

4. ORELLANA BENADO, M. E. “Negociación moral”, en M. E. Orellana Benado (comp.), *Causas Perdidas. Ensayos de filosofía jurídica, política y moral*. Santiago de Chile: Catalonia, 2010, pp. 263-281.

M. E. ORELLANA BENADO
Compilador

CAUSAS PERDIDAS

Ensayos de filosofía jurídica, política y moral

Catalonia

ORELLANA BENADO, M. E. (compilador)
Causas perdidas / M. E. Orellana Benado (compilador)
Santiago, Chile: Catalonia, 2010
356 p.; 15 x 23 cm
ISBN 978-956-324-066-5

DERECHO
340

Concepto de portada: M.E. Orellana Benado y Ernesto Riffo Elgueta
Imagen de portada: "El ángel caído - El Retiro, Madrid", Jordi Escuer, www.flickr.com/photos/paracon, bajo licencia Creative Commons Atribución 2.0
Composición: Salgó Ltda.
Impresión: Salesianos Impresores S.A., Santiago de Chile
Dirección editorial: Arturo Infante Reñasco

Derechos de autor de los ensayos originales que aquí aparecen traducidos:
RONALD DWORKIN, "Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy"
© Oxford University Press 2004
LESLIE GREEN, "Positivism and the Inseparability of Law and Morals" © Leslie Green 2008
JEREMY WALDRON, "Normative (or Ethical) Positivism" © Jules L. Coleman 2001

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida,
en todo o en parte, ni registrada o transmitida
por sistema alguno de recuperación de información,
en ninguna forma o medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia o cualquier otro,
sin permiso previo, por escrito,
de la editorial

Primera edición: diciembre, 2010
ISBN: 978-956-324-066-5

Registro de Propiedad Intelectual N° 191.468

© Universidad de Chile
© Editorial Catalonia Ltda.
Santa Isabel 1235, Providencia
Santiago de Chile
www.catalonia.cl

*Home of lost causes,
And forsaken beliefs,
And unpopular names,
And impossible loyalties!*

MATTHEW ARNOLD

(Hogar de causas perdidas,
Y de creencias abandonadas,
Y de nombres impopulares,
¡Y de lealtades imposibles!)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
METAFILOSOFÍA JURÍDICA Y POLÍTICA	
El post scriptum de Hart y el carácter de la filosofía política <i>Ronald Dworkin</i>	25
Descripción y valoración: notas sobre el debate metodológico en filosofía del derecho <i>Diego Pardo Álvarez</i>	59
Metafísica, objetividad y derecho: reflexiones en torno a la tesis de la respuesta correcta <i>Antonio Morales Manzo</i>	81
Sobre los usos de situaciones imaginarias en filosofía política <i>Ernesto Ríffo Elgueta</i>	101
EL VALOR DEL DERECHO Y LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS	
Positivismo normativo (o ético) <i>Jeremy Waldron</i>	127
Creación normativa e identidad colectiva <i>Cristóbal Astorga Sepúlveda</i>	147
La obediencia y los valores: un argumento en contra del fetichismo normativista <i>Marcos Andrade Moreno</i>	165
Notas sobre el formalismo jurídico y la jurisprudencia del Tribunal Constitucional: Un comentario a la sentencia rol N° 591-06 <i>Lucas Mac-Clure Brintrup</i>	181
El homicidio fundador y la transición a la democracia en Chile: René Girard y el mecanismo del chivo expiatorio <i>Lucy Oporto Valencia</i>	193

El positivismo y la inseparabilidad del derecho y la moral <i>Leslie Green</i>	213
Derecho, moral y racionalidad: el caso Hobbes <i>Juan Ormeño Karzulovic</i>	233
Variaciones de pluralismo, igualdad jurídica y razón pública <i>Miguel Vatter</i>	253
Negociación moral <i>M.E. Orellana Benado</i>	263
Sujetos de derecho en la filosofía política <i>Camilo Sémblér</i>	283
Contextos de participación como fundamento de la responsabilidad <i>Esteban Pereira Fredes</i>	307
BIBLIOGRAFÍA COMPILADA	333
ÍNDICE ONOMÁSTICO	345
ÍNDICE TEMÁTICO	349

I

Mi punto de partida es la conclusión, que comparto, de un argumento que he desarrollado en otro lugar y del cual no me ocuparé aquí. El argumento versa acerca de qué requiere un desempeño en las *prácticas filosóficas* en el siglo XXI que pretenda ser, además de documentado, riguroso e imaginativo, también, auténtico y lúcido; es decir, que sea capaz de reconocer su propia identidad filosófica y de tratar con respeto a otras identidades y sus formas de practicar la disciplina. Antes de enunciar dicha conclusión quiero ubicar el argumento que la avala. Se trata de una "posición de minoría" en metafilosofía, desarrollada al interior de (lo que, aún aceptando que el término es vago, resulta indispensable poder reconocer y llamar, al menos para propósitos de introducción y más allá de la pluralidad de sus concepciones) la tradición analítica *en filosofía*. Me refiero a la tradición que tiene por patronos o padres fundadores a Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, y que estuvo ligada en sus inicios a Cambridge, Harvard y Oxford. Hay que decir *en filosofía*, porque *en psicología*, las escuelas seguidoras y derivadas de Freud bien podrían también reclamar para sí dicho ruido, aunque con una referencia distinta.

La conclusión del mencionado argumento, como Jano, la antigua divinidad romana, mira en dos direcciones. De un lado, hacia un entendimiento abstracto o platónico *de las actividades o prácticas humanas* que conservan, modifican, transmiten y expanden la filosofía. Este entendimiento discierne en ellas tres dimensiones distintas, pero que tienen relaciones íntimas. Una dimensión que es conceptual, relacionada entre otras con las ambiciones, la argumentación, el vocabulario, los problemas y las fuentes literarias que se consideran canónicas así con la manera en que concibe las relaciones entre la filosofía y otros dominios de prácticas humanas. Es en esta dimensión que florecen las diversas concepciones de la filosofía. Otra dimensión de las prácticas filosóficas es la política, en la cual se forjan las alianzas y las rivalidades entre quienes se identifican con las distintas concepciones de la filosofía y su ambición: hacernos ver en sus respectivos términos el mundo en que vivimos; nuestras relaciones con él; y las que en él se dan entre nosotros.

Hay todavía, por lo menos, aún otra dimensión, que es institucional. Ella está asociada con los distintos centros de formación y de irradiación de concepciones filosóficas (es decir, dónde se forman, investigan y enseñan los filósofos, al menos en el sentido profesional de la voz) y, por dejar hasta aquí la lista, también con las redes que integran y ponen en comunicación a los centros y sus integrantes; con sus medios de difusión; y con sus fuentes de financiación. La conjunción de esas tres dimensiones contribuye a entender el paso por la historia de las prácticas filosóficas, incluidos su florecimiento y decadencia.

Mirando en la dirección opuesta, la conclusión de marras encara un entendimiento que podríamos denominar concreto o aristotélico de las prácticas filosóficas. Cuando este entendimiento

concreto es aplicado al ámbito de la filosofía de raigambre occidental del largo siglo xx (el que comienza con la publicación en 1879 de la *Begriffsschrift* de Frege) descubrimos una situación inédita en la historia de la disciplina. Porque durante dicho período, las prácticas filosóficas se *acumularon* en términos conceptuales, institucionales y políticos (modificando una metáfora topológica) en cuatro *dominios de prácticas* disjuntos aunque con antepasados comunes que, casi de manera invariable, se trataron unos a otros en términos de una *belle indifférence*.

Así, además de la ya mencionada tradición analítica, en orden alfabético, vendría la tradición existencialista, preocupada del sentido de la vida humana individual y que surge en autores como Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Ortega y Gasset, Heidegger, Sartre, Gadamer y Vattimo, y que se cultivó en instituciones alemanas, francesas, italianas y americanas.

Contaríamos a continuación con la tradición marxista, que atiende al sentido de la vida humana colectiva. Esta pregunta interesó de maneras diversas a Marx, Engels, Lenin, Stalin, Lukács y Marcuse. Fue cultivada en las universidades y academias de la Unión Soviética, de los estados en su esfera de influencia y, de manera minoritaria, en instituciones en otros países. Y, por cierto, según esta manera de entender la filosofía del siglo xx, tendríamos también a la más antigua de todas ellas, la tradición que con igual justicia podemos denominar “occidental”, tomista o cristiana. Su fundador fue Tomás de Aquino, monje dominico que en el siglo xiii, apoyado en Aristóteles y con precedentes tanto islámicos como judíos, dio el golpe de timón que dirigió la cultura occidental hacia el realismo materialista en metafísica y hacia el empirismo en epistemología. Aquí estarían ubicados, entre otros en el siglo xx, de Chardin, Gilson, Küng, Maritain y Ratzinger. Estos autores, de distintas formas, buscaron preservar en filosofía la vivencia católica y la educación asociada con ella, tomando nota del cambio inédito que provocó la modernidad en occidente. A saber, la secularización masiva de la élite intelectual en Europa y América como consecuencia de la eclosión científica iniciada en el siglo que siguió al Descubrimiento de América. Esta tradición tomista fue cultivada tanto en antiguas universidades católicas como en algunas de reciente creación en Europa y América.

Para resumir, en términos de esta posición de minoría en metafilosofía, la filosofía de raigambre occidental durante el siglo xx resultaría ser un espejo plural y pluralista de lo humano. *Plural* porque reconoce que, durante ese período como en los anteriores, la filosofía surgió de prácticas que tienen dimensiones conceptuales, institucionales y políticas y, además que, por primera vez en su historia, estas se acumularon en cuatro grandes tradiciones filosóficas: analítica, existencialista, marxista y tomista. Esta posición metafilosófica minoritaria es también *pluralista* por dos razones: porque valora lo que surge del encuentro de esas dimensiones, que son distintas pero que mantienen vínculos íntimos; y, también, porque valora lo que podría surgir mañana del encuentro respetuoso en la diversidad legítima de filósofos cuyo entendimiento de su campo de prácticas fuera no solo documentado, riguroso e imaginativo sino que también auténtico y lúcido; es decir, filósofos que no solo conocieran su propia identidad filosófica sino que también la reconocieran y que, por lo tanto, fueran capaces de tratar con respeto a otros filósofos con identidades filosóficas distintas.

Inspirado en la conclusión metafilosófica que acabo de presentar, resumiré a continuación algunos aspectos de la historia de la institución en la cual tuvo lugar la concepción del presente volumen y cómo ella ilustra las íntimas relaciones entre el estudio del derecho y los asuntos morales y políticos. En la sección que sigue, reseñaré las innovaciones curriculares recientes que hicieron posible este libro. Concluido el presente párrafo, los lectores sin interés en estos aspectos metafilosóficos harán bien en saltar hasta la tercera sección de la introducción o tal vez, aún mejor, pasar sin más a los ensayos mismos. Por cierto, ninguno de ellos podría tener mejor

presentación que la de sus propios méritos individuales, amén de la polifacética compañía en la cual aquí los despliegan. Paso, entonces, al asunto *histórico e institucional*.

Los estudios sistemáticos de derecho se iniciaron en la capital chilena, entonces denominada Santiago de la Nueva Extremadura, hace poco más de un cuarto de milenio. Fue en la Real Universidad de San Felipe, corporación de la cual la Universidad de Chile (en especial, su Facultad de Derecho) es la continuadora. Cuando se dictó la primera lección de “ cánones y leyes”, el 9 de enero de 1758, el vecindario festejó el logro de una ambición que los más esclarecidos chilenos tenían ya a principios del siglo xviii: que sus hijos pudieran optar en la patria a los grados académicos que los habilitarían para el ejercicio de profesiones libres, como la abogacía. Esto es, profesiones que estaban libres del yugo del voto de obediencia, y los otros votos que hace quien *toma las órdenes* y se habilita para el culto divino o *la profesión de la fe*: la celebración del bautizo, el matrimonio, la extremaunción, el funeral, la santa misa y las fiestas del calendario religioso.

Hasta entonces, y durante ya tres cuartos de siglo, la educación formal chilena había estado circunscrita a la filosofía moral y la teología, disciplinas ambas necesarias para desarrollar en los jóvenes las destrezas asociadas con las tareas sacerdotales al interior de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Después de 1758, algunos chilenos de familias acaudaladas continuaron estudiando en la Real y Pontificia Universidad de la Ciudad de los Reyes, más conocida como Universidad de San Marcos de Lima. Pero, a partir de la Universidad de San Felipe, ya no fue necesario para los criollos de Chile “mendigar” grados en el Perú, según la gráfica expresión utilizada por el cabildo en 1713, cuando rogó por primera vez al monarca en Madrid que autorizara también la fundación, en Santiago de la Nueva Extremadura, de una universidad real.

Así como la Universidad de Chile es la continuadora de la Real Universidad de San Felipe de Santiago de Chile, esta última corporación tenía su antecedente más antiguo en la universidad fundada en 1622 por la Orden de los Padres Predicadores en el convento de Santo Domingo en la capital chilena. A esa corporación, la primera institución que otorgó en Chile los grados de bachiller, licenciado, magíster y doctor (aunque, como mencioné recién, solo en filosofía moral y en teología) y que constituye la raíz más antigua de la Universidad de Chile, pronto se sumó otra, fundada por la Compañía de Jesús.

De la universidad jesuita surgieron las primeras glorias que tuvo Chile en la literatura universal: el historiador Alonso de Ovalle sj, el naturalista Juan Ignacio Molina sj (el Abate Molina) y el celebrado Manuel Lacunza sj. Este último, bajo el seudónimo de Juan Josafat Ben Ezra, publicó a comienzos del siglo xix *La venida del Mesías en gloria y majestad*, texto inspirador del renacimiento del movimiento milenarista en los siglos xix y xx. Por estos motivos y con la misma propiedad con que lo hicieran en su momento sus homólogas (las universidades americanas hoy denominadas “Autónoma de Santo Domingo” en 1938; “Nacional Autónoma de Bogotá” y “Nacional Mayor de San Marcos” en Lima, ambas en 1951; y la de Santo Tomás en México en 1980) en 2022, la Universidad de Chile tendrá derecho a conmemorar su cuarto centenario.

