo XX: “¿Cómo reencontrar el sentido de la historia, la sensibilidad de la historia, una capacidad de orientación sin matar el miedo, sin aplastar torpemente las formas primarias de la vida social, en tanto signos de una fragilidad que se incrementa en las sociedades democráticas? Solo otorgando una visibilidad a los conflictos, a esas pasiones cuya tendencia es ir a perderse en el horizonte de lo infinito... armando una escena donde los hombres puedan rivalizar, entrar en conflicto, armando una vida política acorde a las pasiones y pulsiones contemporáneas.” Olivier Mongin. *El Miedo al Vacío. Ensayo sobre las pasiones democráticas* (Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires 1993, pp. 212-3).

diversidad legítima. No hay ninguna razón para pensar que pudiera existir una respuesta a la Pregunta Fundamental, una manera de pensar acerca de asuntos valorativos que, en principio, fuera aceptable para todos. Pedir eso sería poner una exigencia excesiva o irreal.

Por el contrario, basta con que la propuesta tenga visos de contribuir ya no a la eliminación del conflicto entre los individuos y las comunidades, sino a su control y a la reducción de sus más violentas formas de expresión, como aquellas asociadas con el recurso a la fuerza bruta. Será suficiente con que señale cómo proceder a nuestro refinamiento mutuo mediante el encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Se trata de pulir a quienes participan del conflicto, no de eliminarlos.

Antes de pasar a la distinción entre *costumbres*, *prácticas* y *acciones* humanas, resumiré el tenor la ética del bien poder y lo contrastaré con aquel de propuestas anteriores en la *tradición filosófica* occidental.<sup>12</sup> Para comenzar, la ética para prójimos lejanos no formula su búsqueda en términos de identificar el curso de acción que nos haría más felices, ni en los términos de la gimnasia del carácter que propone Aristóteles (aquella que permite a cada individuo adquirir la fortaleza o virtud y permanecer en el justo medio entre los vicios del exceso y de la insuficiencia), ni tampoco en los términos psicológicos del utilitarismo de J. S. Mill; esto es, la sensación de placer que experimentaría un individuo o, para que sea ético, el mayor número posible de individuos. Tampoco encara la reflexión acerca de cómo actuar en términos de

---

<sup>12</sup> Sigo aquí el análisis de la noción de *tradición filosófica* en términos de la conjunción de dimensiones conceptuales, institucionales y políticas propuesto en M. E. Orellana Benado. "Identidad, filosofía y tradiciones", prólogo a la edición castellana de Roger Scruton. *Filosofía Moderna. Una visión sinóptica* (traducción Héctor Orrego Matte, Cuatro Vientos: Santiago de Chile 1999, pp. xxiii – iv; también disponible en <http://www.cuatrovientos.net/filosofia/filosofiamodernapr.html>). Según esta tesis metafilosófica la mejor aproximación inicial a la filosofía del siglo XX es concebirla en términos de una familia de *tradiciones filosóficas*, cada una de las cuales contiene racimos de *concepciones* rivales, ancladas en una institucionalidad común. Dicha tesis es compatible con sostener que en períodos anteriores existió una sola *tradición filosófica*.

la opción que es habitual presentar como antagónica a esta última; a saber, la sola obediencia racional al deber, que podríamos identificar mediante el imperativo categórico de Immanuel Kant.

Mi propuesta es más amistosa para los propósitos de la vida cotidiana que las de Aristóteles, Kant o Mill. Porque la ética para *prójimos lejanos* se pregunta cómo bien podemos vivir y tratarnos entre seres humanos que buscamos el encuentro respetuoso en el *rango abierto pero acotado* de las *formas de vida* a las cuales pertenecemos. Admite que, más allá de ambos extremos del *rango abierto pero acotado* de *prácticas* que son por igual legítimas o dignas de respeto están otras que es nuestro deber combatir.<sup>13</sup> Pero niega que la reflexión acerca de los asuntos valorativos tenga que ser siempre conducida en términos de deberes y los derechos correlativos.

En la vida cotidiana de las personas, la pregunta ética por excelencia es aquella acerca de cómo bien podemos conducirnos para contribuir al encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Ahí tenemos una fuente de sentido para las distintas vidas individuales en relación con las *identidades humanas* a las cuales pertenecen. En este marco, la tarea de vivir y tratarnos como bien podemos hacerlo asigna a cada *forma de vida*, a la luz de su identidad y su historia, una misión en el contexto superior constituido por ella junto a todas las demás.

