

LEY Y JUSTICIA: ¿DERECHOS HUMANOS O CONSTRUCCIÓN POLÍTICA?

Me han pedido que en este panel, “Legislación en torno a la vida en la postmodernidad”, realice una breve exposición sobre el tema “Ley y Justicia: ¿derechos humanos o construcción política?”

Quisiera hacer una aclaración previa, no soy experto en bioética sino que me dedico al tema de la filosofía política, me limitaré, por ello, a realizar una breve reflexión sobre cómo se plantea, a mi entender, el tema de los *derechos humanos* en nuestros días.

Que la persona tiene *derechos* inalienables y que, entre ellos, el primer derecho es el derecho a la vida, desde su concepción hasta su conclusión natural, es una verdad que ha sido proclamada en innumerables documentos magisteriales. Ahora bien, aunque ampliamente difundida, especialmente tras la proclamación, por parte de las Naciones Unidas, en 1948, de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, la doctrina de los *derechos humanos*, que fuera recibida por el Magisterio de la Iglesia fundamentalmente a partir de la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris*, no se encuentra libre de controversias. El objetivo del presente trabajo será el de dar cuenta de algunos equívocos que se presentan cuando nuestra cultura debate sobre el significado de los mismos, especialmente en lo que hace al problema de su fundamentación y a la manera en que en ellos se vinculan la ética política con la ética personal.

Los derechos humanos y la ley natural

La moderna teoría de los derechos humanos, tal como hoy la conocemos, deriva de una noción mucho más antigua: la noción clásica de ley natural, en la cual encuentra su fundamento.¹

El concepto de ley natural y la filosofía griega

Esta noción de ley natural, o ley moral natural, tiene su origen en la filosofía griega (aunque las intuiciones fundamentales se encuentran también en otras culturas)² y ocupa un lugar central dentro de la ética platónica y aristotélica.

Existencia de un orden que la libertad debe respetar

Es ésta una doctrina que intenta contestar a la pregunta sobre el sentido de la libertad humana. En esencia ella sostiene que el hombre, naturalmente inclinado a la felicidad, sólo puede alcanzarla si respeta un cierto orden. Afirma que porque que el hombre tiene libertad es capaz de disponer de sí mismo, pero recuerda al mismo tiempo que puede hacerlo en sentido positivo o en sentido destructor. Sostiene, además, que este orden se encuentra inscripto en la misma esencia o naturaleza del hombre, y que es la inteligencia la encargada de descubrirlo. La ley natural se presenta entonces, a diferencia de lo que la expresión muchas veces hoy nos sugiere, no como el campo de las regularidades invariables del mundo físico (ley de la gravedad), sino como un orden de valores que la inteligencia conoce, pero que el hombre libre tiene la posibilidad de no respetar. De allí que la plenitud humana dependa de la doble tarea de buscar la verdad y obrar en consecuencia.

Ley moral y ley del Estado

Ahora bien, la noción de ley natural tal como la concibe el pensamiento clásico, atañe, primariamente, a la *moral personal*, aunque incluye, sin embargo, atento que el hombre es un

¹ JUAN XXIII, *Pacem in terris*. Nº 28: “Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible. Nº 30: “Cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural nº 30

²Cfr. C.S.LEWIS, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990, Apéndice, p.81.

animal social, una referencia necesaria a las dos comunidades naturales que son la familia y la polis. De allí que podamos hablar de tres dimensiones de la ética (personal, familiar y política) pues análogamente a lo que ocurre con el individuo, también la comunidad doméstica y el Estado deberán respetar, si quieren alcanzar su plenitud, un orden que se presenta como dado.

Ahora bien, al aplicarse al campo de lo político, la doctrina de la ley natural afronta algunas cuestiones específicas.

1) Justicia de las leyes y legitimidad del gobernante.

La ley natural constituye, en primer lugar, el criterio que permite juzgar tanto sobre la justicia de las leyes positivas como sobre la legitimidad de los gobernantes. Si en el campo de la persona que actúa, las decisiones recaen en la propia voluntad, la convivencia política requiere, necesariamente, de alguien que tome decisiones vinculantes para toda la comunidad. Tal es la función de la autoridad política. Ella tiene por fin guiar a la comunidad en aquellos campos que hacen al bien o la felicidad común, y dado que no todas las opciones son equivalentes, la plenitud del Estado dependerá de la medida en que conozca y acate el orden de la naturaleza. Justas serán, precisamente, las leyes que respeten la naturaleza, e injustas las que contradigan el orden natural.