Para ilustrar la íntima conexión entre el estudio del derecho y los asuntos políticos y morales en el cuarto de milenio transcurrido desde 1758 bastará con mencionar una circunstancia. Apenas medio siglo más tarde y con participación destacada de abogados filipinos (quiero decir, formados en la Real Universidad de San Felipe) comenzó lo que la Proclamación de la Independencia de Chile ocho años después llamaría “la revolución del 18 de septiembre de 1810”. Ese día se formó una junta de gobierno autónoma presidida por primera vez por un criollo, Mateo de Toro Zambrano y Ureta, conde de la Conquista, que juró lealtad al depuesto Fernando vii y que tuvo por secretario al abogado filipino José Gregorio Argomedo. Fue la primera etapa de un proceso que culminó ocho años más tarde, con la separación definitiva de la Corona Española

con el triunfo del Libertador en Maipú (el rioplatense José de San Martín) o bien, si se prefiere un hito jurídico antes que bélico, en 1828, cuando el primer abogado Presidente de la República, el también filipino Francisco Antonio Pinto Díaz, promulgó la constitución liberal de ese año.

En 1842 el gobierno de Manuel Bulnes Prieto promulgó la ley que, según el discurso pronunciado con motivo de la instalación de la Universidad de Chile por el sabio venezolano Andrés Bello (en el edificio construido por el Cabildo para la Real Universidad y estando presentes sus doctores en derecho, que se incorporaban a la Universidad de Chile), "ha establecido *la antigua universidad* sobre nuevas bases, acomodadas al estado presente de la civilización y a las necesidades de Chile". La instalación de esta "refundición" de la Universidad (como también dice Bello) con él como Rector ocurrió el 17 de septiembre de 1843. Terminó esta introducción histórica con algunas preguntas. ¿Por qué eligió el gobierno de Bulnes esa fecha, un día antes del aniversario patrio? ¿Cuál era el mensaje? ¿Acaso, que *solo la educación engendra la libertad*, tanto en las personas como en las naciones?

II

En 2002, como ha ocurrido muchas veces en los últimos dos siglos y medio, durante el decanato del profesor Antonio Bascañán Valdés, se puso en marcha una reforma del programa conducente a la licenciatura en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad. Entre otras modificaciones, el tradicional *curso* anual de filosofía del derecho, ubicado en el quinto y último año de la carrera, fue reemplazado por un *área de filosofía de la moral y del derecho*. Su estructura curricular consiste en un curso obligatorio de primer semestre sobre Filosofía de la Moral y, en los años siguientes, uno o más cursos optativos (elegidos por el estudiante de entre Historia de la Filosofía del Derecho, Lógica de las Normas, Teoría General del Derecho y Teoría de la Justicia). A los cursos obligatorios se suma una oferta de docenas de cursos electivos afines que, si bien no integran el área de filosofía del derecho, son también ofrecidos por académicos adscritos al Departamento de Ciencias del Derecho. La puesta en marcha de la nueva cátedra obligatoria de Filosofía de la Moral permitió incorporar al claustro por concurso de antecedentes y oposición a cinco académicos, que se sumaron a los dos profesores de filosofía con que ya contaba la Facultad de Derecho. Ellos pasaron a liderar un equipo académico integrado también por estudiantes de excepcional mérito intelectual y de gran lealtad con la Escuela de Derecho, seleccionados también por concurso, para ser designados como alumnos ayudantes *ad honorem*.

En el área de filosofía de la moral y el derecho los equipos docentes (integrados por académicos y alumnos ayudantes) que se relacionan con los respectivos cursos bajo la supervisión de un catedrático sustituyeron la opción hasta entonces habitual: un curso, un profesor. Esta nueva forma de trabajar está detrás del florecimiento en el lustro que corrió entre 2006 y 2010 de múltiples instancias de colaboración entre estudiantes y maestros que elevaron la calidad y la diversidad de la experiencia educacional ofrecida por la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile.

En la docencia, se pudo contar con materiales de apoyo bibliográfico, con sesiones de ayuda y, también, con seminarios dictados por alumnos ayudantes a los estudiantes de cursos inferiores y conducentes a la redacción de monografías. Las tareas de autoformación de los estudiantes se multiplicaron, organizándose múltiples grupos de lectura. En las tareas de extensión, los alumnos ayudantes y sus colaboradores formaron las comisiones organizadoras de diversas reuniones científicas, entre las cuales destacan las jornadas internacionales de ciencias del derecho "Prof. Dr. D. Aníbal Bascañán Valdés". En investigación, ellos han tenido desde hace casi

una década la opción adicional inédita de participar en el diseño y la ejecución de proyectos de investigación (que han ganado financiación en concursos regulares del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile y del Departamento de Investigación de la propia Universidad). Fue en uno de tales proyectos que se concibió la idea que desembocó en *Causas Perdidas. Ensayos de filosofía jurídica, política y moral*.

El proyecto se tituló "Derecho y filosofía moral" y participaron en él de manera estable seis egresados de la licenciatura en ciencias jurídicas y sociales así como un licenciado en sociología de la Universidad, organizados en torno a un seminario del proyecto, que fue dirigido por los co-investigadores, la ayudante académica Mag. Carolina Bruna Castro y el profesor asistente de filosofía moral Juan Ormeño Karzulovic y en el cual también participó el profesor asistente de filosofía moral Dr. Andrés Bobenrieth Miserda. En algunas sesiones del seminario del proyecto se invitó también a otros estudiantes y académicos de la Universidad así como de las universidades de los Andes (Chile) y la corporación jesuita "Alberto Hurtado" quienes aportaron a las distintas presentaciones con observaciones críticas, comentarios y sugerencias. Tuve el honor de patrocinar como investigador responsable esta iniciativa (Dr soc06/21-2, Universidad de Chile), que replicó con éxito la estructura de trabajo que introduce en un proyecto anterior sobre "Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa" (Proyecto Fondecyt N° 1050348).

Unas palabras respecto de la dimensión política del presente volumen. Este esfuerzo, me parece, ilustra la contribución que hace la antigua Universidad a la fijación de estándares de calidad para la producción intelectual, en este caso en la frontera que comparten los ámbitos jurídico, político y moral o valorativo. Ella es insustituible, y por dos razones: porque la única exigencia que dirime tanto el ingreso como la promoción a los claustros estudiantil y académico es el mérito intelectual; y porque estamos también obligados por ley a realizar nuestras tareas valorando la libertad de pensamiento y el pluralismo, o la valoración de lo que llamo un *rango abierto pero acotado* de diversidad humana.

III

El presente volumen ofrece quince ensayos, de los cuales tres son trabajos inéditos en castellano de destacados exponentes de la filosofía jurídica, política y moral en la tradición analítica que estimularán el debate de frontera en nuestra lengua sobre estos temas. Se trata de Ronald Dworkin, catedrático Jeremy Bentham de derecho y filosofía en la Universidad de Londres y de derecho en la Universidad Nueva York; ex catedrático de jurisprudencia en Oxford. Del escocés Leslie Green, catedrático de filosofía del derecho del Balliol College, Oxford, cuyo trabajo apareció en castellano por primera vez hace solo unos meses, en el tercer número de *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*. Ambos ensayos fueron traducidos por Ernesto Riffó Elgueta, promisorio integrante del seminario mencionado en la sección anterior. Y Jeremy Waldron, también profesor de derecho en la Universidad Nueva York y catedrático Chichele de teoría social y política en Oxford, cuyo ensayo fue vertido al castellano por Pablo Solari, otro distinguido participante del mismo seminario.

Hay además cuatro ensayos de académicos chilenos. Dos de ellos fueron presentados en 2006 a las segundas jornadas internacionales de ciencias del derecho "Prof. Dr. Aníbal Bascañán V." por Miguel Vatter, profesor titular de la Universidad Diego Portales (Chile) y por Lucy Oport, investigadora independiente de Valparaíso. A ellos se suman sendos trabajos del co-investigador del proyecto, el profesor asistente Juan Ormeño Karzulovic y del investigador responsable del proyecto y autor de estas líneas. La contrapartida a los siete ensayos escritos por académicos

son ocho ensayos redactados por egresados de la Universidad de Chile (siete del programa conducente a la licenciatura en ciencias jurídicas y sociales y uno conducente al grado en sociología).

Un curso de filosofía de la moral en una Escuela de Derecho bien puede comenzar alertando a los futuros abogados respecto a la existencia de una doble diversidad en su asunto. Porque de un lado están los distintos mecanismos mediante los cuales se regula el trato entre las personas: el humor, el dinero, la violencia, la moral y el derecho. Mientras que del otro lado están las diversas aproximaciones teóricas al estudio de la regulación jurídica del trato entre las personas: la economía, la filosofía, la historia y la sociología, por nombrar solo las más desarrolladas. Así se motiva la pregunta teórica por las peculiaridades que, contempladas desde la filosofía, identifican una regulación *jurídica* de la conducta.

Ahora bien, para precisar el foco de atención y entrar por fin en materias conceptuales, ¿cuál es la relación entre el derecho y la moral? Una manera (también de minoría) de responder esta pregunta es negar que exista una y solo una relación entre ambos dominios. Por el contrario, según tal posición, tras el rótulo “la relación entre derecho y moral” se esconde una diversidad de problemas relacionados, pero distintos. Entre ellos estarían determinar las semejanzas y las diferencias entre el razonamiento acerca de asuntos jurídicos y sobre asuntos morales. Y también dirimir cómo se vinculan las obligaciones morales con las jurídicas.

Otra manera de responder la pregunta inicial, que es más frecuente y más abstracta, la entiendo en términos conceptuales y sostiene que existirían dos respuestas contrapuestas, las que podríamos denominar la tesis de la vinculación o, siguiendo a Leslie Green, de la “inseparabilidad” y, del otro lado, la tesis (positivista) de la separación del derecho y la moral. Por cierto, ambas opciones admiten variantes según se sostenga, digamos, que tal relación existe y que ella es ya sea necesaria o bien contingente. De esta forma, el espectro teórico admite posiciones positivistas duras, blandas, y posiciones no positivistas. El positivismo duro afirma que en virtud de ciertos rasgos de conceptos como “derecho” y “autoridad”, la moral y el derecho constituyen sistemas normativos separados. Según el positivismo blando nada en el concepto de derecho excluye, ni tampoco asegura, que haya relaciones entre derecho y moral, de manera que si las hubiera no podrían sino ser contingentes. Por último, la posición no positivista afirma que, desde el punto de vista conceptual, la existencia de relaciones entre derecho y moral es necesaria.

En su post scriptum a *El Concepto de Derecho*, el antiguo catedrático de jurisprudencia de Oxford H.L.A. Hart sostuvo que su teoría del derecho no estaba comprometida con tesis alguna acerca del valor del derecho, más allá de negar que el derecho tenga que ser, de forma necesaria, valioso desde un punto de vista moral. Luego de la publicación póstuma de este trabajo, floreció un debate que está detrás de varios de los ensayos compilados en el presente volumen. Esta forma de entender el problema y las posturas posibles sobre el mismo tiene, empero, un sesgo metodológico: su aproximación al problema analiza solo asuntos conceptuales, una característica que no ha pasado inadvertida a otros filósofos del derecho.

Las críticas de Dworkin a la obra de Hart, por ejemplo, no se referían solo a problemas sustantivos en la filosofía del derecho (por ejemplo, qué tipo de normas lo integran, o cuál sea la justificación de la autoridad que el derecho reclama para sí), sino también al método adecuado para resolverlos. Hart emprendería una investigación solo semántica o conceptual (como sugiere ya el título *The Concept of Law*). Esta metodología impediría entender la causa última de los desacuerdos entre quienes entienden el derecho de distinta manera (por ejemplo, ya sea desde la teoría o bien en tanto participantes en las prácticas jurídicas). Tales desacuerdos no surgen solo de diferencias conceptuales. Son, más bien, parte de las prácticas jurídicas mismas. Así, concluye Dworkin, toda *descripción* del derecho es, a la vez, una propuesta respecto de cuál es la mejor

manera de entenderlo y una propuesta sobre cuál es la mejor interpretación de un sistema jurídico. Toda interpretación involucraría, y de manera necesaria, hacer juicios morales y políticos. El post scriptum de Hart, junto con ensayos de John Finnis y Stephen Perry, puso la pregunta metodológica al centro del debate sobre filosofía del derecho en la tradición analítica. Este tema, vale la pena tenerlo presente, no recibió gran atención en las tradiciones existencialista, marxista y tomista en la segunda mitad del siglo xx.

Las dos primeras contribuciones en la primera parte del presente volumen, titulada “Metafilosofía jurídica y política”, pretenden dialogar con el texto de Hart. Ronald Dworkin, en un ensayo que comenzó como una conferencia dictada en honor al catedrático oxoniense en 2001, niega que podamos hacer filosofía del derecho en un espacio neutral en términos valorativos. Tal espacio no existiría. Los filósofos de la moral, el derecho, y la política se ocuparían del análisis de conceptos políticos con carga valorativa, tratando de convencer que las suyas son las mejores concepciones de cada uno de ellos.

Por tal motivo, estas reyertas conceptuales serían parte de disputas políticas acerca de, entre otras, cuál es el entendimiento correcto de la “democracia” y el “derecho”. Las pretensiones metodológicas de Hart resultarían engañosas. No contamos con un punto de apoyo como el pedido por Arquímedes para mover el mundo, que permita el análisis de tales conceptos de manera neutral. Dworkin sostiene que toda postura teórica en la filosofía de los asuntos normativos (sean estos morales, políticos o jurídicos), aunque se presente como una tesis neutral o de “segundo orden”, tiene consecuencias en las prácticas jurídicas. Tales posturas comprometen al teórico que las adopta con conclusiones sobre problemas particulares, incluida la resolución de controversias jurídicas o políticas determinadas.