Un ejemplo de una norma que bien podemos seguir siempre es, *ahí donde corresponda*, respetar las prácticas gastronómicas ajenas, sin importar si tales restricciones o predilecciones surgen de una religión, de una recomendación médica o, más simple, de una mera preferencia individual.

---

<sup>13</sup> Una defensa de la posibilidad de normas morales universales dentro de un marco pluralista en Bernard Williams. *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument* (Geoffrey Howthorn, ed. Princeton University Press: Princeton 2005), en especial el capítulo 6, "Human Rights and Relativism".

Dado que todos los *prójimos lejanos* estamos obligados a alimentarnos, solo respetándolas podremos contribuir al encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Cuando invitamos a personas desconocidas a comer a nuestras casas, *bien podemos* preocuparnos de averiguar si tienen o no restricciones o preferencias respecto de qué consumir.

Un ejemplo de otra norma que *bien podemos* seguir siempre, aunque en este caso hacerlo resulta en la oposición a prácticas tanto propias como ajenas es combatir la costumbre del *sacrificio humano ritual*; esto es, el asesinato sistemático de personas inocentes que, al momento de morir, no pueden defenderse y que se intenta justificar con las más elevadas consideraciones antropológicas, jurídicas, morales, políticas o teológicas, como los ejemplos mencionados para avalar la urgencia de la Pregunta Fundamental al inicio de esta reflexión: la *Shoa*, el Holocausto y los genocidios de armenios y de tutsis durante el siglo XX y, también, los asesinatos masivos en Nueva York, Madrid y Bagdad a comienzos del siglo XXI. Entre los extremos de lo que estamos siempre obligados a hacer (“mandado”, dirán los juristas y abogados) y lo que está siempre prohibido hacer (es decir, lo que está siempre mandado combatir), nuestros deberes de comisión y de omisión, se extiende el *rango abierto pero acotado* de lo que unos bien pueden vivir como valores y otros bien pueden tratar como valores.

Hasta aquí hemos examinado el *rango abierto pero acotado* de las maneras de hablar y de pensar acerca de *lo que somos los seres humanos* asociadas con la ética del bien poder y del buen trato, el cual comprende la conjunción del *nivel abstracto* con el *ámbito de abstracción variable* y el *nivel concreto*. Es hora de presentar la propuesta de dicha ética respecto a entender lo que hacemos los seres humanos en términos de una distinción tripartita entre maneras de hablar que están relacionadas, pero que conviene separar

para propósitos teóricos. A saber, aquellas asociadas con: 1. las *costumbres* humanas en el *nivel abstracto máximo*. 2. las *prácticas* humanas en el *ámbito de abstracción variable*; y, por último, 3. las *acciones* de los individuos en el *nivel concreto*.<sup>14</sup>

Más de alguno negará que tal distinción sea necesaria, sosteniendo que es suficiente con reconocer esta última manera de hablar, aquella que apunta a los *actos* o las *acciones* de individuos concretos. Todo lo que hacemos los seres humanos, según esta reacción, es lo que hizo tal o cual individuo en tal o cual momento, mientras se encontraba en tal o cual lugar. No hay más que acciones humanas individuales, que ocurren en momentos y lugares determinados. Refutaré esta tesis universal con un ejemplo.

Sin querer ofender a nadie, utilizaré para este propósito un ejemplo tomado del filósofo alemán Arthur Schopenhauer y lo haré en los términos que él utilizó a comienzos del siglo XIX. Un “hombre blanco” contempla a un “piel roja” mientras deposita comida junto a la tumba de un antepasado y le pregunta si en realidad cree que volverá de la muerte para consumirla. El “piel roja” asiente en silencio. Luego añade en voz alta y con rictus irónico que lo hará el mismo día en que los antepasados del “hombre blanco” saldrán de sus tumbas para contemplar las flores que él les lleva.

