

La complejidad de la justicia, un reto para el siglo XXI*

AGNES HELLER

AGNES
HELLER,
filósofa,
profesora de
Nueva York
School for
Social
Research

Desde 1989 estamos viviendo en el siglo XXI. Después del colapso del así llamado socialismo real, la corroboración política del fallecimiento de las grandes narrativas, nos encontramos ya del otro lado de la cerca: miramos hacia atrás al más horrible siglo de la modernidad como si hubiera pasado ya completamente, como si hubiéramos llegado ya a la otra orilla. Esta experiencia es a veces llamada "postmoderna". Postmoderno, en esta interpretación, no significa algo que viene "después de lo moderno", sino más bien algo como "después de adquirir consciencia de ser modernos".

El abandono de las grandes narrativas fue acompañado por un simple pero intenso cambio de actitudes. Hombres y mujeres ya no ven en el presente una etapa transitoria, una especie de puente que nos lleva de una orilla a otra no muy distante, como normalmente hicieron desde mediados del siglo 19 hasta mediados del XX. Sea que esta visión del presente - finalmente abandonada- estuviera fundada en la progresión de la ciencia y del conocimiento en general, sea que

estuviera fundada en la fe en una ruptura histórica final y en la redención en este mundo, partía de una creencia común. Se pensaba que toda la miseria, el terror y la opresión que encontramos en nuestro mundo es el resultado de una errónea solución de los problemas. El mundo moderno aparecía como un haz de problemas. El supuesto es que todos estos problemas pueden ser resueltos satisfactoriamente si sólo se encuentra el método adecuado, se descubre el modelo de la correcta resolución de los problemas o se descifra el hasta ahora desconocido acertijo de la historia. Aunque incluso aquellos que creían en la progresión universal notaban que nuevas miserias y formas de opresión reemplazan constantemente a las antiguas, aún podían dar explicación a estos fenómenos refiriéndose a los inevitables zigzags de la historia, o a errores accidentales. Cuando las cosas tomaban mal cariz, la gente normalmente suponía que se había adaptado un curso erróneo; el siguiente, con todo podía ser correcto. Los modernos que vivieron entre la batalla de Waterloo

* Traducido por Francisco Gutiérrez Sanín, profesor del IEPRI.

y el fin de la Segunda Guerra Mundial (o incluso 1989), particularmente si fueron educados por una u otra versión de la gran narrativa o por sus vestigios, siempre estaban oscilando entre la esperanza y la desesperanza, entre el entusiasmo y la melancolía.

Estamos presenciando, entre 1989 y hoy, el último episodio europeo de esta vieja historia. Es bastante típico que la gente, particularmente los intelectuales de los viejos países comunistas, caigan en la desesperanza debido a que, entre otras razones, hayan perdido las ilusiones con respecto de la nueva élite política. No pueden evitar darse cuenta que esta élite está compuesta en su mayoría por gente hambrienta de poder, competitiva y manipuladora, aunque tenían la expectativa (cuando aún se encontraban en la oposición) de que si uno remueve los obstáculos en el camino hacia la democracia y por tanto "resuelve" el problema, los nuevos (y democráticos) políticos serán honestos, patrióticos, generosos, abiertos, y así sucesivamente.

La actitud postmoderna es diferente. Los postmodernos no ven en el presente un período transitorio, sino como el mundo de la inflexión histórica del presente absoluto. El futuro por el que se preocupan es el futuro del presente, no un futuro que trasciende el presente. Por esta razón -al menos tendencialmente- no miran al mundo como un problema, o como un haz de problemas, que serán solucionados si encontramos el método correcto o la mejor receta. Hay una consciencia creciente de la complejidad de la modernidad y de su carácter frágil. Por ejemplo, contrariamente a muchas teorías tradicionales que describían el totalitarismo como un fenómeno premoderno, a la fecha se acepta ya casi universalmente lo que Hannah Arendt sugirió hace cuarenta años, esto es, que el totalitarismo está profundamente arraigado en los arreglos sociales modernos. En la práctica ha llegado a aceptar que la modernidad es la alternativa a los arreglos sociales premodernos, diferente pero no necesariamente mejor o peor que ellos, y que no hay una progresión

o regresión universales. Hemos alcanzado un punto -por diversas razones que no están necesariamente ligadas entre sí- en el que el establecimiento del arreglo social moderno es irreversible. Uno no puede retornar al arreglo premoderno sin provocar catástrofes sociales. De la misma manera que la raza humana se desarrolló en Africa pero la humanidad no ha permanecido "africana", y la alta civilización se desarrolló en Asia pero no sigue siendo "asiática", así también la civilización moderna nació en Europa pero ya no es "europea" u "occidental". Independientemente de la cultura en la que tuvimos la buena o mala suerte de haber nacido, somos todos básicamente modernos. No podemos evitarlo; este es nuestro mundo. Este, y solamente este, puede ser transformado en un lugar más vivible. Este, y solamente este, es el sitio en el que otros podrán beneficiarse de nuestras acciones. Uno puede actuar en función de otros con responsabilidad, pero sin pretender que nuestros actos y nuestro pensamiento vayan más allá de nuestro horizonte.