Diego Pardo Álvarez caracteriza y compara las dos posiciones que han decantado en el debate sobre las respectivas propuestas metodológicas de Hart y Dworkin. Según la metodología descriptiva, el derecho puede ser descrito con independencia de cualquier consideración valorativa. En cambio, para la metodología normativa, la filosofía del derecho supone la posibilidad de juicios valorativos. Tratando de señalar los contornos de un debate que aún está en marcha y aportando elementos tomados de las concepciones filosóficas de Habermas y Apel, que no están ancladas en la tradición analítica (y que, en el caso del primero, muestra límites a la aplicabilidad de la taxonomía que solo reconoce cuatro tradiciones filosóficas en el siglo xx, porque Habermas combina elementos de concepciones filosóficas analíticas, existencialistas y marxistas), su ensayo examina las distintas formulaciones que han recibido estas posiciones.

Antonio Morales Manzo examina las convicciones metodológicas de Dworkin y sostiene que ellas están en tensión con su tesis de la respuesta correcta, una de sus posiciones sustantivas más célebres. Para resolver cuestiones de filosofía del derecho, Dworkin adopta una posición cognitivista y monista en filosofía moral. Pero tal postura se contrapone con la naturaleza de la interpretación constructiva, la respuesta que el jurista estadounidense ofrece a los problemas de la disciplina y cuya raigambre en la tradición jurídica estadounidense es manifiesta. Tal tensión estaría presente ya desde Kant, quien busca abandonar posturas metafísicas premodernas en el plano metodológico, a pesar de que sus resabios sigan presentes en las conclusiones sustantivas; por ejemplo, en el entendimiento del ideal de la seguridad jurídica.

Ernesto Riffó Elgueta critica que Dworkin restrinja su interés a las consecuencias normativas de las distintas argumentaciones (por ejemplo: “Si usted cree en el análisis que Berlin ofrece de la libertad, entonces usted debe creer también que todas las leyes penales atentan en su contra”) porque estas también tendrían consecuencias de otros tipos, más allá de comprometer al teórico con una u otra posición práctica. Riffó examina también el potencial motivador

de presentar en filosofía política argumentos que describan situaciones imaginarias (como el estado de naturaleza en Hobbes o la posición original en Rawls). Ambos autores aprovechan este recurso para involucrar a su lector, haciéndolo sentir temor frente a unos escenarios y presentando otros escenarios como deseables. En cambio, la coherencia, que Dworkin presenta como la meta de la reflexión, no parecería ser suficiente (quizás, tampoco necesaria) para convencer al lector mediante ejercicios argumentativos cuya coherencia este concede, pero cuyas premisas no comparte. Dworkin, en suma, parecería estar predicando de manera convincente solo a quienes ya se han convertido a su posición. Los ensayos en esta primera parte del libro tocan problemas metodológicos distintos sobre asuntos normativos, pero cuyos intereses y opiniones se cruzan. Morales y Riffo son escépticos respecto de la coherencia como meta de la reflexión, mientras que este último y Pardo buscan mantener vivas las pretensiones normativas de la filosofía.

La segunda parte del volumen se titula “El valor del derecho y las instituciones políticas”. Allí se desciende de manera gradual desde las discusiones metodológicas abstractas a problemas sustantivos. Jeremy Waldron conecta el debate entre descriptivistas y normativistas con las inquietudes acerca del sentido de las filosofías política y del derecho en su defensa de un positivismo jurídico normativo, esto es, una posición que no entiende la separación entre el derecho y la moral en términos conceptuales sino, más bien, de un alegato a favor de un estado de cosas que considera deseable para propósitos morales y políticos. Waldron presenta el suyo como un ejercicio filosófico normativo. Pero sostiene que su relevancia dependerá de que su entendimiento del derecho esté conectado con el uso que los ciudadanos hacen del concepto de derecho. Estos no buscan solo distinguir los ámbitos jurídico y moral, sino expresar cuánto más deseable es vivir gobernados por medio de reglas jurídicas (según su entendimiento positivista) antes que estar bajo decisiones discrecionales o arbitrarias.

Cristóbal Astorga Sepúlveda se pregunta por el valor del derecho y su pretensión de autoidad (es decir, el tipo de obediencia que el derecho reclama para sí), y sitúa su discusión en la tradición inglesa de pensamiento legal y político. En particular, la pregunta si acaso los modelos clásicos de explicación y justificación del orden jurídico permiten la existencia de entidades colectivas. Porque sin ellas, carecería de sustento la idea de una autodeterminación de las comunidades políticas. Establece semejanzas entre Hobbes y John Austin, el jurista inglés de la primera mitad del siglo XIX. Si el ataque montado contra el contractualismo por Hume pierde de vista la existencia de un cuerpo colectivo que decide para sí la forma de su organización, ¿implicará análogas consecuencias aquel de Hart a la concepción austiniana del derecho? Su lectura destaca el valor de Hart para la discusión política respecto de la continuidad institucional y la amplitud de las prácticas normativas.

Marcos Andrade Moreno examina el problema de la obediencia al derecho desde el punto de vista de los agentes individuales. Contra lo que llama “fetichismo normativista” (esto es, la idea según la cual las normas jurídicas bastarían por sí mismas para ser obedecidas), propone que la explicación, antes que la justificación, de por qué los agentes obedecen al derecho es clave para entender la autoridad del derecho (en términos de las discusiones de la primera parte, se trataría de la relevancia de consideraciones descriptivas para los ejercicios normativos). La explicación de la obediencia a la autoridad jurídica debería considerar las razones internas de los agentes, esto es, debe considerar elementos de su motivación, como creencias, deseos, emociones y pasiones. Estos elementos iluminan una nueva imagen de la autoridad, que echa luz sobre los conflictos entre individuo y autoridad, presentándolos como conflictos entre esos elementos de su motivación y la creencia en la autoridad legítima del derecho.

Lucas Mac-Clure Brintrup examina una sentencia del Tribunal Constitucional de la República de Chile desde la perspectiva del formalismo jurídico (7c, rol N° 591-06, una de las decisiones sobre la llamada “pildora del día después”). La obediencia al derecho no se refiere aquí a los ciudadanos sometidos al derecho, sino a la actividad de quienes lo aplican. El Tribunal Constitucional objetó el tipo de regla utilizada para distribuir en el sistema público de salud un fármaco. Una mera resolución exenta (un tipo de regla jurídica establecida en ejercicio de las potestades normativas de los ministros y jefes de servicio) estaría fuera de lugar porque la norma debió haberse dictado mediante un decreto supremo (documento que requiere la firma del Presidente de la República). La decisión fue entendida como un intento de poner frenos al poder público, pero el Tribunal Constitucional chileno parecería haberse extralimitado en sus competencias. De ahí que el problema merezca ser analizado desde el punto de vista del formalismo.

El asunto tiene relevancia política, y toca el problema del valor del derecho. La adjudicación, para el formalismo, se presenta como uno de los elementos que confieren valor a la vida bajo el derecho. El apego a las razones provistas por las reglas jurídicas (de una manera que limite el recurso al razonamiento práctico general), tiende a asegurar los valores de certeza jurídica y del respeto por la autonomía de los ciudadanos (al proveerles reglas claras por las cuales guiar sus comportamientos). Además sería una condición para alcanzar el ideal de autogobierno democrático (pues el apego a las reglas asegura que la decisión judicial sea una manifestación de la voluntad popular, y no de las preferencias o convicciones del juez).

Lucy Oporto Valencia presenta los conceptos básicos de la teoría de la víctima como chivo expiatorio, propuesta por René Girard, historiador y filósofo de las ciencias sociales francés. Detrás de los fenómenos de persecución habría un esquema común de violencia colectiva, que está dirigido a ciertos grupos o categorías sociales. Los estereotipos de esas persecuciones se manifiestan en mitos y, en general, en textos de persecución. Estos ponen de manifiesto prácticas violentas reales, una continuidad entre lo ocurrido y la mitología. Ciertas prácticas e instituciones sociales derivarían de actos violentos, como un homicidio fundador. Tal marco teórico tendría el valor epistémico suficiente para develar ese ámbito de la cultura y la sociedad así como de dar una voz a las víctimas, que las más de las veces son silenciadas en la historia. Así, ciertos aspectos de la “transición a la democracia” en Chile durante la última década del siglo XX, serían una mera extensión y consolidación del fascismo en la nueva democracia.

La tercera parte del volumen se titula “Entre el derecho y la moral”. La abre el argumento de Leslie Green acerca de la *inseparabilidad* del derecho y la moral, que se contraponen a la tesis según la cual no existen relaciones necesarias entre ambos ámbitos cuyo eximio defensor fue, por cierto, Hart. Pero comparte con este último que la reflexión filosófica sobre el derecho no tiene por qué comprometer al teórico con que el derecho tenga valor. Green rechaza la tesis de la separabilidad. Existen, por el contrario, múltiples relaciones entre el derecho y la moral, sobre algunas de las cuales Hart mismo llamó la atención. Así, por ejemplo, el derecho es moralmente falible y riesgoso. *Falible* por cuanto siempre podría contener vicios a pesar de satisfacer todos los estándares que Lon Fuller llamó “la moral interior del derecho.” *Riesgoso* porque su misma naturaleza y funcionamiento traen consigo iniquidades (el “legalismo”). El derecho, en otras palabras, hace posible una forma de inmoralidad que le es exclusiva.

Juan Ormeño Karzulovic, al igual que Green hace con Hart, presenta una lectura innovadora de Hobbes, un representante temprano de la concepción positivista del derecho en el mundo inglés. Contra el sentido común iusfilosófico, antes que negar la existencia de relaciones entre el derecho y la moral, la afirma. Analiza cómo Hobbes trata la relación entre la ley civil (cuya validez deriva de la autoridad del Soberano) y las “leyes de naturaleza” (cuya validez deriva de

consideraciones prácticas orientadas al mantenimiento de la propia vida). Los ámbitos de validez de cada tipo de ley son distintos. Unas obligan a través de la amenaza de tormentos, privación de bienes o de la libertad e, incluso, de la propia vida. Otras solo con aquel reproche que surge de la conciencia individual. Existiría una analogía entre ley civil y ley natural, por un lado, y derecho y moral, por el otro. La ley civil (el derecho) está estructurado de manera interna por la racionalidad que expresan las leyes de naturaleza (la moral). Ella sería una “racionalidad imparcial”, opuesta al cálculo de costos efectuado por los individuos en el estado de naturaleza y opuesta también al razonamiento en el estado civil del “insensato” (el polizón o el “descarado”, como podría decirse en un guiño al filósofo judío francés Emmanuel Lévinas).

Miguel Vatter analiza las fuentes históricas del pluralismo en Berlin y Oakeshott. Su origen último serían los conflictos entre las pretensiones soberanas de la Iglesia Católica y del Estado en la Alemania de fines del siglo XIX. Aquí se encontraría una clave para comprender la incompatibilidad entre esa manera de entender la pluralidad y la que prefiere Rawls. El “pluralismo pre-político” de los primeros reconoce la existencia de conflictos entre, por un lado, los distintos sistemas de valores e ideales y, por el otro, la pretensión estatal de justificar el reconocimiento de los derechos apelando a la soberanía del pueblo como su fundamento. Los derechos que reconoce el pluralismo pre-político se fundan en un “reconocimiento mínimo y universal de lo que significa ser ‘humano’”. En otras palabras, es una justificación de los derechos que prescinde del Estado.

En mi contribución propongo una versión del pluralismo que permite hablar sobre lo que somos y lo que hacemos los seres humanos en términos de una *ética del bien poder*. Con ella busco promover, tanto al interior de los distintos países como en la política internacional (el campo que el australiano Hedley Bull señalaba con ironía en sus lecciones en Oxford, solo los hipócritas llaman “relaciones internacionales”), el encuentro respetuoso de personas que celebran tanto la igualdad como la diversidad humana (esta última al interior de un *rango abierto pero acotado* de formas de vivir, costumbres, prácticas y actos). Este objetivo sería alcanzable mediante una negociación moral entre los que denomino *prójimos lejanos* que pasa del nivel abstracto, filosófico, igualitario o de las *costumbres* al ámbito variable de las identidades humanas o formas de vivir, cuyas *prácticas* el derecho pretende regular. Recurriendo al lenguaje pluralista de la ética del bien poder, el derecho estaría en condiciones de contribuir a delimitar las fronteras de lo que es por igual digno de ser *tratado como valor* o con respeto al interior de sociedades plurales (como lo es y de forma paradigmática la sociedad internacional, que es anárquica aunque no caótica).

Camilo Sémblér discierne puntos comunes entre John Rawls y Jürgen Habermas. Para ambos, el derecho y la moral tienen dimensiones normativas relacionadas con la justificación de la autoridad política. Su examen de las relaciones entre ambos ámbitos se centra en la noción “sujeto de derecho”, la cual sería “el punto nodal de articulación entre autoridad política, derecho y moral”. Apoyándose en la versión propuesta por Axel Honneth de la noción hegeliana de “lucha por el reconocimiento”, presenta una crítica al ideal de la racionalidad contractual y a la presunta neutralidad política del pluralismo cultural que subyace a la noción de “sujeto de derecho”.

Esteban Pereira Fredes cierra el volumen examinando las relaciones entre los lenguajes con los cuales el derecho y la moral cumplen sus tareas regulativas. La noción de responsabilidad ocuparía un lugar central en ambos ámbitos. En moral, evalúa la vigencia del entendimiento filosófico tradicional de la responsabilidad, por ejemplo la basada en el así llamado *principio de posibilidades alternativas*. Siguiendo a Strawson en su celebrado ensayo “Libertad y Resentimiento”, presenta la atribución de responsabilidad moral como una práctica basada en ciertas actitudes y reacciones en las relaciones interpersonales. Muestra la continuidad entre los fundamentos de la

responsabilidad moral y jurídica, para proponer en conclusión que, apoyándonos en la noción de *la participación en un contexto moral y social*, podemos conciliar un núcleo común al entendimiento de la responsabilidad en ambos ámbitos.