Como dijera el gran jurista Cicerón:

Grande absurdo es también considerar como justo todo lo que se encuentra regulado por las instituciones y las leyes de los pueblos. ¿Cómo, hasta las leyes de los tiranos? (...) No existe, pues, más que un solo derecho al que está sujeta la sociedad humana, establecido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto manda o prohíbe, ley que, escrita o no, quien la ignore es injusto. (...) Si los mandatos de los pueblos, los decretos de los imperantes, las sentencias de los jueces fundasen el derecho, de derecho sería el robo, el adulterio, el falso testimonio, si con su apoyo tuviesen los votos o aprobación de la multitud. (...) Y es que para distinguir una ley buena de otra mala tenemos una regla solamente: la naturaleza.³

2) Resistencia a las normas injustas.

Ahora bien, la posibilidad de que un gobernante obre injustamente, y que, en consecuencia, pierda su legitimidad, abre a la pregunta por la obediencia a las leyes y sobre la posibilidad, o incluso la obligación moral, de resistirlas. La tragedia de Sófocles, *Antígona*, plantea uno de los primeros testimonios del choque que puede darse entre la ley del Estado y las “leyes no escritas”, entre el poder y la conciencia.

3) Exigibilidad

La pertenencia a una comunidad política, y la existencia de autoridades con poder de coaccionar plantea además otra cuestión: la pregunta sobre qué ámbitos de la ley moral *pueden ser exigidas por la fuerza*.

Debido a que frecuentemente las consecuencias de nuestras acciones no recaen solamente en nosotros mismos, la filosofía tradicional consideró como tarea del Estado la de requerir, prescindiendo incluso de la intención de las personas que actúan, el cumplimiento de aquellas conductas a que nos obliga la justicia.

Distinguió de este modo el campo de las acciones que, por afectar directamente al propio sujeto que obra, deberían estar reservadas al poder de la conciencia, de aquellas conductas que, por involucrar a terceros, podían ser exigidas coactivamente. El orden moral se presente, en consecuencia, como más amplio que el orden de justicia. Heredero de esta tradición, siglos más tarde se preguntará Santo Tomás si: “la ley positiva (la ley del Estado), debería prohibir todo lo que prohíbe la ley

³ M.T.CICERÓN, *Tratado de las leyes*, Libro I.

natural”. A lo que contesta en su *Summa Teológica*, que no, sino que sólo deberían serlo aquellas cuestiones que afectan más directamente a la justicia y al bien común.⁴

La ley natural en la historia

Luego de haber sido formulada por los griegos, la noción de ley natural será aceptada por los romanos (Cicerón es tal vez la figura más significativa), y recibida posteriormente por el cristianismo.

Ya desde la patrística, la gran tradición teológica tendió a identificar los mandamientos del Decálogo con la ley natural, resultando esta noción una pieza clave en la reflexión sobre la moral. La síntesis de Santo Tomás, que la acepta, continúa teniendo vigencia hasta nuestros días, (la Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista sobre la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral),⁵ y la fórmula de Cicerón, “buscar la ciencia del derecho, no en los edictos del pretor, (...) ni en las doce tablas, [valga decir en el derecho positivo](...) sino en el seno mismo de la filosofía,” será recogida por sus seguidores como, por ejemplo, los grandes juristas teólogos de la Escuela de Salamanca.⁶

La Iglesia ha considerado, además, que este orden perceptible por la razón constituye un primer lugar de encuentro y diálogo con los no creyentes.

De la ley natural a los derechos naturales

Ahora bien, la tradición de la ley natural se encuentra presente también en la modernidad formando parte del fundamento ideológico de documentos políticos capitales tales como la *Declaración de la Independencia de los Estados Unidos* de 1776 y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, aunque formulada como teoría de los *derechos naturales*, con lo que a tal punto adquiere nuevos matices que algunos han llegado a preguntarse si se trata, o no, de una verdadera continuidad.

La doctrina de los *derechos naturales* continúa sin duda la tradición iusnaturalista al sostener que existe un orden, cognoscible por la razón, que el hombre debe respetar. Sin embargo:

1) Se acentúa, en primer lugar, la dimensión *política* de este orden (es decir que el énfasis no está puesto, como en el caso de la ley natural, en la perfección *personal* de quien actúa, sino que las declaraciones de derechos conciernen fundamentalmente a cuestiones de justicia, y se orientan a resolver el problema de la convivencia política.