¿Como, por ejemplo, mirar a nuestros políticos democráticos contemporáneos desde esta perspectiva "postmoderna"? Quizás se comenzaría por decir que la expectativa de que una élite política democrática sea, o vaya a ser, por definición moral y humanamente superior a una élite política premoderna es, simplemente, errónea, pues la expectativa opuesta sería más realista. Después de todo, en un mundo premoderno los hombres intelectual y físicamente en el estrato, rango o *status* más alto, nacen para cumplir un papel político en la gobernabilidad de su país. No necesitan ser excesivamente rapaces o competitivos para tener una oportunidad de hacer lo que se supone que es su misión, y se espera que estén a la altura de los patrones éticos de su grupo o rango, para mantener su honor. Pero en el mundo moderno todos nacen libres. En principio existen iguales oportunidades para todos los hombres y mujeres que deseen competir por las principales posiciones políticas. Bajo tales condiciones, la selección será ruda. Como resultado, al menos bajo las condiciones

promedio, es más probable que personas rapaces, calculadoras, implacables y astutas alcancen las posiciones más altas. La nobleza no es una de las principales virtudes de la modernidad o de la democracia. Esta es, en promedio, una de las principales características de la vida y la política modernas. No es un problema que se pueda solucionar. Aquellos que aún prefieren creer que se trata en efecto de un problema solucionable, y que podemos producir no apenas un puñado de políticos democráticos honorables, sino toda una élite política profundamente honesta, pura, generosa y patriótica, se volverán fundamentalistas y no podrán defenderse de la demagogia totalitaria o populista. Ciertamente, todo esto no quiere decir que la élite política democrática no pueda estar sujeta al escrutinio desde el punto de vista ético. Primero que todo: los miembros de la élite política deberían honrar y obedecer escrupulosamente las leyes de su país. Pero si obedecen las leyes, y hacen bien su trabajo, uno puede darse por satisfecho. Perseguir absolutos hace más daño que bien en la vida moderna, y particularmente en política.

La actitud descrita anteriormente no es completamente nueva, apareció repetidamente y bajo varias formas en los tiempos de la Ilustración. Kant, por ejemplo, sugirió que todo lo que necesitamos hacer es establecer instituciones en cuyo marco incluso una raza de demonios se comporte decentemente. La idea es viable, aunque deba ser modificada. Pero sea que se deba modificar o no, adoptar una posición escéptica no es equivalente al lamento primitivo acerca de la irreformabilidad de la naturaleza humana. Pues los actores y los observadores no se confrontan con la naturaleza humana en general, sino con las especificidades del arreglo político y social moderno en particular. Por ejemplo, la ley, la ética y la moralidad se diferencian entre sí en la modernidad. Esto quiere decir que no podemos legislar para todas las instituciones en las que se forja la así llamada raza de demonios. El intento de regulación legal del comportamiento

humano fundamental en todas las instituciones, e incluso en las interacciones no institucionalizadas, constituye una expansión peligrosa de la autoridad de la ley, que simultáneamente debilita el poder ético de su propia autoridad. Volveré pronto a este tema. ¿Cómo pues puede mantenerse la relevancia de la proposición kantiana, en una versión limitada y modificada?

La invención individual más importante de la política moderna es la combinación del liberalismo y la democracia. Ni el liberalismo ni la democracia son puramente formales. Ambos implican la aceptación de un valor sustantivo. Si en un país en un momento dado la democracia y el liberalismo se mantienen de alguna manera en un balance dinámico, y tanto el liberalismo como la democracia se mantienen fieles a sus valores sustantivos –sin expandirlos al campo del otro–, ese país tiene en ese momento unas instituciones políticas en cuyo marco los políticos se comportarán, si no necesariamente como personas decentes, sí como políticos decentes. Harán bien su trabajo, estarán a la altura de sus responsabilidades, cumplirán la ley, independientemente de su carácter y sus motivaciones. Como dijimos, no se espera más. Pero este balance entre liberalismo y democracia es difícil de alcanzar, y aún más difícil de mantener.

La combinación de liberalismo y democracia es, en la esfera de las acciones y decisiones políticas, el logro individual más importante de la modernidad. Originalmente, liberalismo y democracia no tienen nada que ver, y su combinación no puede tener como resultado su fusión. La situación puede ser comparada con la de un matrimonio que, no obstante ser bueno, constantemente está bajo la amenaza de un divorcio. Las tensiones entre estos dos aspectos de las democracias liberales modernas han ido montando y han adquirido una eminente importancia política en el corto lapso que ha pasado desde la desaparición de los regímenes totalitarios de Europa. Con toda

probabilidad, diversas variantes de tal conflicto dominarán la vida política de principios del siglo 21, esto es, del futuro de nuestro presente.