Concluyo esta introducción con la grata tarea de expresar los reconocimientos que son del caso. Agradezco a mis amigos y colegas Carolina Bruna Castro y Juan Ormeño Karzulovic, por dirigir durante dos años las sesiones quincenales que celebró el seminario del mencionado proyecto sobre Derecho y Filosofía Moral. La atmósfera documentada, rigurosa y de gran cordialidad que supieron generar permitió a los ensayos que surgieron del proyecto y que aquí se recogen beneficiarse de observaciones, objeciones y sugerencias. Agradezco también y de manera especial a mis amigos y alumnos ayudantes *ad honorem* en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda, Antonio Morales Manzo, Diego Pardo Álvarez y Ernesto Riffo Elgueta por sus sustanciales aportes a la edición del presente volumen, incluida la confección de la bibliografía compilada así como los índices onomástico y temático. Tales índices requieren de un esfuerzo que es arduo pero inexcusable, al menos entre quienes buscamos presentar al ensayo académico como un género literario que es distinto de la prosa imaginativa o de ficción (la “narrativa”, como se dio en llamarla a partir de las últimas décadas del siglo XX), pero que es digno del mismo respeto. Mención aparte merece mi también amigo y alumno ayudante *ad honorem* Esteban Pereira Fredes por su apoyo en la coordinación de mi equipo docente en los últimos años. Quiero destacar la generosidad del catedrático Leslie Green, quien cedió de manera graciosa los derechos universales no exclusivos para publicar la traducción al castellano que hizo Ernesto Riffo Elgueta de su ensayo “El positivismo y la inseparabilidad del derecho y la moral”.

Sin pretender que haciéndolo saldo mi deuda, agradezco una vez más al Balliol College, Oxford por acogerme como *Junior Common Room Scholar* entre 1981 y 1985 (universidad que un poeta e insigne graduado suyo describió en el siglo XIX como “*Home of Lost Causes*”, en el verso que inspiró el título del presente volumen y que también le sirve de epígrafe). El recuerdo de los maestros y compañeros de excepción que tuve gracias a esa antigua casa, y que tanto me enseñaron mientras culminaba mi educación formal, me reconforta cuando, como le ocurre a muchos otros, las vicisitudes cotidianas me presentan también a las más como causas perdidas.

Por último, extendiendo un reconocimiento especial al señor Decano (s) de la Facultad de Derecho, el profesor Luis Ortiz Quiroga, por su decidido apoyo a la publicación del presente libro. Y, también, a su predecesor, el profesor Roberto Nahum Anuch, quien apoyó el esfuerzo inicial por constituir, consolidar y proyectar el área de filosofía de la moral y el derecho en el programa conducente a la licenciatura en ciencias jurídicas y sociales de la Universidad de Chile.

M. E. O. B.

Departamento de Ciencias del Derecho
Facultad de Derecho
Universidad de Chile
26 de mayo de 2010

NEGOCIACIÓN MORAL

M.E. Orellana Benado*

IN MEMORIAM

sir P. F. Strawson (1919-2006), primero de entre mis maestros en el "Home of lost causes", y como expresión de gratitud a la Universidad de Talca, mi primer claustro académico (1986-87)

1. LA PREGUNTA FUNDAMENTAL

Según el filósofo e historiador de las ciencias chileno Roberto Torretti, a raíz de "la efectiva unificación del planeta bajo la civilización tecnológica originada en lo que llaman el Atlántico Norte", acaecida durante el último cuarto del siglo XX, correspondería a la reflexión ética del siglo XXI abordar con carácter prioritario la siguiente interrogante, que denominaré aquí 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?¹

* Lei por primera vez en público una versión de estas ideas en el segundo encuentro argentino-chileno de filosofía jurídica y social, organizado por la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, celebrado en la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile en 2006. Antes y después de esa fecha, presenté otras versiones al seminario asociado al proyecto de investigación "Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa", proyecto que tuve el privilegio de dirigir gracias al financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile, que cumulo con reconocer y agradecer aquí (Proyecto Fondecyt 1050348). Agradezco también los comentarios que realizaron a borradores del presente trabajo mis amigos Lucy Oporto, Juan Ormeño y Roberto Torretti así como también mis alumnos ayudantes *ad honorem* en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile: Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda y Ernesto Rifo Elgueta. Una versión anterior del presente texto debió haber sido publicada en 2008 en *Universum*, pero me vi obligado a retirar el artículo al descubrir en él errores que aquí han sido expurgados.

1. Torretti (2006), p. 321. Además de en los dos casos habituales (esto es, para expresiones en lenguas extranjeras y títulos de libros o publicaciones periódicas), en lo que sigue ocupo cursivas también para conferir a una expresión la fuerza comunicativa que el matemático y filósofo alemán Frege llamó "coloración y foco"; es decir, un impacto diferencial en el entendimiento de las afirmaciones que hacemos con ellas y que es *independiente de su sentido*; esto es, las condiciones cuyo conocimiento importa para determinar cuándo ellas son verdaderas y cuándo falsas. Este último caso comprende cuando, con las cursivas, destaco que aparece por primera vez un término para el cual he diseñado un *entendimiento teórico propio*. Más sobre las distinciones entre sentido y coloración, así como entre sentido y referencia en Frege (s.f.). Esta traducción, a pesar de sus muchos méritos, vierte "Färbungen und Beleuchtungen" como "matices y énfasis" con lo cual, me temo, se pierde la raigambre visual de estas expresiones en el original alemán. En la filosofía de los lenguajes lógicos y matemáticos, usar el mismo símbolo o la misma convención (en este caso, cursivas) con tres propósitos diferentes constituiría, por lo menos, una imperfección: el defecto que los

Ahora bien, la pregunta fundamental es más que una tarea *prioritaria* de la ética en el siglo XXI. En mi concepto, se trata del más urgente y radical problema teórico y práctico de nuestros tiempos, aquel cuya solución contaría como una *revolución*, en el sentido moderno de la voz, que apunta a lo inédito –esto es, lo que nunca ha existido, pero que bien podría existir– y no a ciclos que se repiten hasta la eternidad. Más allá de los adjetivos, el corazón del desafío es encontrar un lenguaje que permita expresar y promover la actitud pluralista –a saber, una disposición del ánimo que, en principio, valora la existencia de un *rango abierto pero acotado* de diversidad humana– y que, además, permita iniciar, conducir y mantener una *negociación moral* entre las distintas *formas de vivir o identidades humanas* con el objeto de delimitar el ámbito de *prácticas* tanto propias como ajenas que merece respeto, sean estas de la vida cotidiana de las personas o bien de su vida política, nacional o internacional.² Como si tal desafío no fuera suficiente, dicho lenguaje tendrá además que desempeñarse en un mundo que continuará abriendo nuevas opciones a la conducta humana, entre otras muchas razones, por el flujo de novedad que, con caudal siempre creciente, viene de las ciencias y las tecnologías modernas.

Luego de enunciar la pregunta fundamental, Torretti consigna con desazón no creer que tenga una "solución positiva". Veremos en un momento, para beneficio de quienes lo desconozcan o lo hayan olvidado, cuán amplio y desolador es el respaldo que la historia otorga a dicho pesimismo. Sin embargo, me propongo aquí refutarlo. Mostraré que sí es posible diseñar un lenguaje o "sistema coherente de principios morales y normas de conducta" para convivir de manera respetuosa en la diversidad legítima, y sin caer en el relativismo. Sostendré por último que la clave de su puesta en marcha es que cada vez más personas en "los diversos grupos religiosos y culturales", se esfuercen por vivir y tratarse unos a otros como *prójimos lejanos*.

Mi estrategia argumentativa será simple y frontal. En la siguiente sección ofreceré un boceto del respaldo que dan el siglo XX y lo que va del XXI a Torretti y quienes creen que el cultivo de las creencias y valoraciones asociadas con unos grupos amenaza, y de manera necesaria, la libertad de los demás grupos. En la tercera sección presentaré la versión más reciente de mi pluralismo,

matemáticos llaman *mala notación*. Sin embargo, los casos para los cuales utilizo aquí cursivas son tan diferentes entre sí que espero nunca confundir al lector. Introducciones a Torretti en Carrasco (2006); Orellana Benado (2006).

2. Las cursivas en esta oración destacan la introducción en el texto de cuatro términos que tienen sentidos técnicos propios en mi propuesta. Por el momento, dilucidaré solo el primero de ellos. Hablar de un *rango abierto pero acotado* es una manera de articular la actitud pluralista, que está detrás del esfuerzo por identificar, proteger y promover el florecimiento de la diversidad humana que es por igual digna de respeto. Quedará pendiente construir un modelo pluralista de la búsqueda de la verdad en los asuntos humanos en general (esto es, los que incluyen, por lo menos, algunas preguntas históricas, económicas, filosóficas, jurídicas, psicológicas y sociológicas) basado en este término. Lejos de constituir un "escándalo", como creyó Kant, dicho modelo mostrará que el peculiar encanto de las preguntas humanas es la persistencia en la historia del *desacuerdo acotado* respecto a cuáles sean sus respuestas; Kant (1978), pp. 34. En general, cada pregunta humana tiene un rango abierto pero acotado de respuestas que son dignas de ser conocidas, tratadas con respeto o como verdaderas. Su transformación de este rango en el tiempo (que se abra para incluir respuestas inéditas o que se cierre, dejando fuera del mismo respuestas que antes estuvieron en él) permite observar el cambiante rostro de las sociedades en las cuales dicho proceso ocurre. reflejado en el espejo de la filosofía. ¿Por qué son dignas de respeto por igual las respuestas que, en un período dado, pertenecen a dicho rango? Hay cuatro razones. Son por igual inteligibles. Están desarrolladas en grados comparables de extensión. Tienen relaciones de presuposición mutua: es decir, solo podemos entender mejor una de ellas entendiendo mejor las demás. Y, en cuarto lugar, porque están por igual *vivas en la discusión*. Por cierto, la tesis según la cual en general las preguntas humanas tienen un rango abierto pero acotado de respuestas por igual dignas de ser tratadas con respeto o como verdaderas es compatible con reconocer que, en algunos casos de la vida cotidiana, de las ciencias naturales y de las humanidades, el rango puede estar abierto solo de forma mínima (o, lo que es lo mismo, cerrado de manera casi máxima); es decir, puede contener solo una respuesta digna de ser tratada con respeto o, lo que es lo mismo, como verdad. Espero poder desarrollar este tema en otro momento.

la *ética del bien poder o del buen trato*; esto es, la versión que tiene su foco en preguntas acerca de cómo *bien podemos* tanto *vivir* como *tratarnos* entre prójimos lejanos para promover *el encuentro respetuoso y con humor en la diversidad*. Se trata de un lenguaje para responder la pregunta fundamental y hacer posible una negociación moral entre las distintas formas de vivir o identidades humanas, basado en la distinción entre respetar lo que *nosotros* bien podemos practicar con reverencia o *vivir como valores* y respetar a *otros*, cuyas prácticas nos son ajenas, pero que bien podemos *tratar como valores*.

Por último, en la cuarta sección, distinguiré tres maneras de hablar por un lado acerca de *lo que somos* en tanto seres humanos y, por el otro, acerca de *lo que hacemos*. De esta manera y en los términos que allí expondré con mayor detalle, se abre un camino para abordar la pregunta fundamental en un mundo globalizado. A saber, interrogarnos acerca de cómo bien podemos vivir y tratarnos entre prójimos lejanos para promover el buen trato o encuentro respetuoso y con humor en la diversidad legítima.

Tengo para mí que una ventaja de esta respuesta a la pregunta fundamental es no presuponer la validez universal, para todas las culturas, tiempos y clases sociales, del lenguaje de raigambre occidental y liberal de los derechos humanos. Más bien, este enfoque sugiere que la doctrina de los derechos humanos es un caso particular del lenguaje de la ética del bien poder o del buen trato, cuya historia es tan respetable como otras articulaciones de la misma que pudieran también existir hoy, o surgir mañana, en identidades humanas con trayectorias históricas y culturales diferentes. Concluyo así el resumen de mi estrategia argumentativa y, según lo anunciado, paso de inmediato a ofrecer un boceto de la evidencia histórica que respalda al pesimismo y la duda respecto a que la pregunta fundamental tenga una respuesta (“positiva”, en el adjetivo de Torretti). Por cierto, lectores que no requieran refrescar la memoria respecto a cuán salvaje ha sido la historia de la encarnación “animal” de *lo humano en sentido filosófico* pueden sin pérdida continuar la lectura en la tercera sección.

2. RAÍCES DEL PESIMISMO CONTEMPORÁNEO

Ya en la segunda década del siglo xx encontramos el conflicto que en sus comienzos fuera denominado “Gran Guerra” y en sus postrimerías “guerra para terminar con todas las guerras”. Esta última descripción fue invocada en 1917 por Woodrow Wilson, antiguo profesor de filosofía del derecho y ex-rector de la Universidad Princeton, a la sazón, presidente de los Estados Unidos de América, para justificar su decisión de entrar en el conflicto iniciado en 1914 en Europa, la cual precipitó su fin solo año y medio más tarde, en 1918. Se movilizaron setenta millones de soldados y el total de muertes alcanzó, entre civiles y militares, los quince millones. Casi simultáneo fue el genocidio de un millón de armenios por el Imperio Otomano entre 1915 y 1917.

Veinte años más tarde llegarían los *momentos estelares* de la barbarie en el siglo xx. A saber, el conjunto de conflictos desencadenados por la invasión de Polonia por Alemania en 1939 y la declaración de guerra a esta última potencia por el Imperio Británico. Entonces se volvió necesario rebautizar la Gran Guerra como mera “Primera Guerra Mundial”. A partir de 1941, cuando los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas comenzaron también a luchar en Europa, África, el Medio y el Lejano Oriente contra las potencias del Eje (Alemania, Italia y el Imperio Nipón), apareció el término “Segunda Guerra Mundial”, al menos en los países angloparlantes y los de su esfera de influencia.