2) Al menos en las primeras grandes declaraciones, los principales derechos (libertad religiosa, derecho a la vida, libertad y propiedad), a los que se considera fundados en la ley natural, delimitan *esferas de autonomía* (es decir que los derechos son vistos como *libertades*), en la que el individuo puede actuar sin miedo a ser invadido, ni por los demás, ni por el Estado. Esta concepción está en la raíz de la filosofía política kantiana, en la que el derecho (radicalmente distinto de la moral) cumple el papel de impedir que las distintas libertades choquen entre si (mi libertad termina donde comienza la del otro), y que en consecuencia considera que el derecho que está en la base de todos los otros es el derecho a la libertad.

Dicha perspectiva, propia del liberalismo, se encuentra recogida, por ejemplo, en el art. 19 de nuestra Constitución, clave en el andamiaje de su sistema de derechos: “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados (...)”.

⁴ SANTO TOMÁS, S.Th., I-II, q.96, a.2.

⁵ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n° 44

⁶ Cfr. FRAY DOMINGO DE SOTO, *De la Justicia y del Derecho*, 1967, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, p.5.

3) El cambio de perspectiva se hace manifiesto si pensamos en el “derecho a hacer lo malo”. “*A right to do wrong*”. ¿Tenemos derecho a hacer cosas “malas” si no perjudicamos directamente a terceros? Para la concepción clásica existe sólo *derecho* a lo *justo*, en tanto que las acciones que no son justas podrían, a lo sumo, ser *toleradas* por la sociedad. En cambio, al definirse al *derecho* como *esfera de autonomía*, la libertad se convierte en un bien absoluto y deberá ser respetada incluso cuando el sujeto la use en su contra. Se da de este modo la paradoja de que alguien que defiende la vigencia de los derechos pueda sostener, al mismo tiempo, que tenemos “derecho” a disponer de nuestra propia vida.

4) Es por este motivo que el Magisterio, oponiéndose a una interpretación de los derechos que los desvincula de la idea de una moral objetiva, ya desde *Pacem in Terris* ha insistido en que por ley natural el hombre no sólo tiene derechos, sino que también tiene *deberes*,⁷ aunque no siempre haya distinguido entre el ámbito de aquellas acciones exigibles por la fuerza, y aquellas acciones de las que sólo se habrá de rendir cuentas ante el tribunal de la conciencia.

El problema en nuestros días

La crítica del positivismo

A lo largo de la historia los negadores del derecho natural han sido muchos. En un reciente trabajo, Ariel Busso menciona entre algunas corrientes contemporáneas al positivismo jurídico, a la teoría pura del derecho, al idealismo, al existencialismo, al sociologismo, al utilitarismo, y al historicismo jurídicos. Las críticas más difundidas han provenido, sin duda, del positivismo. Esta filosofía, a partir de sus presupuestos empiristas, rechaza de plano la posibilidad misma de un conocimiento moral. Sostiene, en consecuencia, que la ley natural no puede ser aprehendida, que el ámbito de los valores es subjetivo, y que la única ley susceptible de ser conocida y a la que habríamos de atenernos es la sancionada por el poder político. De este modo “el positivismo se circunscribe dentro de los confines de los datos que ofrece el derecho positivo y quita del camino a cualquier otra especulación, fuera del comentario legal”.⁸

La búsqueda de un orden valorativo.

En nuestros días el problema parece ser distinto ya que una nota que caracteriza a la filosofía jurídica y política de estos tiempos es su pretensión de abordar la temática ética abandonando, tras décadas de predominio tanto en el campo del derecho como en el de la política, la filosofía positivista. Son muchas, por ejemplo, las obras que, desde el famoso trabajo de Rawls: *Teoría de la justicia* (1971), considerado muchas veces como un punto de inflexión, han tomado como objeto de reflexión la cuestión de los valores.