La distinción tradicional entre liberalismo y democracia -esto es, que el liberalismo está a cargo de las libertades negativas y la democracia de las positivas- carece de precisión. Sería más acertado decir que la libertad personal es el valor central del liberalismo, mientras que la igualdad política es el valor central de la democracia. De hecho, el liberalismo reconoce todos los valores que puedan ser interpretados como libertades, mientras que la democracia representa la igualdad de esas libertades. La democracia tiene una tendencia inherente a derivar hacia formas de igualdad que son más sustanciales que formales; por ejemplo, la igualdad de ingresos, o el supuesto de que todas las personas son iguales *qua* personas. Con todo, la misma democracia no tiene reparos a la hora de excluir grupos enteros de la población de la comunidad del Pueblo o de la Nación, a quienes otorga iguales libertades. Como la decisión mayoritaria es el principio de decisión justa en una democracia (a menos de que también se sostengan principios liberales), la democracia siempre se desarrollará en la dirección de una creciente regulación sustantiva. Por ejemplo, incrementará la tendencia a golpear más fuerte en las cabezas de los clavos que más sobresalen, esto es, a destruir la élite cultural si ya existe, o a prevenir su aparición en caso de que aún no exista; impedirá la inmigración y excluirá diferentes clases de minorías del cuerpo de la nación o el pueblo. Si el asunto se sometiera a referéndum -uno de los procesos de decisión democráticamente puros-, ningún país otorgaría derechos de inmigración o asilo más que a un reducido puñado de personas.

La igualdad no sólo es la idea de la democracia; también es su *ethos*. Allí donde hay democracia nos encontramos con ese *ethos*, particularmente en los Estados Unidos, el único país con una larga tradición democrática. El *ethos* democrático

acepta fácilmente que hay instituciones modernas -económicas, políticas o educacionales- de estructura jerárquica. Dentro de tales instituciones no hay democracia, no hay igualdad; por tanto, aquí la idea de justicia no es "a cada uno lo mismo", sino "a cada uno de acuerdo con su trabajo o su logro". Sin embargo, simultánea y paradójicamente, el espíritu de la democracia sugiere que independientemente de la posición que alguien pueda ocupar en la jerarquía social o de ingresos, no tiene derecho a decir que es mejor o más inteligente, o que merece más, que los demás. Es uno de los credos de la teoría política americana reciente que las cualidades y talentos personales que se han ganado en la así llamada lotería natural no merecen un reconocimiento o una preferencia especial. Esta perspectiva es una expresión ingenua, y por tanto rectilínea, de resentimiento. Una bendición no puede ser cuantificada, los talentos notables no pueden ser comparados, el *ethos* democrático no puede evaluar la unicidad. El resentimiento no es un fenómeno psicológico, ni un vicio humano como la envidia, sino una de las características intrínsecas del espíritu democrático.

El segundo componente básico del *ethos* democrático es el credo de que la mayoría siempre tiene la razón. El hecho de que en los Estados Unidos la gente acepta tan fácilmente el juicio de la mayoría, sea que se exprese en la arena política, en el lugar de trabajo, en un jurado o ante la televisión, no se puede explicar sólo por miedo o indiferencia. Lo que alguna vez se llamó "conformismo" y fue evaluado negativamente por los observadores europeos, no es considerado en los Estados Unidos una debilidad sino una virtud, la de reconocer que la mayoría tiene el poder moral de juzgar y saber mejor que una minoría o un individuo.

Mientras que la democracia ha desarrollado, particularmente en los Estados Unidos, su tendencia inherente a ser cada vez más sustantiva, el liberalismo se ha movido lentamente en la dirección

opuesta. Originalmente, el liberalismo ha puesto énfasis en el valor de la libertad personal; no reconocía que ninguna institución fuera libre a menos de que incorporara la libertad personal. Los principios formales del credo liberal eran principalmente límites (por ejemplo, uno puede expandir su libertad personal bajo la única condición de que no limite la de otros). El liberalismo tiene también su propio *ethos* pero, en contraste con el de la democracia, no es grupal, puesto que el *ethos* liberal (en actitud, motivación y acción) es atribuible a una convicción compartida. Las principales normas éticas del credo liberal son la reflexión independiente, el *Selbsdenken* kantiano -la obligación de pensar con nuestra propia cabeza-, la virtud de la tolerancia y, finalmente, pleno respeto a la dignidad personal del otro.

El tipo de *ethos* liberal que llegó a aparecer en sociedad aún no democráticas, particularmente en Gran Bretaña y Europa Occidental, ganaron *status* en universalidad (esto es, una convicción y una actitud que trascienden en su validez todas las fronteras estamentales y estatales) en los tiempos de la Ilustración. Originalmente, los enemigos del credo liberal fueron la Iglesia y el Estado, esto es, poderes conservadores y aún vinculados al mundo estamental. Pensar con la propia cabeza significaba entonces no sujetar su opinión a la del rey, el cura y la aristocracia. En los Estados Unidos, sin embargo, el mismo credo personal del liberalismo ha chocado principalmente con el *ethos* democrático de la sociedad (civil). Uno no puede compartir el *ethos* de que se debe pensar sólo con la propia cabeza, y compartir al mismo tiempo el *ethos* de que la mayoría siempre tiene la razón, sin percibir la tensión y el conflicto entre los dos tipos de *ethos*.