El “hombre blanco” conceptuó la *acción* del “piel roja” bajo lo que sería una *práctica* absurda: llevar comida a los muertos creyendo que la consumirán. La respuesta de este último aclara que conceptuarla en tales términos es un error. El “piel roja” no ha llevado manjares al cementerio

---

<sup>14</sup> Discusiones relevantes a la elucidación de la noción de *acción* o *acto* en G.E.M. Anscombe. “Under a description” (*Nous* 13, 1979, pp. 219-33). También, en Donald Davidson. “Action, Reasons and Causes” en, del mismo, *Essays on Actions and Events* (Clarendon Press: Oxford 1980, pp. 3-19). Para la distinción entre *lo que hacemos* en sentido intencional y en sentido transitivo, amén de una precisa elucidación del concepto de acciones básicas, véase, Jennifer Hornsby. *Actions* (Routledge, Kegan Paul: London 1980). Respecto a la elucidación de la noción de *práctica*, véase Agnes Heller. *Sociología de la vida cotidiana* (traducción de J.F. Yvars y E. Pérez Nadal. Península: Barcelona 1994).

porque entre los suyos se crea que los muertos pueden comer. Se trata, por el contrario, de una *acción* que corresponde conceptualizar en términos de otra *práctica*: es una ofrenda culinaria a la memoria de sus antepasados. Es decir, estamos frente a otra *práctica* que ejemplifica la *costumbre* humana de honrar la memoria de los muertos propios. Entre los “piel roja” esa *costumbre* humana (que comparten con el “hombre blanco” cristiano y con las demás *formas de vida*), se la *practica* mediante *acciones* o *actos* en los cuales se presentan ofrendas culinarias y no florales. Si solo contáramos con la manera de hablar acerca de lo que hacemos los seres humanos aquí denominada *actos* o *acciones* la anterior explicación no sería inteligible.

Paso ahora a distinguir tres maneras de hablar acerca de lo que hacemos los seres humanos: como *costumbre* en el *nivel abstracto máximo*; como *práctica* en el *ámbito de abstracción variable*; o, por último, como *acto* o *acción* en el *nivel concreto*. Comenzando con esta última, aquella de máxima especificidad, están los *actos* o *acciones*, los cuales son irrepetibles y están asociados a individuos determinados, que las realizan en tales o cuales lugares y momentos. Respecto de ellos tiene sentido preguntar, entre otros puntos, cuánto tiempo tomaron, dónde ocurrieron, quiénes fueron testigos de su ocurrencia, con qué intención se los ejecutó, cuáles fueron sus consecuencias, si resultaron de ordenes emitidas por otros, de un compromiso contractual o de la espontaneidad de un individuo.

Ahora bien, propongo reservar el término “práctica” para hablar acerca de tipos determinados de *acciones*, las cuales son ejecutadas por individuos que pertenecen a una *forma de vida* o *identidad humana* específica, que es el

contexto en el cual adquieren su peculiar significado.<sup>15</sup> Según MacIntyre, una práctica es:

...cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los estándares de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente.<sup>16</sup>

Así, por ejemplo, cuando este “hombre blanco” lleva flores a la tumba de su antepasado en tanto *práctica* está haciendo lo mismo que cuando este otro “hombre blanco” las lleva a la del suyo. Para ese propósito no importa que las flores sean de distintos tipos, distintas las tumbas, distintos los cementerios y los días en los cuales esas dos *acciones* ocurren. Cuando hablamos acerca de lo que hacemos los individuos en el contexto de una *forma de vida* específica entonces, según la propuesta que estoy esbozando, corresponde llamarlas *prácticas*. Desde luego, el entendimiento conservador de la noción de *práctica* que propone MacIntyre requiere ser matizado a la luz de otras consideraciones.<sup>17</sup>

Ahora bien, la *costumbre* es una manera de hablar acerca de lo que hacemos que apunta más allá de las distintas *formas de vida* o *identidades*

<sup>15</sup> Más exacto sería decir que una *práctica* es una clase de equivalencia de ciertos tipos de acciones; para una elucidación de este último término técnico, véase Jesús Mosterín y Roberto Torretti. *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia* (Alianza Editorial: Madrid 2002, p. 192).