Seguendo a Iosif Stalin, la propaganda y la historiografía soviética, tomaron un camino distinto y denominaron su esfuerzo bélico “Gran Guerra Patria”, expresión que continuó siendo

usada por los historiadores rusos luego del desplome del Imperio Soviético en 1989, mientras la región que por algo más de cuarenta años fuera denominada “Europa del Este”, recobraba el nombre que tuvo por siglos y hasta el mencionado conflicto: “Europa Central”. La *Segunda Guerra Mundial* movilizó cien millones de soldados y el total de sus muertos, en su inmensa mayoría civiles, se estima entre sesenta y setenta millones de personas.

Hasta entonces, la civilización “occidental” podía ufanarse de ser la heredera en Europa de una *tradicción* surgida en Atenas y Roma y que, ya en el siglo XIX, tendría su cuartel general en Londres. Por este motivo, Europa se consideraba a sí misma la garante de que la *civilización* (es decir, su *civilización*) terminaría por imponerse también en África, Asia, China e India. Un poeta inglés denominó a tal tarea “la carga del hombre blanco” (*White man's burden*, en el original inglés).³ Sin embargo, entre 1942 y 1945 la civilización europea se remeció con el ritmo macabro de la *Shoa* (hebreo para “catástrofe” y que es usual, aunque erróneo, traducir por “holocausto”).⁴ Por este término, en rigor, corresponde entender el asesinato de tres de cada cuatro *judíos* europeos, según la definición que adoptó el ordenamiento jurídico alemán, bajo el régimen del nacional socialismo que lideró Adolf Hitler (1889-1945); a saber, personas que *practicaban el judaísmo*, que tenían padres o, incluso, más de dos abuelos que hubieran practicado esta forma de vida minoritaria pero que había estado presente en Europa por ya más de dos mil años. La *Shoa* significó el exterminio de entre cinco y siete, con toda probabilidad, seis millones de niños, jóvenes, hombres, mujeres y ancianos judíos indefensos.

Al sumar a la *Shoa* 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 (aún sí, en los términos jurídicos recién mencionados, ellas y ellos contaban como “arios puros”) que también logró asesinar dicho régimen (en parte, por cierto, gracias a la colaboración por omisión de quienes luchaban en su contra), tenemos lo que, en rigor, corresponde llamar el “Holocausto”. Para quienes confían en el potencial de la educación para contribuir al progreso moral de la humanidad

3. Es el título de un poema de Rudyard Kipling, escritor victoriano nacido en la Bombay del Imperio Británico. En él celebra la expulsión de España del archipiélago de Filipinas por los Estados Unidos de América en 1899. La “carga” consistía en la responsabilidad de extender la civilización occidental a todos los pueblos del mundo. Para una elucidación inicial del término *tradicción* con foco en el caso de la filosofía, véase Orellana Benado (1999). Presento mis objeciones y una opción alternativa a la tesis según la cual en filosofía existiría una *única tradición* occidental, que ligaría a Atenas y Roma con la Europa de la baja edad media, luego con aquella de la modernidad y, por último, con la actual “civilización tecnológica” en Orellana Benado (por aparecer).
4. Niewyk (2000). Múltiples motivos teóricos y políticos aconsejan reservar el término *Shoa* para el genocidio de los judíos y usar “Holocausto” para el exterminio (muy superior en número) que resulta de sumar a la *Shoa* las matanzas de otras identidades humanas. Sin los dos milenios de difamación, persecución y matanza antisemita de raigambre cristiana en Europa, la “catástrofe” de los judíos o *Shoa* resulta difícil de concebir. Este factor merece ser tenido en cuenta dado el papel insoslayable del cristianismo en la generación de la cultura occidental. Aunque sean contemporáneos con la *Shoa* y hayan sido perpetrados en las mismas instalaciones (los *campos de esclavos*, que es habitual denominar con los eufemismos “campos de concentración” o “de trabajo forzado”, y en los *campos de exterminio*), esos exterminios tienen otras raíces históricas. Aún así, el término *Holocausto* sigue siendo desafortunado por partida doble. Sugiere una connotación religiosa que es inapropiada: las víctimas serían, en algún sentido, *sacrificios* a la divinidad. Pero al judaísmo (desde luego, no solo a dicha identidad humana) le repugna la idea del sacrificio humano ritual de *individuos inocentes*. Tal fue la lección que extrajo el pensamiento rabínico del relato sobre la atadura de Yitzjak, que los cristianos llaman “el sacrificio de Isaac”. Usar “Holocausto” también distorsiona la justificación que los propios nazis daban para sus políticas de exterminio, que pretendía ser de corte *científico* y no *religioso*. En este sentido y sin ser un “negacionista” vale la pena tener presente cuán poco idóneo es el término “Holocausto” para hablar ya sea del genocidio de los judíos o bien de las distintas minorías asesinadas por el régimen nacional socialista alemán que encabezó Hitler.

resulta enervante constatar que la barbarie triunfó en el país europeo que, en toda probabilidad, tenía a la sazón el mejor desempeño en ese frente. No me sorprendería que, en 1939, Alemania haya sido, por ejemplo, el país del mundo con más doctores en filosofía, amén de contar con pléyades de artistas, científicos, escritores, músicos y millones de amantes de las obras surgidas de las bellas artes, las letras, las ciencias y las tecnologías.

Fuera de Europa las cosas no marcharon mejor durante el siglo xx. Así lo atestiguan, por nombrar solo algunos casos, las decenas de millones de víctimas del Gulag, el sistema de campos de esclavos organizado en Siberia por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en el inicio de dicha centuria; las decenas de miles de víctimas de la Operación Cóndor, una conspiración de gobiernos sudamericanos encabezados por militares organizada por Chile para exterminar adversarios políticos en América y en Europa durante el último tercio del siglo xx, esfuerzo que contó con respaldo argentino, boliviano, paraguay y uruguayo; por último en esta lista sin pretensión de ser exhaustiva, en las postrimerías del siglo xx, encontramos el genocidio perpetrado en África por facciones extremistas hutus en la República de Ruanda.⁵

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. Así quedó demostrada la incapacidad, tal vez el desinterés, de las actuales instituciones internacionales por impedir el triunfo de la barbarie, incluso en países débiles y pequeños. Los vistosos asesinatos masivos de personas inocentes en Nueva York, Madrid y Bagdad durante el primer lustro del siglo xxi también respaldan la posición de quienes dudan que sea posible dar una “solución positiva” a la pregunta fundamental. Sin embargo, tal es la tarea que emprendo en la siguiente sección.

3. LA ÉTICA DEL BIEN PODER Y DEL BUEN TRATO

Comienzo esta presentación de mi respuesta a la pregunta fundamental señalando que sus fuentes son las filosofías del “Russian Jew” vecindado en Oxford Sir Isaiah Berlin y de cuatro de mis maestros en Inglaterra: Hornsby, O’Shaughnessy, Strawson y Wiggins.⁶ En 1994 denominé pluralismo a la primera versión de estas ideas. Desde hace algunos años, prefiero referirme a ella en términos de ética del bien poder o del buen trato; ética para prójimos lejanos; y, también, ética para la negociación moral.⁷ El paso del tiempo me mostró el atractivo de presentar la ética en términos una pregunta acerca de *cómo bien podemos conducirnos los seres humanos* unos con otros, comenzando por los prójimos lejanos. Entremos en materia. ¿Quiénes son estas personas?

Son todos quienes se suman al esfuerzo por promover el buen trato o, lo que es equivalente, *el encuentro respetuoso en la diversidad legítima de lo humano* valorando tanto la igualdad humana como su diversidad. Los prójimos lejanos no reclaman para sí mismos el monopolio del bien, la virtud y la bondad. Tampoco atribuyen a otros el monopolio del mal, el vicio y el accionar torpe. Buscan identificar, en asociación con los demás prójimos lejanos, el rango abierto pero acotado de diversidad en las prácticas humanas que corresponde respetar. Para lograrlo practican la distinción entre lo que uno *vive* y lo que uno *trata* como valores.

Y, lo hacen, he aquí la clave, sin perder de vista cuán paradójica es la situación de lo humano en el lenguaje, y en todo lo que de él depende. Porque, en un sentido lógico, filosófico o igualita-

rio que es básico para delimitar cuáles son los seres que interesan a la ética, hablamos de nosotros mismos como iguales. Pero en muchos otros sentidos, distintos del anterior aunque igual de básicos (como los jurídicos y políticos), hablamos acerca de lo humano de maneras que reconocen la diversidad de identidades humanas; es decir, que somos diferentes unos de otros, tanto en el nivel grupal o social como en el nivel individual.

¿Por qué hemos debatido de manera estéril hasta aquí acerca de la legitimidad de lo que hacemos los seres humanos, sin esperanza de convergencia ni en la vida cotidiana, ni en la vida comunitaria al interior de un estado, ni mucho menos en la vida de la sociedad internacional, *que es anárquica pero no caótica*?⁸ Responder la pregunta fundamental supone contar con un diagnóstico acerca de qué ha marchado mal hasta aquí en el mundo real y concreto. Porque solo así podremos aspirar a mejorar el incierto futuro de la convivencia humana 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. La pregunta fundamental es una cadena de volcanes activos en la vida cotidiana y en la dilatada frontera que comparten dominios abstractos, como la filosofía y la historia, con otros que son más bien de carácter práctico, como la política y el derecho.⁹

Señalaré solo dos factores detrás del fracaso en el intento de volver fértiles nuestros desacuerdos respecto de asuntos tan complejos como la pregunta fundamental. Por un lado está el haber usado un equipamiento conceptual inadecuado, un lenguaje cuya simplicidad seduce pero que es incapaz de ofrecer genuinas explicaciones de lo que somos, de nuestras conductas y de las causas de nuestros conflictos. Por el otro lado, está nuestra incapacidad de reconocer que podemos vivir y tratarnos con respeto, cooperar e incluso florecer, sin estar de acuerdo respecto a cómo corresponde conducir nuestras vidas; esto es, las propias, que son únicas e irrepetibles y, también, las que compartimos con las demás personas que integran las identidades humanas a las cuales pertenecemos. Desde luego, a medida que aumenta la riqueza material que está disponible para los individuos, este segundo factor pierde importancia. En los estados más ricos del mundo, y desde hace ya siglos, la productividad material florece sin que sea obstáculo la diversidad valorativa de sus sociedades.

Con la respuesta que aquí esbozo a la pregunta fundamental pretendo superar la primera causa de la esterilidad recién aludida, el inadecuado equipamiento intelectual (lo que Wiggins llamaría “condominio intelectual común”; *“common intellectual property”*, en inglés) con el cual los más distintos bandos creen entender y explicar todos los conflictos. Sin pretender hacer justicia a la posición religioso-política de la cual tomo prestada la etiqueta, denominaré *maniquea* a esta intuición. A saber, la intuición según la cual el conflicto humano, la lucha entre el bien y el mal en la historia, consistiría en la lucha entre el bando de los buenos y el bando de los malos. Los primeros solo obrarían bien y *las consecuencias de sus acciones o actos serían todas buenas*; de ahí su denominación, *los buenos*. Los segundos, en cambio, solo obrarían mal y *las consecuencias de sus actos serían todas malas*; por tal motivo correspondería llamarlos así: *los malos*.

¿Qué explica la popularidad del maniqueísmo? Una mitad de su éxito lo debe a su arrobadora simplicidad. No exige pensar de manera documentada, ni tampoco con rigor o con imaginación. El origen del conflicto y los males del mundo son *ellos* (incluidas, por supuesto, *ellas*): *los malos*. La otra mitad del atractivo del maniqueísmo radica en que nos hace “una oferta que

5. Applebaum (2003); Prunier (1995); Dinges (2004); Paredes (2004).

6. Berlin (1988); Hornsby (1980); O’Shaughnessy (1980); Strawson (1995c); Wiggins (1987) y (1980). Berlin se definió así en una conversación que tuvimos a mediados de los años ochenta del siglo xx en el Athenium Club de Londres. La frase completa fue: “I came to this country when I was a child. But I am, of course, a Russian Jew”.

7. Orellana Benado (1996) y (2004b).

8. Bull (1977), pp. 46-51.

9. En “política” incluyo la política internacional la cual, como señalaba con acierto el politólogo australiano Hedley Bull, solo los hipócritas prefieren denominar “relaciones internacionales”.

es difícil rehusar”, para decirlo con Hollywood. Ofrece absolver de toda responsabilidad en los males del mundo a quienes creen en él, pidiendo a cambio solo que se reconozcan a sí mismos como... ¡el bando de los buenos!

Sin embargo, a pesar de su poder de seducción, la teoría maniquea sufre de un defecto insuperable. Es el mismo defecto que condena a otras teorías simples, como el geocentrismo, que fueron también propuestas en etapas tempranas del intento humano por explicar y hacer sentido del mundo en que vivimos: sus premisas son falsas. Ahora bien, si sus premisas hubieran sido verdaderas, entonces dichas teorías explicarían lo que muestra la experiencia. Pero el Sol no gira en torno a la Tierra y, por esa razón, la teoría geocéntrica no explica que *el Sol parezca girar en torno a la Tierra*. También es falsa la premisa maniquea. Los seres humanos no nos dividimos en buenos y malos.

No niego, desde luego, que pudieran existir los santos, personas que fueran por completo buenas, que obraran siempre bien. Las más diversas culturas reconocen tal calidad a algunos de los suyos. Tampoco niego que pudieran existir demonios, personas que fueran por completo malas o que obraran siempre mal. Pero la moral, la política y el derecho jamás han pretendido normar la conducta ni de santos ni de demonios. La pregunta fundamental de Torretti no apunta a si es posible la convivencia pacífica entre santos y demonios.