El principal logro histórico del *ethos* liberal fue la institucionalización de los derechos del hombre y el ciudadano. De hecho, no solamente los derechos del hombre sino también los del ciudadano limitan sustancialmente el alcance de la

democracia. Las libertades garantizadas constitucionalmente establecían ya un balance contra un desarrollo demasiado sustantivo y totalitario de la democracia. Es interesante que la ulterior expansión sustantiva del territorio de los "derechos" abrió el camino a una creciente formalización del liberalismo. La inclusión de los así llamados derechos socio-económicos (en la Declaración Universal de las Naciones Unidas así como en otros varios documentos) comenzó a desacreditar la noción misma de lo que son los derechos. Se declaró que eran derechos una serie de dimensiones sustantivas, como la educación, la salud, el servicio médico que, como todas las dimensiones sustantivas, dependen del contexto. Dada la universalidad formal de los derechos, se les debe pensar a estos como independientes del contexto; esto es, entre otras cosas, lo que los distingue de los privilegios. En el caso de los derechos como libertades, es el individuo quien reclama un derecho universal en un contexto concreto. Al expandir los derechos hacia el área gris de la legislación dependiente del contexto, el liberalismo se convirtió en un parlante de la democracia, pero sólo de *iure*, esto es, en un pedazo de papel, puesto que lo único que se puede hacer con un derecho dependiente del contexto en ausencia del contexto adecuado es declarar el derecho. Tal vez esto sea una exigencia política: una organización mundial no es democrática, lo máximo que puede hacer es recomendaciones democráticas. Pero, independientemente de las razones por las que esto haya ocurrido, la expansión del concepto de derechos ha formalizado el concepto mismo. Esto implicó que hubiera que reconocer derechos que no estaban enraizados en el *ethos* sustantivo del liberalismo. Lo que siguió fue la lógica consecuencia.

La segunda manera de formalizar los derechos es otorgar derechos sin obligaciones. En los Estados Unidos, tal vez por su tradición puritana que ponía el origen de los derechos en Dios, con el corolario de

que sólo frente a Dios se reconocían deberes, tal vez porque las instituciones democráticas ya funcionaban en la sociedad y no sólo en el Estado (en contraste con Europa), y con toda probabilidad por ambas razones, los derechos no han estado íntima y necesariamente vinculados con obligaciones. Pero un derecho sin obligaciones es un derecho que carece completamente del *ethos* liberal. El receptor no necesita en absoluto de un *ethos*, mientras que del lado de quien otorga (en la tradición liberal el amor de Dios) no es obligante para una mente liberal. El *ethos* que incluye la convicción de que cualquier derecho que yo reclame para mi grupo, puede (legítimamente) ser reclamado para otros, no tiene ningún sentido si los deberes no están adheridos a los derechos. Pero varios de los liberales americanos contemporáneos descartan el *ethos* de la reciprocidad. Este es el caso particularmente cuando se presenta el problema de reparar injusticias pasadas. El primer paso hacia la institucionalización de nuevos y nuevos derechos (sin obligaciones) ha dado lugar a una cascada de reclamación de derechos, la mayoría de los cuales se han otorgado. Finalmente, los derechos se convierten en medios para exigir privilegios grupales (principalmente por un origen racial o étnico, o por prácticas religiosas, o por un género o una forma particular de vida), a condición de que sean lo suficientemente ruidosos a la hora de reclamarlos, y lo suficientemente fuertes como para lograr que sus representantes los implementen. En tal interpretación y práctica el concepto de derechos ha perdido totalmente su carácter liberal.

La última y muy usual modalidad de formalización total del liberalismo es el procedimentalismo. Si uno habla de un procedimiento liberal en contexto no puede ser completamente procedimentalista, pues se deben especificar algunos principios sustantivos a los que se debe dar prioridad. Este es el método sugerido por Rawls. Pero si nos quedamos sin un marco normativo, se podría justificar cualquier contenido. Esto es exactamente lo que está sucediendo ahora. Aunque el simple procedimentalismo

fue primero recomendado por los universalistas, el método es ahora practicado por los relativistas culturales. Como, por ejemplo, uno normalmente estaría de acuerdo con que cada cultura debe ser reconocida, los liberales ahora deducen de esto que cada cultura debe ser igualmente respetada y que todas tienen igual valía. Charles Taylor ha señalado, con razón, que la primera afirmación debe ser aceptada, pero no la segunda y la tercera. Pero hay razones tan buenas para aceptar los enunciados dos y tres como para aceptar el enunciado uno; puesto que el bien o el mal en estas materias no depende de las destrezas formales de argumentación sino en los valores sustanciales a los que se tiene acceso. Uno puede probar y justificar -si tiene las destrezas adecuadas- prácticamente todo. Un grupo practica la circuncisión femenina, ¿y qué? Una cultura es tan buena como la otra. ¿Y si a las mujeres les gusta ser circuncidadas? ¿Y si existe la práctica tradicional del infanticidio femenino? Esta es la tradición de ellos, no la de nosotros. Somos bastardos etnocéntricos si creemos que nuestros valores son superiores. Veamos, ¿acaso somos más felices que ellos? La conclusión es que no se debería discriminar a las culturas opresivas, que están en capacidad de "dar mucho" a su gente. El viejo *ethos* liberal, que aún conserva algún vigor, podría replicar a estos sofistas con el grito volteriano: "*Ecrasez l'infame!*"