<sup>16</sup> Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud* (Crítica: Barcelona 2001, p. 233)

<sup>17</sup> Como observa un autor reciente: “Si bien las prácticas se basan en un conjunto compartido de reglas organizativas y de estándares ellas son, sin embargo, internamente heterogéneas. Algunas prácticas son más coherentes internamente que otras, pero todas las prácticas contienen normas que, en potencia, están en conflicto o pueden inclinarnos en direcciones distintas”. Brian Z. Tamanaha. *Realistic Socio-Legal Theory* (Clarendon Press: Oxford 1999, p. 170). Otra influencia correctora en una visión que celebra la diversidad de los ideales éticos en múltiples obras de Berlin y en P. F. Strawson. “Moralidad social e ideal individual” en, del mismo, *Libertad y resentimiento* (traducción de J. J. Acero, Paidós: Barcelona 1995).

*humanas* a la *humanidad* que compartimos, buscando promover el encuentro en la diversidad legítima. Honrar la memoria de los muertos es una *costumbre* que caracteriza a la *humanidad*, o si se lo prefiere la “naturaleza” humana, la “condición” humana o la “igualdad” humana.

Ella se expresa mediante un *rango abierto pero acotado* de prácticas distintas y que están asociadas con las diferentes *identidades humanas*. Así, en tanto *costumbre*, cuando los cristianos llevan ofrendas florales a las tumbas de los suyos están haciendo lo mismo que cuando los “piel roja” llevan ofrendas culinarias a las de los suyos. Así entendida, su *práctica* ratifica su *humanidad* en vez de desmentirla.

Tenemos dificultades para reconocer la importancia teórica de distinguir estas tres formas de hablar acerca de *lo que hacemos los seres humanos* cuando nos cerramos a la diversidad humana o minusvaloramos su contribución a la discusión teórica. En especial, cuando se pretende que es posible decirlo todo acerca de *lo que somos los seres humanos* recurriendo solo al *nivel abstracto* (como, por ejemplo, cuando un ordenamiento jurídico se apoya en referencias a las “buenas costumbres”). Entonces sí que parece plausible creer que sea posible discernir de manera transparente lo que hacemos apelando de manera exclusiva al *nivel concreto*; es decir, aquel de las *acciones*. Aunque no tengo espacio para desarrollar aquí esta idea, denominaré a la posición anterior la “ilusión del liberalismo”. Esta es la tesis, que ha sido criticada por Bernard Williams, según la cual para la adecuada elucidación filosófica de lo humano, bastaría con pensar acerca de nosotros mismos de una manera simple. Seríamos, en lo básico, solo seres racionales y capaces de elegir con libertad, sobre todo, entre bienes que se transan en el mercado, incluidas por cierto las oportunidades de negocios.

En el siguiente cuadro resumo la posición acerca de lo humano que propone la ética del bien poder en su intento por ofrecer un lenguaje para la *negociación moral* sobre asuntos valorativos (incluidos, desde luego, los asuntos jurídicos) y fomentar el diálogo sobre asuntos valorativos y el *buen trato*; esto es, el encuentro en la diversidad legítima:

### MANERAS DE HABLAR SOBRE LO HUMANO

nivel / ámbito	acerca de lo que somos	acerca de lo que hacemos
abstracto	igualdad / naturaleza / condición	costumbres
de abstracción variable	diversidad / identidades / formas de vida	prácticas
concreto	individuo / persona / alma	acción

Concluyo con algunas palabras acerca de cómo, equipados con la “respuesta positiva” a la Pregunta Fundamental que ofrece la ética del bien poder, se abordaría la negociación moral entre prójimos lejanos. El más urgente problema teórico y práctico de inicios del siglo XXI es elucidar y precisar el *rango abierto pero acotado* de *costumbres* y de *prácticas* que unos *bien pueden vivir como valores* mientras otros *bien pueden tratar como valores*. Este es un paso indispensable para potenciar el papel de lo jurídico en el ámbito internacional y, también, para orientar el perfeccionamiento de los sistemas jurídicos propios de los distintos estados-nación. Y corresponde hacerlo en ese orden.