Los santos no necesitan reglas morales, ni políticas, ni jurídicas. Tampoco sería razonable esperar que los demonios las acataran. Las normas morales, políticas o jurídicas tienen por objeto la vasta mayoría de las personas, que no somos ni santos ni demonios (es decir, personas que no somos por completo buenas ni por completo malas). Tales normas permiten ordenar el desempeño de las personas de peor a mejor en los distintos dominios de prácticas. Y, también hacen posible ofrecer incentivos para recompensar a quienes sigan ciertas prácticas y para castigar a quienes sigan otras. La intuición maniquea, a pesar de su simplicidad y su popularidad, resulta inconducente para explicar el conflicto humano y la presencia en la historia de males como los que reseñé en la segunda sección. Produce la engañosa sensación de explicar el origen del mal. Pero solo logra tal resultado gracias a la desidia intelectual y la vanidad moral que nos caracterizan. Resumiré mi conclusión con la regla de tres de la aritmética sosteniendo que *el geocentrismo es al maniqueísmo como el heliocentrismo es... ¡al pluralismo!*

Ahora bien, para que la moral, la política y el derecho puedan jugar un papel cada vez más efectivo en la prevención, regulación y disminución de los conflictos, se requiere establecer un proceso continuo de negociación moral mediante el cual los prójimos lejanos diriman dónde están (y, también, por qué están ahí) las fronteras del rango abierto pero acotado de maneras de actuar que son por igual dignas de respeto. Solo así se tendrá claridad acerca de cuáles son indignas de respeto. Nos incumbe dirimir qué bien podemos vivir como valores *siempre* y, también, cuáles maneras de actuar ajenas bien podemos *siempre* tratar como valores. A cada prójimo lejano le corresponde determinar cuáles prácticas es su deber seguir siempre con reverencia y también cuáles es su deber respetar (porque son legítimas y vividas como valores por otros) de maneras peculiares a su forma de vivir o identidad humana. En suma, cuáles maneras de actuar debemos *vivir como valores* y cuáles debemos *tratar como valores*.

Más allá de ese rango abierto pero acotado están las maneras de actuar que bien podemos *nunca* ni vivir como valores ni tratar como valores; es decir, las prácticas reales y concretas que es nuestro deber combatir, tanto en el ámbito propio como en los ámbitos ajenos. Por cierto, hay una diversidad de maneras de combatir una práctica que va desde oponerse a ella con la mofa en público y hasta actuar en persona o por delegación (enviando a la policía o el ejército) para discontinuarla. En todo caso, entre estos límites está la fértil provincia de prácticas distintas pero

por igual legítimas, que unos bien pueden tratar como valores porque otros, pertenecientes a formas de vivir distintas, las *viven como valores*. Si las consideraciones anteriores van encaminadas en la dirección correcta se sigue que *la noción de lo que bien podemos hacer es más básica que la noción de deber*. Porque esta puede ser construida a partir de aquella: el deber es aquello que *siempre bien podemos hacer*.

Paso ahora a precisar los demás términos teóricos que he introducido hasta aquí. Uso *forma de vivir e identidad humana* como sinónimos. Entiendo por lo que nombran conjuntos de individuos pasados, presentes y futuros que, con sus prácticas, heredan, generan, mantienen y proyectan la identidad que comparten y que los separa de quienes tienen otras identidades. Llamo *negociación moral* a una manera de hablar y ponerse de acuerdo mediante el diálogo, con una actitud de apertura hacia formas de vivir distintas de la propia (y de hacerlo, esto es básico, *sin violencia*), respecto a dónde están y cuáles son las fronteras la diversidad humana legítima; es decir, cómo es legítimo vivir o qué es legítimo hacer.

El propósito de la negociación moral es definir 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. ¿Cuáles son esas costumbres y prácticas? Todas las que expresan de manera legítima lo humano. Es decir, que reconocen el valor de la igualdad y de la diversidad humana, y que no impiden ni dificultan el buen trato o encuentro respetuoso y con humor de los seres humanos en la diversidad.

Según la propuesta que aquí defiendo, bien podemos practicar con reverencia (esto es, vivir como valores) las prácticas de la propia forma de vivir que son legítimas y, cuando estas pertenecen a una identidad humana ajena, bien podemos respetar a quienes las practican (es decir, tratar sus prácticas como valores). Por el otro lado, ¿cuáles prácticas son ilegítimas e indignas de respeto, tanto si pertenecen a la forma de vida propia como si identifican a las que son ajenas? La respuesta es análoga a la anterior. Todas las prácticas que niegan el valor de la igualdad, de la diversidad o del encuentro de los seres humanos. Bien podemos oponernos siempre a ellas, incluso combatir las. Según la presente propuesta, corresponde abordar estas tareas en un cierto orden.

Para comenzar, lo más urgente: *buscar qué sea indigno de ser vivido como valores*. Es decir, cuáles de las prácticas propias no merecen la reverencia con la cual hasta aquí las hemos ejecutado y que, por el contrario, urge que sean corregidas o, incluso, discontinuadas. Dado que es en el ámbito propio donde los individuos tenemos más poder, la tarea inaugural es discernir cuáles de *mis prácticas* en tanto miembro de un cierto grupo constituyen, por decirlo desarrollando una imagen del Evangelio, *vigas que están en nuestros propios ojos* (Mt 7, 3). Al corregir tales prácticas (y, en el caso extremo, al discontinuarlas) intentamos proyectar una versión purificada de la identidad propia; es decir, una versión que haya eliminado las prácticas que dificultan o impiden el encuentro respetuoso y con humor en la diversidad por igual legítima. A continuación correspondería a los prójimos lejanos discernir qué si es digno de ser vivido como valor; es decir, de ser *practicado con reverencia* en la propia forma de vivir.

Enfrentando ya las identidades humanas distintas de la propia, corresponde primero buscar cuáles de sus prácticas merecen respeto: cuáles de ellas bien podemos tratar como valores. Y, solo en último lugar, con la energía que pudiera aún restar después de tan extenuantes esfuerzos, llega la hora de ocuparse de precisar cuáles prácticas ajenas no merecen nuestro respeto, incluido el subconjunto de las prácticas que bien podemos *nunca* tratar como valores; esto es, a las que debemos oponernos, incluso combatir las. Muchos moralistas, políticos y juristas, me temo, han hecho carrera hasta aquí de incitar a las multitudes a seguir el orden inverso: gastar las mejores energías en combatir el supuesto vicio en las conductas ajenas.

Mi respuesta a la pregunta fundamental de Torretti, desde luego, no pretende que sea posible eliminar el conflicto y la pugna valorativa entre las distintas identidades humanas. Los prójimos lejanos pretenden algo distinto. Buscan dar sentido a sus vidas individuales en términos de proyectar al futuro versiones mejoradas de sus respectivas identidades humanas. Por así decirlo, que la identidad heredada de sus mayores florezca en las vidas de sus descendientes y en el encuentro respetuoso con las demás formas de vivir. Así cada prójimo lejano, con independencia de la forma de vivir a la cual pertenece, y desde ella, confiere sentido a su existencia individual en tanto miembro de ciertas formas de vivir particulares. Porque, ¿cómo pudiera sostenerse que vivió en vano quien se esforzó por promover el encuentro respetuoso entre los seres humanos?

Por prójimos lejanos, en suma, entiendo personas que intentan orientar sus vidas valorando con la misma intensidad la *igualdad* y la *diversidad humana*, el *encuentro* y la distinción entre *vivir* y *tratar* como valores. Según el primer principio orientador, el rango abierto pero acotado de maneras de hablar acerca de lo humano supone que, para ciertos propósitos, hablamos como si fuéramos *seres todos por completo iguales*, que comparten una *humanidad común*. La impronta de esta manera igualitaria pero vacía de hablar es, para comenzar, lógica y filosófica; es decir, busca delimitar el ámbito respecto del cual versa la ética.

Para tales propósitos lógicos es indiferente con qué *ruidos* o formas de palabras se reconoce que todo pronunciamiento normativo presupone que se ha delimitado el ámbito de lo humano. Importa solo que dicho reconocimiento sea explícito. Da lo mismo si se lo expresa hablando de una “*condición humana*” que es la misma para todos (con André Malraux y Hanna Arendt), o de una “*naturaleza humana*” (con Aristóteles, Maimónides y Tomás de Aquino), o de la “*unidad inteligible de la naturaleza humana*” o, por fin y en la versión que en la primera década del siglo XXI pareciera ser la que tiene mayor vigencia, “*fundamento de los derechos humanos*”.¹⁰ Solo una vez que se ha reconocido el valor de la igualdad (esto es, de la manera igualitaria o filosófica de hablar acerca de lo humano como “*humanidad común*”, “*naturaleza humana*”, “*condición humana*” o “*fundamento de los derechos humanos*”), podemos ocuparnos de las maneras de hablar que apuntan a la diversidad de relaciones morales, políticas y jurídicas entre personas reales y concretas.

Varios miles de millones de musulmanes y cristianos (así como la mayoría de los quince millones de judíos que aún hoy sobreviven en el mundo), más allá de sus diferencias, reconocen el valor de la igualdad humana, el primer principio orientador para la conducta de los prójimos lejanos. Porque todos ellos creen que *somos por igual criaturas hechas a imagen y semejanza del Autor Único del Mundo* (o, lo que es equivalente, porque creen que *cada persona tiene un alma*). Varios centenares de millones más, tal vez otros mil millones de seres humanos, comparten también dicho principio sin apelar a creencias monoteístas. Su fundamento es que consideran manifiesta la existencia de un conjunto único de derechos “*fundamentales*” o “*humanos*” que rige para todos, en todos los tiempos y para todas las clases sociales.

10. 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”, García-Huidobro (2005), p. 197. Para una reconstrucción de la noción aristotélica de naturaleza humana en términos de las clases naturales como se las entendió en los debates analíticos del último cuarto del siglo XX, véase Wiggins (1980), p. 173. Sobre la “*unidad inteligible de la naturaleza humana*”, véase Orellana Benado (1996), p. 27 y sobre el “*fundamento de los derechos humanos*”, Spector (2001), y Muguerra *et al.* (1989). Respecto de si el consenso o el disenso sirve mejor como fundamento de los mismos, véase Muguerra (1998). Para una introducción iberoamericana al pensamiento del competidor principal en la tradición analítica por los laureles respecto del fundamento de la regulación, véase Peña González (2008).

Además del nivel igualitario o filosófico, el rango abierto pero acotado de maneras de hablar acerca de lo humano contempla el *ámbito de abstracción variable* o de las identidades humanas. Decimos ahora que somos diferentes y que estamos separados unos de otros; que pertenecemos a formas de vivir que solo se comparten entre algunos individuos o que estamos separados por tener identidades humanas diferentes. Por último, más allá de este ámbito, está el *nivel real y concreto* de los *individuos o personas* que son únicas e irrepetibles. En suma, según el primer principio que orienta a los prójimos lejanos, bien podemos esforzarnos por discernir el ámbito de prácticas propias y ajenas que valoran por igual tanto la igualdad o *humanidad común* como la *diversidad legítima* de las identidades humanas o formas de vivir. Solo esas prácticas merecen nuestro respeto; es decir, ser tratadas como valores por el ordenamiento jurídico nacional e internacional.

La segunda orientación por la cual guían su conducta los prójimos lejanos es la valoración del buen trato o encuentro respetuoso en la diversidad legítima de las distintas formas de vivir o identidades humanas con sus respectivas prácticas; es decir, en el nivel real y concreto, el encuentro respetuoso y con humor de las personas individuales que comparten en tiempo y espacios determinados. Este es, según ellos (incluidas, desde luego, ellas), un camino privilegiado para el auto-conocimiento así como para la purificación de la identidad propia y su proyección al futuro basada en el buen trato; esto es, cómo bien podemos vivir y tratarnos entre prójimos lejanos. Porque, para tales personas, que seamos distintos, que podamos hablar y concebimos 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 el *nivel filosófico o igualitario*, que antes denominé “*lógico*”.

Ahora bien, la valoración de la diversidad de las identidades humanas, la existencia de maneras de hablar acerca de lo humano que apuntan a su diversidad, no desconoce que algunas costumbres humanas, algunas prácticas de determinadas identidades humanas y, en la cruda realidad empírica y concreta, algunos actos de individuos reales y concretos (y que ocurren cerca de nuestras propias casas) son por completo repugnantes, merecedores de rechazo, combate y sanción, incluso mediante la violencia. Ningún pluralismo es un relativismo. Para ser digna del título una posición está obligada a declarar no solo qué propone respetar (y por qué), sino también qué propone combatir (y por qué), en el ámbito de la propia vida cotidiana y en los ámbitos ajenos, tanto nacional como internacional.

La tercera y última orientación por la cual guían su conducta los prójimos lejanos suma a la valoración de la *humanidad común* que todos compartimos y de la diversidad de identidades que nos separa, el valor de practicar la distinción entre lo que bien podemos vivir como valores (esto es, practicar de manera reverente para la proyección purificada al futuro de la propia forma de vivir) 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 vuelvo sobre estos puntos por última vez.

La manera de hablar acerca de lo humano propia del nivel filosófico o igualitario es aquella en la cual somos todos iguales, y punto. En él nos concebimos solo como *seres humanos en sentido filosófico*. Hablamos, es un hecho, acerca de lo humano de maneras que ilustran que *lo que somos en sentido filosófico* (que, como es evidente, en nosotros se encarna en un mamífero) pudiera también realizarse en otros seres corpóreos, aunque no fueran animales de ese tipo.¹¹

11. Un ejemplo que muestra que tal posibilidad era imaginable o concebible ya en el siglo XVI, es el relato acerca del “*goiem*” que habría creado el rabino Leudá Loew, el Marajal de Praga, para descargarse de tareas prohibidas en

Salimos del nivel abstracto cuando entramos en el *ámbito de abstracción variable* (de maneras de hablar sobre lo humano), cuando resulta indispensable, por diversos y particulares motivos, aludir a las distintas identidades humanas.