En Estados Unidos, la única democracia tradicional (con la única excepción de Suiza) con toda seguridad el péndulo de la modernidad oscila con fuerza, y no por primera vez, en la dirección de la sustancialización de la democracia y la formalización del liberalismo. No sucede lo mismo en Europa. Pero esta vez no quiero confrontar las tradiciones europea y americana, ni alertar, como suele hacerse, a los europeos sobre los peligros de adoptar el modelo americano sin pensar primero con su propia cabeza. Esta vez quisiera plantear otra pregunta. Dado que en el balance entre democracia y liberalismo el péndulo de la modernidad oscila excesivamente hacia un extremo, ¿dónde están las fuerzas capaces

de empujar en la dirección contraria de suerte que liberalismo y democracia vuelvan a su balance momentáneo? O más bien, ¿cuáles son esas fuerzas? Como estamos hablando acerca de la presencia o ausencia del *ethos* liberal y otro democrático, las fuerzas que tenemos en mente deben ser de carácter ético. Siguiendo el espíritu hegeliano, podemos distinguir tres fuerzas que, parcial o totalmente, son de naturaleza ética: el poder de la ley, el de la vida ética (llamado por Hegel *Sittlichkeit*) y el de la moralidad. Desde esta perspectiva, vale la pena plantearse las siguientes preguntas: ¿cuál es la situación de la justicia en caso de una colisión entre liberalismo y democracia? ¿Hay alguna posibilidad de mantener la justicia dinámica sin la presencia fuerte de una vida ética y una moralidad? ¿Puede la ley (la legislación) mantener por sí misma la idea de la justicia y guiar las prácticas humanas sin el respaldo fuerte de la vida ética y la moral? ¿Están estos poderes presentes en el mundo contemporáneo o están en vía de desaparición?

Antes de comenzar a pensar estos problemas fundamentales, hago dos breves observaciones. Aunque analicé brevemente la tendencia hacia la formalización del liberalismo y la sustancialización de la democracia, la pérdida de equilibrio por la tendencia opuesta (formalización de la democracia, sustancialización del liberalismo) alguna vez fue el caso europeo típico. Entonces, la pérdida de equilibrio ha tenido como efecto, entre otras cosas, la desestabilización de la democracia y el surgimiento de regímenes totalitarios. Los trabajos de Carl Schmitt, por ejemplo, manifiestan claramente esta tendencia.

Como nada se puede excluir de la política para siempre, el pasado también se puede repetir aunque no exactamente de la misma manera. Sin negar el riesgo de tal eventualidad, no presentaré aquí un cuadro general de los principales peligros, ni sondearé en cada una de las posibilidades. Haré lo que, a mi juicio, debe hacer una teoría crítica postmoderna: el trabajo del zapatero, consistente en descubrir dónde aprieta el zapato ahora, y no dónde apretó ayer o dónde, quizás, lo hará

mañana. Si mañana la situación cambia, las teorías críticas postmodernas apuntarán hacia otro problema; no están concebidas *sub specie aeternitatis*.

Mi segunda observación está relacionada con la localización de los conflictos. Un tipo de conflicto entre principios liberales y democráticos puede tener lugar en las tres esferas de la sociedad moderna (la íntima, la privada y la política). Por ejemplo, en la familia hay un conflicto entre la educación permisiva y el principio de participación, así como un conflicto entre la tolerancia de las idiosincrasias personales por una parte y el simple igualitarismo obligatorio, por el otro. Con todo, dado que los desequilibrios en cada una de las tres esferas tiene orígenes diferentes, y debido al carácter totalmente diverso de las tres esferas, el balance entre ley (regulación legal), ética y moralidad debe ser diferente en cada una de ellas.

La versión utópica de la gran narrativa invocaba un futuro en el que, como Lukacs alguna vez escribió, la ética tomará el lugar de la ley. Pensadores post-gran narrativa, como Habermas, descubren en el presente y en el futuro previsible la tendencia contraria. El veredicto afirma que de las virtudes sólo la justicia sobrevive y que, dada la complejidad institucional de la modernidad, la ley y la regulación legal en general deben expandirse a nuevos y nuevos territorios, antaño regulados por la ética.