Hay que comenzar por dilucidar cuál es la extensión de dicho *rango abierto pero acotado* en términos de *costumbres*; esto es, con relación a la

manera más abstracta de hablar acerca de lo que somos y del ámbito en el cual se producirá el encuentro respetuoso en la diversidad legítima de los prójimos lejanos. Corresponde partir identificando los límites del *rango abierto pero acotado* de lo legítimo, el ámbito que se extiende entre las *costumbres* que están mandadas para todos y las que están prohibidas a todos, es decir, las que todos debemos combatir. En ambos casos, el fundamento de la argumentación surge del cruce de dos necesidades. La una es lógica y dice relación con cómo delimitar cuál es el ámbito sobre el cual versa la ética; a saber, el nivel abstracto de maneras de hablar acerca de lo humano. La otra es política y jurídica; esto es, cómo conducir una negociación moral entre prójimos lejanos y cuáles son mecanismos adecuados para la regulación jurídica del trato.

Un ejemplo de las primeras, reconocido desde el comienzo de la historia por normas chinas, hindúes y sumerias, es la norma que ordena la hospitalidad para con los desconocidos, la cual ya en el *Levítico* adquiere una versión fuerte en el mandato acerca de intentar amar al prójimo “como a ti mismo”. Por el otro lado, un ejemplo de una *costumbre* que *bien podemos combatir siempre* (en otras palabras, que es nuestro deber combatir) es el sacrificio humano ritual. Su expresión más antigua en la fuentes de la literatura occidental es su repudio por la divinidad monoteísta con el relato sobre Abraham y Yitzjak (*Génesis* 22 1–19). El Autor Único del Mundo, que todo lo ha creado y que es, por esta razón, dueño de todo, es misericordioso. No pide a los primogénitos en sacrificio.

Una vez que se ha avanzado en esta tarea, discernir el *rango abierto pero acotado* de *costumbres* por igual legítimas aunque diversas, y solo entonces, corresponde preguntarnos acerca de cuáles son las *prácticas* que las ejemplifican. Así, por ejemplo, respetar las *prácticas* gastronómicas ajenas trae a la existencia en el mundo real la *costumbre* de la hospitalidad. Por eso

no tiene importancia si tales prácticas están dictadas por el mero gusto individual, por una prescripción médica o por una disposición de carácter religioso. De ahí que resulte ser un deber entre *prójimos lejanos* (es decir, algo que bien podemos intentar siempre respetar) el *tratar como valores* o con respeto las *prácticas* gastronómicas ajenas, aunque no se tenga el menor interés en seguirlas de manera reverente en la vida propia, ni se conozca siquiera el detalle de su supuesto fundamento. Bien podemos respetar este principio para promover el buen trato, es decir, el encuentro respetuoso en la diversidad legítima.

Por otra parte, el genocidio es una *práctica* que ejemplifica la *costumbre* del sacrificio humano ritual, de lo cual se sigue que es un deber para los *prójimos lejanos* combatirlo. De ahí el fundamento para su regulación internacional penal. La manera más abstracta de conceptualizar el propósito del derecho en relación con una moral para *prójimos lejanos* es delimitar las prácticas que todos nos obligaremos a *tratar como valores* a la luz de la discusión anterior. Hasta aquí llega mi refutación del pesimismo de Torretti respecto a si la Pregunta Fundamental tiene o no una “respuesta positiva”.

La ética para *prójimos lejanos*, más la distinción tripartita, permiten iniciar una *negociación moral* que dirima dónde están los límites de la diversidad humana legítima. Ahora bien, ¿tendrá lugar alguna vez tal negociación moral? Ese es otro asunto. Porque todo lo anterior pudiera considerarse insatisfactorio a la luz de una objeción que debo al filósofo español Javier Muguerza quien me la manifestó con franqueza y humor: “El problema con tu ética, y te lo diré en inglés para que me entiendas, es que ella es *too good to be true* (demasiado buena para que sea verdadera)”.

Torretti y Muguerza, por cierto, serían los primeros en reconocer que las preguntas acerca de cuántos seres humanos estarán interesados en

concebirse a sí mismos y conducirse en la vida cotidiana en relación con los demás en términos de *prójimos lejanos* (esto es, de responder la respuesta a la Pregunta Fundamental en los términos que aquí ofrezco) y cuál será el impacto en el mundo real y concreto del siglo XXI de que lo hagan (en particular, desde luego, en las instituciones internacionales, en los gobiernos y las estructuras jurídicas de los distintos estados-nación), son preguntas empíricas que caen más allá de lo que pudiera ser respondido solo mediante una argumentación filosófica, por documentada, rigurosa e imaginativa que ella haya intentado ser.

---