En este ámbito hablamos también de las *personas* o los *individuos* como iguales, aunque ahora decimos que son iguales solo a *esos otros*, con los cuales comparten una y la misma forma de vivir o identidades. Ejemplos son las identidades que comparten, digamos, los graduados de algún antiguo colegio básico, medio o universitario, aunque solo vuelvan a encontrarse con ocasión de aniversarios del egreso, en mérito a que comparten un trozo de historia (que está lejano, pero que fue definitorio). También son formas de vivir en este sentido técnico las bandas de partidarios de tal o cual equipo deportivo, que se reúnen cada vez que este juega y solo con motivo de tales partidos. Y, por último, lo son las comunidades pequeñas y aisladas, en las cuales las personas comparten la cotidianidad en lugares remotos, como las veinte comunidades monásticas del Monte Athos, o las de las Islas Hébridas, frente a la costa Este de Escocia, o la comunidad de las Islas Falklands, a cientos de kilómetros de la costa de Argentina, cuyas poblaciones oscilan entre las veinte mil y las cincuenta personas. Antes de seguir adelante vale la pena hacer dos precisiones en relación con el ámbito de abstracción variable.

En general, esta manera de hablar y entender las cosas reconoce que los individuos pertenecemos a una multiplicidad de formas de vivir o identidades humanas. Como observó con precisión un autor judío estadounidense que estudió en Balliol y enseña en Harvard:

Cada uno de nosotros transita por un número indefinido de comunidades, unas más inclusivas que otras, cada una de las cuales reclama nuestra lealtad para propósitos diversos, y no hay forma de determinar con anticipación cuál es *la sociedad* o *comunidad*¹².

Incluso cuando pertenecen a una y la misma forma de vivir, las personas pueden distanciarse unas de otras, si siguen variantes peculiares de las prácticas con las cuales se construye esa identidad. Así ocurrió 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 se podía hablar de ellos como siendo todos por igual judíos. Sin embargo, para otros propósitos, lo opuesto era lo correcto; es decir, correspondía hablar de ellos como personas con identidades distintas. Respecto nada menos que de la pregunta acerca de cuándo corresponde alzar la Torah durante el oficio religioso matutino, los sefarditas respondían que corresponde hacerlo *antes de iniciar su lectura*, mientras los askenazí que *luego de concluida la misma* (que es la variante que sigue hasta hoy el catolicismo apostólico romano).¹³

shabat. Frankenstein, la novela que Mary Shelley publicó en 1818 es otro ejemplo. Y aún otro es "Blade Runner", el filme que Ridley Scott presentó en 1982. Una discusión certera de este último ejemplo de *seres que contarian como humanos en sentido filosófico*, aunque no en sentido zoológico en Mulhall (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). También arroja luz sobre este punto darnos cuenta que no pareciera tener sentido hablar de otros animales en *sentido filosófico*. ¿Podríamos hablar de seres que fueran leones en *sentido filosófico* pero que no pertenecieran a la especie que conocemos?

12. Sandel (1982), p. 146 (la traducción es mía).

13. Tanto importaban estas y las demás diferencias a ambos grupos que, entre los judíos y hasta la *Shoa*, los matrimonios entre judíos sefarditas y askenazí era descritos como "matrimonios mixtos". En la segunda mitad del siglo XX, cuando luego de la *Shoa* y la creación del Estado de Israel tales alianzas se volvieron frecuentes, se usó dicha expresión para hablar de matrimonios entre judíos y gentiles.

Salimos del ámbito de abstracción variable cuando hablamos acerca de lo humano en el *nivel real y concreto*; es decir, en términos de personas, individuos o, si se lo prefiere, de *identidades humanas individuales* que se diferencian unas de otras de manera máxima. Hablamos ahora de *cada individuo como solo igual a sí mismo*; es decir, lo humano se vuelve ahora algo único, irrepetible o por completo *situado*, feliz expresión que, me parece, fue introducida por Charles Taylor, filósofo balliolense católico de Quebec. De ahí también la costumbre de marcar el nacimiento y la muerte de los individuos con diversas prácticas, que varían de una forma de vivir a otra, pero que reconocen por igual ese inicio y ese fin como el inicio y el fin de algo único e irrepetible.

Distinguir entre hablar acerca de lo humano como *humanidad* (en el nivel filosófico o igualitario), como *identidades* (en el ámbito de abstracción variable), y como *individuos* o *personas* (en el nivel real y concreto) permite reconocer que, aún si el impulso agresivo caracteriza a la *humanidad*, por lo mismo, *bien podemos luchar por dominar esta pulsión* al interior de las distintas identidades humanas; es decir, esforzarnos, no por eliminarla, sino por refinarnos y pulirnos gracias a dicha pulsión en la vida y al trato entre prójimos lejanos. En la medida en que abordamos con éxito tal desafío, hacemos de la vida y del trato entre verdaderos y legítimos iguales una fuente de creatividad y generosidad superior en las relaciones humanas, como en otro lugar he argumentado es el papel del humor.¹⁴

Mi respuesta a la pregunta fundamental de Torretti acepta que el conflicto nunca podrá ser eliminado de las relaciones entre los individuos, ni tampoco entre las formas de vivir o identidades grupales sobre las cuales hablamos en el ámbito de abstracción variable.¹⁵ La ética del bien poder y del buen trato solo pretende transformar el impulso agresivo. Hacer de él algo distinto del mero ejercicio de la fuerza bruta de unos individuos sobre otros, o de unas formas de vivir sobre otras. El valor del encuentro entre prójimos lejanos no reside en el placer de maltratar a los demás o de ser maltratado por ellos, por real que tal experiencia pudiera resultar para sádicos y masoquistas por igual. Por el contrario, su valor surge de que tales encuentros ofrecen una manera de acceder al nivel igualitario y concernernos en tanto *seres humanos en sentido filosófico*.

Antes de presentar la distinción entre costumbres, prácticas y acciones humanas, tarea que ocupa la siguiente sección, concluiré la presente contrastando mi propuesta con tres opciones clásicas, que han sido formuladas en la *tradición filosófica occidental*.¹⁶ Para comenzar, la ética para prójimos lejanos no concibe el objeto de su búsqueda como la identificación del 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, según sus peculiaridades, adquirir la fortaleza o virtud que permite permanecer en el justo medio entre los vicios del exceso y de la insuficiencia), ni tampoco en los términos psicológicos del utilitarismo que J. S. Mill elaboró a partir de

14. Orellana Benado (2004a).

15. Un filósofo francés en la última década del siglo XX preguntó con agudeza: "¿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". Mongin (1993), pp. 212-3.

16. Un análisis de la noción de *tradición filosófica* que apunta a elucidarla en términos de un dominio de prácticas filosóficas, que tiene dimensiones conceptuales, institucionales y políticas, y que transita en la historia en Orellana Benado (1999), pp. xxiii-iv. Según esta tesis metafísica 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, anclados en una institucionalidad común. Dicha tesis es compatible con sostener que en periodos anteriores existió una *sola tradición filosófica*.

Bentham y Hume (esto es, la sensación de placer que experimentaría el mayor número posible de individuos). La ética del bien poder evita también encarar la reflexión acerca de cómo actuar en términos de la opción antagónica a las anteriores: el imperativo categórico de Immanuel Kant, la sola obediencia racional al deber.

Mi propuesta es más amistosa para los propósitos de la vida cotidiana que las de Aristóteles, Kant y Mill. Porque la ética para prójimos lejanos solo 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 vivir a las cuales pertenecemos y que resulten ser por igual legítimas. Esta es la pregunta que incumbe a cada uno responder frente a las distintas situaciones o acciones propias y ajenas, tanto en la vida cotidiana como en aquella que compartimos con otros en los ámbitos nacionales e internacionales. Mi propuesta admite que, más allá de ambos extremos del rango abierto pero acotado de prácticas que son por igual legítimas o dignas de respeto *hay otras a las cuales corresponde que nos opongamos, incluso algunas que es nuestro deber combatir*.¹⁷ 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 versa por excelencia sobre cómo bien podemos conducirnos para contribuir al buen trato o encuentro respetuoso en la diversidad legítima. Ahí tenemos una fuente inagotable de sentido para las distintas vidas individuales en el contexto de sus respectivas identidades humanas. En este marco, la tarea de vivir y tratarnos como bien podemos hacerlo asigna a cada forma de vivir y a cada persona en su interior, a la luz de su identidad y su historia, una misión en el contexto superior que constituye junto a todas las demás.

Un ejemplo de una costumbre que bien podemos siempre *vivir como valores*, reconocida como tal desde el comienzo de la historia por chinos, hindúes y sumerios, es la norma que ordena la hospitalidad para con los desconocidos, que ya en el judaísmo adquiere una versión fuerte con el mandato de (intentar siempre) amar al prójimo “como a ti mismo” (*Levítico* 18: 19). De ahí también que bien podamos *cuando y donde corresponda* respetar siempre 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. Dado que todos estamos obligados a alimentarnos, los prójimos lejanos entienden que respetando las prácticas gastronómicas ajenas contribuimos al encuentro respetuoso en la diversidad legítima. En términos de acciones o actos, cuando invitamos a personas desconocidas a comer a nuestras casas, bien podemos preocuparnos de averiguar si respecto de su alimentación ellas tienen o no restricciones o preferencias, y diseñar la comida de suerte de *tratarlas como valores*.

Por el otro lado, una costumbre que bien podemos nunca tratar como valores es el sacrificio humano ritual. Esto es, el asesinato de una persona inocente que, al momento de morir, no puede defenderse y que se intenta justificar mencionando las más elevadas consideraciones antropológicas, científicas, jurídicas, morales, políticas o religiosas. Su repudio más antiguo en las fuentes de la literatura occidental es el relato acerca de Abraham, cuya fidelidad al Creador del Mundo probó pidiéndole que sacrificara a su hijo Yitzjak en “el lugar que Yo te mostraré” (*Génesis*: 22 1-19). Él obedece. Con su hijo, unos sirvientes y un burro camina durante tres días y llega al lugar. Ahí ata a su hijo y lo deposita en el altar, sobre las ramas en las que arderá luego de ser sacrificado. En ese momento, cuando ya ha alzado su mano con el puñal para cumplir la orden

17. Una defensa de la posibilidad de normas morales universales dentro de un marco pluralista en Williams (2005c).

divina (dictada por quien todo lo ha creado y que es, por esta razón, dueño de todo), se revela que el Creador es también misericordioso. No pide de los padres sus primogénitos en sacrificio.

La anterior elucidación de la *forma lógica* del sacrificio humano ritual permitiría argumentar (aunque, por razones de espacio, no lo haré aquí) que fueron tales el genocidio de los armenios; la *Shoa* y el Holocausto; las decenas de miles de víctimas sudamericanas de la Operación Cóndor; los genocidios de hutus y tutsis, los asesinatos masivos en Nueva York, Madrid y Bagdad a comienzos del siglo XXI y, también, la pena de muerte. Porque en todos los casos anteriores, invocando las más elevadas consideraciones, se tomó la vida de personas inocentes y que al momento de morir no podían defenderse. Entre los extremos de lo que estamos siempre obligados a hacer (“mandado”, dirán los juristas y abogados) y lo que está siempre prohibido hacer (y que, en los casos extremos, está mandado combatir), nuestros deberes de comisión y de omisión, se extiende una fértil provincia, el rango abierto pero acotado de formas de vivir, costumbres y prácticas que unos bien pueden vivir como valores y otros bien pueden tratar como valores.

4. COSTUMBRES, PRÁCTICAS Y ACCIONES O ACTOS

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. Este surge de la conjunción del nivel filosófico o igualitario con el ámbito de abstracción variable o de las identidades y con el nivel real y concreto, en el cual hablamos acerca de la conducta de personas individuales. Resumo a continuación la distinción tripartita correlativa entre maneras de hablar *acerca de lo que hacemos los seres humanos reales y concretos*, que están relacionadas pero que conviene mantener separadas para propósitos teóricos, y con la cual propongo responder la pregunta fundamental. A saber, hablar de: 1. *las costumbres humanas* en el nivel abstracto o filosófico. 2. *las prácticas humanas* en el ámbito de abstracción variable o de las identidades humanas; y, por último, 3. *los actos o las acciones* de las personas o individuos en el nivel real y concreto.¹⁸

Más de alguno negará que tal distinción sea necesaria, sosteniendo que es suficiente con esta última manera de hablar, aquella que apunta a los actos o las acciones de individuos concretos. Distintos sistemas jurídicos contemporáneos parecieran compartir este supuesto: que los actos o acciones de los seres humanos muestran su significado, por así decirlo, en términos de los meros movimientos que realizan sus cuerpos. Todo lo que hacemos los seres humanos, según esta posición, es lo que hizo tal o cual individuo en tal o cual momento, mientras se encontraba en tal o cual lugar. No habría necesidad teórica de hablar más que de acciones humanas individuales, que ocurren en momentos y lugares determinados. Dado que dicha tesis tiene carácter universal, para refutarla será suficiente con dar un contraejemplo.

Sin querer ofender a nadie, utilizaré para este propósito un relato tomado del filósofo alemán Arthur Schopenhauer conservando 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 este 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

18. Una discusión relevante de la noción de *acción o acto* en Anscombe (1979); también Davidson (1980). 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 Hornsby (1980). Respecto a la elucidación de la noción de práctica, véase Heller (1994).

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. Su respuesta del “piel roja” muestra cuán errada es tal opción interpretativa. Él no ha llevado manjares al cementerio porque entre los suyos se crea que los muertos pueden comer. Se trata, por el contrario, de la presentación de una ofrenda culinaria para honrar la memoria de un antepasado. Es decir, estamos frente a otra práctica, distinta de la variante cristiana de presentar ofrendas florales, pero que también ejemplifica una y la misma *costumbre* humana: honrar la memoria de los muertos. Los “piel roja” la practican mediante actos o acciones que presentan ofrendas culinarias y no florales. Ahora bien, 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. Pero lo es. Luego, existen más formas de hablar acerca de lo que hacemos que hablar de los actos o acciones.