No puedo estar de acuerdo con el ideal de Lukacs, aunque no creo que su predicción sea más absurda que la contraria. Más bien creo que un mundo en el que la ética ocupe todos los lugares que en el pasado estaban regulados por la ley, simbolizaría la victoria absoluta del fundamentalismo, la pérdida de la diversidad o, por lo menos, el derrumbe de la comunicación entre culturas diferentes. La idea de Lukacs se origina en la percepción hegeliana de que la ley, como todo lo que es meramente formal, es alienada mientras que la ley no lo es, puesto que la ética está insertada en la vida; es un poder de la vida. Pero Hegel confirmó la pluralidad y la complejidad de la vida moderna y la necesidad de la

ley. La abolición de la regulación legal (que sea posible o no es otro asunto) es también la abolición de la libertad de los modernos.

Tampoco puedo estar de acuerdo con el punto de vista opuesto, esto es, con la sustitución de las regulaciones legales por las éticas, aunque la observación de que tal tendencia existe quizás sea cierta. Si tal tendencia se desarrolla sin oposición, el resultado puede ser bastante parecido al de la dinámica contraria: el fin de la libertad de los modernos por medio de la homogeneización de la vida. Se podría objetar que la ley no regula actitudes, sólo actos. Esto, sin embargo, es dudoso, incluso en el nivel (o esfera) de lo que alguna vez Hegel llamó sociedad civil. Tomemos las leyes sobre impuestos como ejemplo. Uno no puede tener leyes efectivas sobre impuestos si la población no está dispuesta a pagarlos, aunque sea a regañadientes. Pero cuando las regulaciones legales, o las reglas que simulan regulaciones legales, se vuelven extremadamente densas en la sociedad civil, las solidaridades éticas de la vida que soportan las regulaciones legales pierden poder y se despersonalizan. Una historia real puede iluminar el punto. Sucedió en Suecia, hace alrededor de diez años. Un viejo sufrió un infarto y su hijo, inmediatamente después de llevarlo al hospital, regresó inmediatamente a la oficina de seguridad social para reclamar el valor de la gasolina que había consumido en el trayecto. Esta historia nos dice, entre otras cosas, qué tipo de actitud se adopta si las instituciones reguladas legalmente se encargan de todo. La nueva actitud es la actitud del "corazón frío".

Si la ley se encarga de todo, la solidaridad personal, la caridad, la magnanimidad, la liberalidad, la solicitud, se vuelven obsoletas; mientras que si la ley "se marchita" no habrá forma de escapar a la presión comunitaria hacia la uniformidad y la policía del alma. Agregaría que, bajo las condiciones de creciente formalización del liberalismo y sustancialización de la democracia, la hiperlegalización de la sociedad puede ser apoyada y reforzada por la presión comunitaria. Este es el caso de la presión

de *lobbies* comunitarios para que la ley interfiera en la vida privada, por ejemplo en la vida familiar. La expansión más representativa de la ley en las últimas décadas ha sido precisamente en esta esfera. Cuando la ley penetra la esfera privada, se produce la legalización de la vida ética.

La intrusión de las regulaciones legales o semilegales en el mundo de las relaciones íntimas puede ser vista como una reacción a la decadencia de las costumbres tradicionales, el debilitamiento de las comunidades religiosas, la aceleración de la movilidad, la pérdida de hogar. Las nuevas costumbres éticas (si es que son requeridas) deberán ser legitimadas por algo distinto de la tradición; y la forma más sencilla y viable de legitimarlas es a través de la ley. Las costumbres éticas también adoptan formas legales, y se comportan como si fueran legales; son instituciones que forjan su propia lista de prohibiciones. Esto quiere decir que lo ético adquiere principal (aunque no únicamente) el significado de distinguir lo permitido de lo que no lo es. La reducción de la ética a la distinción entre lo permitido y lo no permitido tiene como consecuencia que se aja la forma de las viejas costumbres, su aspecto ceremonial, su belleza. La distinción permitido/prohibido podrá orientar en materia de corrección, pero no fundamenta el refinamiento de las actitudes, el comedimiento, la cortesía, el tacto, el toque personal, nada que nos recuerde siquiera remotamente la belleza de las relaciones personales. No nos abstenemos de prender un cigarrillo, por ejemplo, porque alguien que esté frente a nosotros sea alérgico y nos preocupemos por su bienestar, sino porque la ley lo prohíbe. La hiperdeterminación legal transforma a la ética en un conjunto de reglas en donde todas las sutilezas han desaparecido, en donde no hay áreas grises, ni interpretación, ni juicio reflexivo, ni caracteres bellos o desagradables, ni gradaciones finas; sólo gente que conoce las reglas y las cumple para evitar ser sancionada. El mejor ejemplo de este fenómeno son las actuales reglas americanas contra el acoso sexual. En

presencia de tales reglas, los hombres no necesitan desarrollar una actitud honesta, ética y decente hacia las mujeres, y para las mujeres no tendrán importancia las diferencias, la interpretación personal, el contexto; se ha perdido la belleza del juego y la locura humanos. Todo es simple y rectilíneo: uno conoce las reglas. Y adicionalmente a la simplificación y a la primitivamente vacía formalización de las relaciones humanas, las regulaciones legales y semilegales del territorio ético infligen miedo, el miedo a la sanción.