El hecho que motiva esta inquietud se encuentra ligado, al menos en parte, a que nuestra sociedad se presenta cada vez más dividida en lo que a los valores respecta. Esto atañe tanto a los debates que se dan en el seno mismo de lo que podríamos llamar “occidente”, tras la desaparición de la “cristiandad”, cuanto al encuentro de culturas distintas, tras la “globalización” y el “achicamiento” del mundo. (Los que antes estábamos distantes, nos vemos obligados a convivir [pensemos en

⁷ JUAN XXIII, *Pacem in terris*. “*Conexión necesaria entre derechos y deberes*: N° 28. Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible. N° 29. Por ello, para poner algún ejemplo, al derecho del hombre a la existencia corresponde el deber de conservarla; al derecho a un decoroso nivel de vida, el deber de vivir con decoro; al derecho de buscar libremente la verdad, el deber de buscarla cada día con mayor profundidad y amplitud”.

⁸ A.D. BUSSO, *El derecho natural y la prudencia jurídica*, EDUCA, Buenos Aires, 2008, p.192.

Google Earth]). Como señalaba Joseph Ratzinger en conocido diálogo con Habermas, “en el proceso de encuentro y compenetración de las culturas se han quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas. La pregunta acerca de qué sea el bien, sobre todo en un contexto dado, y por qué hay que hacer ese bien, aún en perjuicio propio, esta cuestión básica es una cuestión para la que en buena parte se carece de respuesta”.⁹ Un libro famoso, de finales del siglo XX, hablaba, directamente, de “choque de civilizaciones”. Esta es una pregunta que ya se la planteaba Maritain en la posguerra, y que en uno de sus últimos trabajos, el filósofo de Harvard John Rawls resume de la siguiente manera: “¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de ídoles religiosas, filosóficas y morales?”

El constructivismo

Una de las respuestas esbozadas ha sido la del denominado “constructivismo”, filosofía asociada frecuentemente al liberalismo, y vinculado a pensadores como John Rawls en EEUU, Jürgen Habermas en Alemania y, en nuestro país, a Carlos Nino.¹⁰

Reduciendo los argumentos a sus líneas esenciales, las ideas que caracterizan al constructivismo son:

- 1) La percepción de un problema: el mencionado desacuerdo de visiones del mundo que parece signar nuestra cultura.
- 2) La convicción de que una sociedad no puede funcionar sin un mínimo acuerdo sobre algunos valores al que todos los miembros de la comunidad adhieran, y que son los que sientan la base de la convivencia. (Lo que Rawls denomina “principios de justicia”, que son la base de la “razón pública” y que podrían equipararse a lo que otros autores, como Michael Walzer, Marcello Pera, etc., denominan “religión civil”).
- 3) Sin embargo, y debido a que se descrea que nuestra sociedad pueda llegar a un acuerdo sobre las visiones últimas se pretende, abandonando la idea de ley natural, fundar los valores comunes en un acuerdo político, sobre la base de un “consenso razonable”.
- 4) El constructivismo, por último, postula el “liberalismo”, o sea, de la necesidad de distinguir claramente entre las cuestiones de *justicia*, que hacen al fundamento de la comunidad política, de aquellas cuestiones que sólo atañen a los proyectos de vida personales, el problema del *bien*.

Voy a detenerme, brevemente, en el tercero y cuarto de estos puntos: la idea de que los principios de justicia se fundan en el consenso, y el problema del “liberalismo”, dado que son los que más conflicto parecen traer a la conciencia cristiana.

1. El consenso como base de los valores.

Partiendo de la premisa de que en materia de visiones comprensivas nuestra época se encuentra signada por una diversidad irreductible, el constructivismo confía encontrar, mediante el diálogo entre las diversas posiciones, y en el “consenso superpuesto”, los fundamentos que puedan servir de base a la convivencia política. Para algunos autores el consenso directamente *crea* los valores. Habermas, por ejemplo, considera que “la verdad en materia moral está *constituida* por el consenso

⁹ JOSEPH RATZINGER, “Las bases morales prepolíticas del Estado Liberal”, *Consonancias*, Buenos Aires, Año 4, Número 13, Septiembre 2005, p.41.

¹⁰ Nino menciona entre otros a H.M.Hare, B.Ackerman, T.Nagel, T.Scanlon, J.Rawls, K.O.Apel y J.Habermas. Cfr. C.S. NINO, *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

que efectivamente se obtiene en una discusión intersubjetiva real constreñida por la regla de la imparcialidad”.¹¹

Sin embargo, para otros muchos autores, el consenso no necesariamente es visto como *constitutivo* de los valores (lo que Nino denomina “constructivismo ontológico”), sino que, a veces, indica solamente la manera de *conocerlos*, (“constructivismo epistemológico”).¹² Incluso, como en el caso del último Rawls, el consenso puede no pretender decir nada sobre los valores en sí mismos, sino, simplemente, sentar las bases de un acuerdo práctico que permita la convivencia, al que podrían adherir personas profundamente divididas en sus convicciones, sin tener por ello que dejar las mismas de lado.