Volvamos ahora al contraste general entre estas tres maneras de hablar acerca de lo que hacemos los seres humanos. Propuse usar *costumbre* en el nivel abstracto o filosófico; *práctica* cuando estamos en el ámbito de abstracción variable o político; y, por último, *acto* o *acción* en el nivel real y concreto, que es aquel al cual está dirigida la regulación jurídica. Comenzando con esta última manera de hablar, aquella de máxima especificidad, están los actos o acciones. Ellos son irrepetibles y están asociados a individuos determinados, que las realizan en tales o cuales lugares y momentos. Respecto de actos o acciones tiene sentido preguntar, entre otros puntos, quiénes los ejecutaron, cuánto tiempo se tomó en hacerlos, dónde ocurrieron, quiénes fueron testigos de su ocurrencia, con qué intención se los llevó a cabo, cuáles fueron sus consecuencias, si resultaron de ordenes emitidas por otros, de un compromiso contractual o de la espontaneidad de un individuo. En este último nivel, me parece, se ubica el objeto final al cual apunta la regulación jurídica, aquello que se pretende en unos casos inhibir, en otros fomentar, mediante premios y castigos.

Ahora bien, reservo el término “práctica” para hablar acerca de *tipos determinados de acciones*, las cuales son ejecutadas por individuos que pertenecen a una forma de vivir o identidad humana específica, que es el contexto en el cual adquieren su peculiar significado.¹⁹ Según el filósofo moral escocés Alasdair MacIntyre, una práctica es:

cualesquier 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.²⁰

Así, por ejemplo, cuando este “hombre blanco” lleva flores a la tumba de su antepasado *en tanto práctica* está haciendo lo mismo que hace este otro “hombre blanco” cuando lleva flores 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 vivir específica

19. 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 Mosterín y Torretti (2002), p. 192.

20. MacIntyre (2001), p. 233.

entonces, según la propuesta que estoy esbozando, corresponde llamarlas *prácticas*. Desde luego, una elucidación cabal del concepto de práctica requeriría matizar el entendimiento de talante conservador que ofrece MacIntyre con otras consideraciones, comenzando por la que aduce Tamanaha cuando sostiene que:

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.²¹

Ahora bien, hablar de *costumbres* es una manera de hablar acerca de lo que hacemos que, más allá de las distintas formas de vivir o identidades humanas, apunta a la humanidad que compartimos. Honrar la memoria de los muertos es una costumbre que caracteriza a la humanidad, o si se lo prefiere a 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. Cuando los cristianos llevan ofrendas florales a las tumbas de los suyos están haciendo lo mismo *en tanto costumbre* que cuando los “piel roja” llevan ofrendas culinarias a las de los suyos. Así entendida, su práctica ratifica su humanidad en vez de desmentirla.

Reconocer la importancia teórica de distinguir estas tres formas de hablar acerca de lo que hacemos los seres humanos supone adoptar una actitud pluralista respecto de la diversidad humana y valorar su contribución a la discusión teórica. Pretender que sea posible decirlo todo acerca de lo que somos los seres humanos recurriendo solo al nivel filosófico o igualitario alimenta la ilusión según la cual es posible discernir de manera transparente lo que hacemos apelando de manera exclusiva al nivel real y 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”. Según esta tesis, que fue criticada por el filósofo balliolense inglés Bernard Williams, para la adecuada elucidación filosófica de lo humano, bastaría con pensar acerca de nosotros mismos en términos de 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).²²

En el siguiente cuadro resumo la posición acerca de lo humano que propone la ética del bien poder:

MANERAS DE HABLAR SOBRE LO HUMANO		
Nivel / ámbito	Acerca de lo que somos	Acerca de lo que hacemos
igualitario o filosófico	igualdad / naturaleza / condición	costumbres
de abstracción variable	diversidad / identidades / formas de vivir	prácticas
real y concreto	individuo / persona / alma	acción / acto

Concluyo con algunas palabras acerca de cómo abordar la negociación moral entre prójimos lejanos equipados con mi “respuesta positiva” a la pregunta fundamental de Torretti. El más urgente problema teórico y práctico de inicios del siglo XXI es elucidar y precisar el rango abierto

21. Tamanaha (1999), p. 170.

22. Williams (1981b), pp. 1-19.

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 moral, lo político y lo jurídico tanto en la vida cotidiana como en el ámbito internacional y, también, para orientar el perfeccionamiento de los sistemas jurídicos propios de los distintos estados-nación.

Hay que dilucidar al inicio 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 identificar 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.

Un ejemplo de las primeras, como ya lo señalé y que ha sido reconocido como tal desde el comienzo de la historia por chinos, hindúes y sumerios, es la norma que ordena la hospitalidad para con los desconocidos. Por el otro lado, como ya lo señalé, una costumbre que bien podemos nunca tratar como valores (en otras palabras, que es nuestro deber combatir) es el sacrificio humano ritual. Una vez que hayamos avanzado en esta tarea, discernir el rango abierto pero acotado de *costumbres* por igual legítimas aunque diversas, podremos preguntarnos acerca de cuáles son las *prácticas* que las ejemplifican. Así, como mencioné en la sección anterior, bien podemos siempre practicar la costumbre de la hospitalidad y respetar las prácticas gastronómicas ajenas, sin importar si tales prácticas están dictadas por el mero gusto individual, por una prescripción médica o por una disposición de carácter religioso. Entre prójimos lejanos es un deber el tratar como valores o con respeto las prácticas gastronómicas ajenas aunque no tengamos el menor interés en seguir tales prácticas de manera reverente en la vida propia (es decir, vivirlas como valores), ni conocemos tampoco en detalle su fundamento, porque así promovemos 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 ahí que combatirlo sea un *deber* para los prójimos lejanos. He aquí un 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 y de forma libre a tratar como valores* a la luz de la discusión anterior. Hasta aquí llega mi refutación del pesimismo de quienes creen que la pregunta fundamental no tiene respuesta.

Concluyo con dos asuntos prácticos. Uno de ellos surge con la reserva que Torretti expresa respecto a que la respuesta a su pregunta fundamental sea aceptable "*al menos en teoría*, para todos" (he añadido el énfasis). El otro, con si mi respuesta será alguna vez puesta en marcha. La motivación de la referida reserva ("*al menos en teoría*"), supongo, es rodear una diversidad de personas para quienes ningún "sistema coherente de principios morales y normas de conducta" resultará aceptable, y con los cuales nunca será posible conducir negociación moral alguna. Entre otros, integran este grupo polimorfo quienes padecen de impedimentos emocionales o cognitivos severos; los niños y otras personas que no han madurado aún; quienes han sido dañados de manera irreparable por la pobreza o la riqueza excesivas; y, por terminar aquí, los fanáticos educados en delirios de corte variopinto, y que consideran legítimo asesinar civiles inocentes mediante su auto-inmolación.

La ética del bien poder no está dirigida a personas como esas. Los prójimos lejanos no se interesan en tener encuentros respetuosos con Hitler, ni con Stalin, ni con los generales Pinochet, Videla y Stroessner, 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 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 ellos. Pedir eso sería poner una exigencia irreal.

Por el contrario, será suficiente con que una respuesta a la pregunta fundamental tenga visos de contribuir, ya no a la eliminación del conflicto entre los individuos y las comunidades, sino al control y la reducción de las más violentas formas de maltrato, como aquellas asociadas con el recurso a la fuerza bruta en la vida cotidiana, al terrorismo de Estado y, también, al de organizaciones no gubernamentales en la esfera internacional. Será suficiente atractivo el que la respuesta señale cómo promover nuestro refinamiento mutuo mediante el *encuentro respetuoso en la diversidad legítima*. Se trata de pulir a quienes participan del conflicto, no de eliminarlos.

No me avergüenza confesar que con mi propuesta aspiro a contribuir desde la encrucijada de las filosofías jurídica, política y moral a la construcción de un otro mundo mejor que el actual "aquí y ahora", como chillan los pájaros en la novela postrera del escritor balliolense inglés Aldous Huxley. Tal será, espero, la consecuencia de la difusión, adopción y promoción de esta ética que, con las solas excepciones recién mencionadas, a todos llama por igual al buen trato o encuentro respetuoso, así como a valorar, cuidar y proyectar al futuro las respectivas formas de vivir a las cuales pertenecemos, pensando acerca de nosotros mismos y en relación con los demás como prójimos lejanos.

Concluyo con el segundo asunto práctico antes mencionado. ¿Tendrá lugar alguna vez una negociación moral que proceda en los términos aquí propuestos? Mi propuesta pudiera parecer inviable a la luz de la objeción que, con franqueza y humor, formuló a su versión inicial el filósofo español Javier Muguerza: "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)". ¿Cuántos seres humanos tendrán interés en concebirse a sí mismos y conducirse en la vida cotidiana en relación con los demás en términos de prójimos lejanos? ¿Cuál será el impacto de que lo hagan en el mundo real y concreto del siglo XXI, en sus vidas cotidianas y en las esferas que norman el ordenamiento jurídico de los distintos estados-nación? Estas preguntas presentan desafíos distintos de la pregunta fundamental de Torretti. Y, como estoy seguro él, junto con Muguerza, serían los primeros en reconocer, se trata de preguntas que no sería razonable responder solo mediante la argumentación filosófica.

REFERENCIAS

- Anscombe, G.E.M. (1979). "Under a description", *Noûs*, 13, pp. 219-33.
- Applebaum, Anne (2003). *Gulag. A History*. New York: Broadways Books.
- Berlin, Isaiah (1988). "Dos conceptos de libertad" en su *Cuatro ensayos sobre la libertad* (trad. B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez). Madrid: Alianza.
- Bull, Hedley (1977). *The Anarchical Society. A study of order in world politics*. London: Macmillan.
- Davidson, Donald (1980). "Actions, Reasons and Causes" en su *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, pp. 3-19.
- Dinges, John (2004). *Operación Cóndor: Una Década de Terrorismo Internacional en el Cono Sur*. Santiago de Chile: Ediciones B.
- Fregge, Gottlob (1985). *Estudios sobre semántica* (trad. U. Moulines, con una introducción de Jesús Mosterín). Barcelona: Orbis.
- Carrasco, Eduardo (2006). *En el cielo sólo las estrellas. Conversaciones con Roberto Torretti*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

- García-Huidobro, Joaquín (2005). *El anillo de Gíges. Una introducción a la tradición central de la ética*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Kant, Immanuel (1978). *Critique of Pure Reason* (trad. Norman Kemp Smith). London: Macmillan.
- Heller, Agnes (1994). *Sociología de la vida cotidiana* (trad. J.F. Yvars y E. Pérez Nadal). Barcelona: Península.
- Hornsby, Jennifer (1980). *Actions*. London: Routledge.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mongin, Olivier (1993). *El Miedo al Vacío. Ensayo sobre las pasiones democráticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mosterín, Jesús y Roberto Torretti (2002). *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Muguerza, Javier (1998). *Ética, diseño y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid: Argés.
- Muguerza, Javier et al. (1989). *El fundamento de los derechos humanos* (comp. G. Peces-Barbas). Madrid: Debate.
- Mulhall, Stephen (2002). *On Film*. London: Routledge.
- Niewyk, Donald L. (2000). *The Columbia Guide to the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Orellana Benado, M.E. (1996). *Pluralismo. Una ética del siglo XXI* (2a edición). Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Orellana Benado, M.E. (1999). "Identidad, filosofía y tradiciones" prólogo a Roger Scruton, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos, también en formato electrónico en http://www.cuatrovientos.net/filosofia/filosofiamodernapr_.html.
- Orellana Benado, M.E. (2004a). "Humor y Pluralismo: La victoria más humana", *Tribuna Americana. Revista de reflexión política*, 3, pp. 128-139, también en formato electrónico en <http://www.casamerica.es>.
- Orellana Benado, M.E. (2004b). "Pluralismo y la ética del bien poder", *Persona y Sociedad*, xviii (2), pp. 13-22, también en formato electrónico en <http://www.personaysociedad.cl>.
- Orellana Benado, M.E. (2006). "Una curiosidad benévola, pero irónica: palabras de recibimiento a Roberto Torretti Edwards en la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social", *Anuario de filosofía jurídica y social*, 24, pp. 211-221.
- Orellana Benado, M.E. (2010). "Tradiciones y concepciones en filosofía", en Oscar Nudler, ed., *Filosofía de la filosofía* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía) Madrid: Trotta.
- O'Shaughnessy, Brian (1980). *The Will: A Dual Aspect Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paredes, Alejandro (2004). "La Operación Cóndor y la Guerra Fría", *Universum*, 1 (19), pp. 122-137.
- Peña González, Carlos (2008). *Rawls: El problema de la realidad y la justificación de la teoría política*. México D.F.: Fonatamara.
- Prunier, Gérard (1995). *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. London: Hurst.
- Sandel, Michael J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spector, Horacio (2001). "La filosofía de los derechos humanos", *Isonomía*, 15, pp. 8-53.
- Strawson, P.F. (1995a). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Strawson, P.F. (1995c). "Moralidad social e ideal individual" en Strawson (1995a), pp. 69-92.
- Tamanaha, Brian Z. (1999). *Realistic Socio-Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Torretti, Roberto (2006). *Estudios filosóficos, 1957-1987*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Wiggins, David (1980). *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell.
- Wiggins, David (1987). "Truth, invention and the meaning of life" en su *Needs, values and truth*. Oxford: Blackwell, pp. 97-138.
- Williams, Bernard (1981a). *Moral Luck. Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (1981b). "Persons, character, and morality", en Williams (1981a), pp. 1-19.
- Williams, Bernard (2005a). *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument* (ed. Geoffrey Howthorn). Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard (2005c). "Human Rights and Relativism" en Williams (2005a), pp. 62-74.