Por lo tanto, las regulaciones legales (y el simulacro de ellas), al reemplazar el poder de lo ético se inmiscuyen profundamente en la vida privada. Se trata, empero, de una auténtica paradoja. Allí donde se inmiscuye la ley no hay vida privada. No negaría que hay razones para presentar los asuntos de la vida privada al escrutinio público. Para usar una vieja frase: todo lo que está en la oscuridad es llevado a la luz del día. Sí, al amparo de la oscuridad se producen múltiples fechorías, y diversas formas de crueldad y sufrimiento. Pero seamos cautelosos: lo mismo sucede, al menos en la vida privada, con la luz del día. La humillación pública es una cosa tan mala como la privada; la una no es una forma de compensar a la otra. Es verdad que la ética y el poder de la ética no pueden, en este terreno, reparar completamente la injusticia. Pero con la hiperregulación legal perdemos el amor, la confianza y la fe. No es claro qué vale más, si las ganancias o las pérdidas. Ciertamente, es malo que un padre en su furia golpee a su hijo. Pero también es verdad que es una mala cosa que la víctima de diez años contrate a un abogado para demandar a su padre de maltrato infantil y le exija millones de dólares como compensación. ¿Cuál de las dos opciones escogería Usted? De mi parte, preferiría que un vecino o un amigo acoseje al padre que, en la próxima ocasión, controle su furia. Se podría objetar que ya no hay tales vecinos ni amigos. La intervención de los amigos y vecinos debe su legitimidad principalmente a la ética, y si

los poderes éticos pierden fuerza ya no son portadores de autoridad.

¿Pero qué es la autoridad moral? La autoridad moral no está legitimada por las costumbres, puesto que está respaldada por la bondad de la persona que habla. Si hay personas buenas y decentes, hay autoridad moral. Una persona es decente (buena) si prefiere sufrir el mal y la injusticia a cometerlos. El audaz enunciado de Sócrates de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla no puede ser probado. Para la persona buena es verdadero, para la mala es falso.

Ni el *ethos* democrático ni el liberal explican por qué alguien es decente, bueno y moral, aunque ambos insistirían en que se deben aceptar sus recetas morales para obrar correctamente. Con todo, la moralidad tiene una prioridad ontológica sobre la ética de la ley. Puesto que uno tiene que ser una persona decente para preguntarse cómo obrar correctamente. La ética responde la pregunta, mientras que la ley dice principalmente qué se debe evitar hacer. Ni qué decir tiene que la moralidad tiene prioridad ontológica sobre todas las religiones y filosofías. Uno puede sacar la fuerza para ser (volverse) bueno de distintas fuentes, entre ellas filosofías morales, religiones o el *ethos* democrático o liberal; pero lo que más importa, o más bien lo único que importa es con qué fin está uno haciéndose fuerte.

La persona decente es, entonces, aquella para la que es mejor sufrir la injusticia que cometerla. Es por ello que se pregunta "¿cómo obrar correctamente aquí y ahora frente a esta gente concreta en este contexto?" A la hora de embarcarse en una acción o en una serie de acciones, al hacer un compromiso, los hombres y mujeres morales se hacen responsables por el mundo; toman también un riesgo moral. Es por esto que consultan una variedad de poderes éticos, sin dejarse determinar por ninguno de ellos. Para volver a nuestra pregunta: la moralidad no es determinada ni por el *ethos* del liberalismo ni por el de la democracia, ni por la ética ni por la ley. La moral los puede utilizar como muletas,

pero también puede cuestionar su forma y contenido, su validez.

Esto explica cómo y por qué la moral se ocupa (o, al menos, puede ocuparse) de la restauración del balance entre el *ethos* del liberalismo y el de la democracia, en un momento en el que el péndulo oscila de manera excesiva hacia uno de los extremos. La justicia, en este sentido que es el más general de todos, es la *condición* de que se haga justicia. Mantener el balance entre el *ethos* democrático y el liberal es justicia en este sentido. Pues ahí donde el péndulo oscila hacia un extremo o el otro, la libertad personal se encuentra cercenada.

La protección de la libertad personal es intrínseca a la actitud moral, puesto que es su propio elemento de vida, su estructura inherente. Es también la condición subjetiva de la justicia dinámica. La moral siempre estará en contradicción con las principales fuentes de opresión política y social.

Una forma decente de vida es un fin en sí mismo que está más allá de la justicia. Es materia de virtud y de sabiduría moral, de amor y refinamiento, de belleza y ternura, de confianza, amistad y fe si los absolutos tienen todavía su legítimo lugar. Pero hablamos aquí acerca de la justicia y de la moralidad como vehículo para restaurar el balance de los poderes éticos como de una exigencia política, que se parece remotamente a la primera definición de la justicia de Aristóteles como "la suma total de las virtudes en relación con otros hombres".

Volvamos a la cuestión de los poderes éticos. Un poder puede llamarse ético si guía acciones valorativo-racionales. En la medida en que, hasta cierto punto, los poderes éticos otorgan sentido a la vida, incluyendo la cotidiana, implica también compromiso emocional y sacrificios. Uno está emocionalmente comprometido en el reforzamiento de tal poder ético, de suerte que voluntaria y deliberadamente ofrece por él sacrificios pequeños o grandes. No hace mucho tiempo la familia era depositaria de tal poder ético; pero el poder ético de la familia (junto con el poder ético, y no sólo

emocional, del amor) está desapareciendo. El poder ético de la nación disminuye también (con la excepción de los estados de guerra), así como el de la sociedad civil como sociedad de los burgos. Uno podría decir que otros poderes éticos (quizás todavía más poderosos) tomaron su lugar, y que uno de los poderes tradicionales de la modernidad, el de la ley, ha mantenido su vigor. Pero aquí deberíamos ser cautelosos. El poder ético de la ley es prestado. Uno no se sacrifica por la ley, no llena de sentido su vida con la ley, a menos de que la ley represente alguno de los otros poderes éticos: por ejemplo, en Colombia muchos jueces valientes han sacrificado su vida en la lucha contra los mafiosos y los traficantes de drogas. En este caso, la moralidad ha respaldado tanto el *ethos* liberal como el democrático y se apersonó de la defensa del imperio de la ley contra la corrupción, el chantaje y el asesinato.

En el mundo moderno, el poder ético de la ley siempre se toma prestado del *ethos* liberal o del democrático o -principalmente- de una combinación de ambos. Si el *ethos* democrático es sustantivo, la ley sigue rápidamente sus cambios. En los Estados Unidos contemplamos en este siglo las leyes prohibicionistas, la legalización del Comité Anti-Americano, leyes contra el consumo del cigarrillo, la legalización de códigos del discurso; y, contrariamente a la mayoría de los Estados europeos, no hay leyes para proteger la intimidad. Si el *ethos* liberal es más sustantivo, el individuo está más protegido contra los cambios de humor de la multitud y contra los cabildeos, pero entonces la opinión pierde poder.

La fenomenología clásica de la modernidad desde un punto de vista moderno se encuentra en la interpretación hegeliana de los poderes éticos en su Filosofía del derecho. Hay ahí tres poderes éticos; el Estado, la sociedad y la familia, esto es, el poder político, el social y el comunal.

De acuerdo con este modelo, hay un único *ethos* de alcance general, el del Estado. La moral es la relación del individuo con esta totalidad; el individuo está dentro de

ella, pero no la cambia. El modelo que sugiero aquí es diferente. Propongo que pensemos los poderes éticos de la modernidad desde una perspectiva postmoderna. No hay aquí poder ético único de alcance general, sino dos de ellos que colaboran y a la vez entran en conflicto entre sí (los *ethos* liberal y democrático). Ellos infiltran los poderes sociales y legales, sea el de la nación, el de la autoproclamada raza, el de la ciencia (en la medida en que ella sea en absoluto un poder ético), el del género, el de un grupo étnico, el de una religión vieja o nueva, el de una cultura, un *lobby* o una mafia. Hay diversos minipoderes que participan en el juego del *ethos* liberal y democrático, y muchos de ellos abrigan la semilla de la tiranía. El juego tiene múltiples variantes, y no pocas de ellas ponen en peligro la supervivencia de la modernidad.

La moral es posible en este mundo, pero no puede establecerse cómodamente en la totalidad del *Sittlichkeit*. Kant sabía que en este mundo la moral es un poder político de primer orden. Pensar con nuestra propia mente siempre fue difícil, y lo es aún hoy. Es más difícil porque las muletas para los hombres y mujeres decentes debe ser encontradas o, al menos, confirmadas, por ellos mismos. Pero es también más fácil

precisamente por la misma razón: uno puede escoger entre muchas muletas. Para la moral, la contingencia es tanto un punto a favor como uno en contra. Esto nos da un empate. No hay ganancias sin pérdidas. Pero hoy estamos ante ganancias más atractivas y pérdidas más devastadoras. Las fracturas que se pueden observar entre el estado general del mundo, las situaciones, las acciones y los caracteres, muestran también que los poderes éticos de la modernidad no casan entre sí.

Volvemos pues al punto de partida. Que la ley deba interferir en mayor o menor grado en la vida de porciones mayores o menores de los principales poderes morales es una pregunta sin respuesta posible. Pues hay muchas de ellas, dependiendo del tiempo y la ocasión o de la persona que hace la pregunta. Por ejemplo, podemos argumentar a favor de la extensión del poder de la ley en un aspecto y a favor de la sustitución de la ley por la ética en otro. Lo más importante es que no se debería dar una respuesta general a nuestra pregunta. Es la ironía de la moral que respecto a ella no deba haber ninguna última palabra, ni verdad ni predicción. Esta ironía exige coraje: el tipo de coraje socrático después de la Caída de la metafísica.