Defendiendo esta última postura, Rawls sostiene, por ejemplo, en su trabajo de 1993 *Liberalismo político* que: “El constructivismo intenta evitar la oposición a cualquier doctrina comprensiva (...) no afirmamos que el procedimiento de construcción *haga*, o *produzca*, el orden de los valores morales”.¹³

Y aclara:

Sería desastroso para la idea de una concepción política de la justicia verla como indiferente, o escéptica, hacia la verdad, mucho más en conflicto con ella. Tal escepticismo o tal indiferencia pondría a la filosofía política en oposición con numerosas doctrinas comprensivas, y así haría fracasar desde el principio sus objetivos de lograr un consenso traslapado (*overlapped*, superpuesto”).

Hasta donde esto es posible, tratamos de no afirmar ni negar cualquier punto de vista comprensivo particular en lo religioso, filosófico o moral, o su teoría de la verdad asociada y su escala de valores. (...) [E]speramos crear la posibilidad de que todos acepten la concepción política como verdadera o razonable desde el punto de vista de su propia convicción comprensiva, cualquiera que sea ésta.¹⁴

Es por ello que, afirma:

El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero, para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser, en lo posible, independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos.¹⁵

De esta manera, para Rawls, es este consenso el que, en el orden político, funda la objetividad de los juicios de valor.

Las convicciones políticas (...) son objetivas (...) si las personas razonables (...) con el tiempo suscribirían esas convicciones, o reducirían de manera importante sus diferencias acerca de tales convicciones. (...) Decir que una convicción política es objetiva equivale a afirmar que hay

¹¹ C.S.NINO, *El constructivismo ético*, op.cit., p.14

¹² Habermas, según Nino, parece oscilar entre ambas posiciones, dado que puede sostener, ya que: “[El discurso práctico] es en realidad un procedimiento no para la *producción* de normas justificadas, sino para la *comprobación* de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético”, ya que: “de conformidad con la ética discursiva una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes en un discurso práctico (...) en que dicha norma es válida”. C. S. NINO, *El constructivismo ético*, op.cit., p.103.

¹³ J.RAWLS, *Liberalismo político*, F.C.E., México, 1996, p.105.

¹⁴ *Ibid.*, p.151.

¹⁵ *Ibid.*, p.34.

razones (...) suficientes para convencer a todas las personas razonables de que en realidad esa concepción política es razonable.¹⁶

El planteo no es con todo tan novedoso. Se acerca mucho a la posición que tomara Maritain en ocasión de su apoyo, después de la Segunda Guerra Mundial, a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamada por las Naciones Unidas. Maritain confiaba, en que “los hombres, mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo práctico sobre una lista de derechos humanos”.¹⁷ “Como la Declaración Internacional de Derechos, publicada por las Naciones Unidas en 1948, lo demostró claramente –afirma en su famoso trabajo *El hombre y el Estado*- resulta sin duda alguna difícil pero no imposible establecer una formulación común (...) de los diversos derechos con que cuenta el hombre en su existencia personal y social. Sin embargo, sería absolutamente fútil buscar una *justificación racional* común de tales conclusiones prácticas y derechos”,¹⁸ y ejemplificaba:

Durante una de las reuniones de la Comisión Nacional francesa de la UNESCO, en la que se discutían los derechos del hombre, alguien se quedó asombrado al advertir que ciertos partidarios de ideologías violentamente antagónicas habían llegado a un acuerdo sobre la redacción de la lista de dichos derechos. Sí, contestaron, estamos de acuerdo sobre esos derechos *con tal de que no se nos pregunte el porqué*. Porque con el “porqué” comienza la disputa.¹⁹

2. El liberalismo.

El camino propuesto por el constructivismo: dejar de lado las cuestiones comprensivas a fin de poder encontrar, mediante el consenso, una base común para la convivencia, lo acerca, o coincide, con la propuesta del liberalismo. El liberalismo *político* (al que conviene no confundir con el liberalismo *económico*, con el que, sin embargo tiene vínculos), nace en Europa como una respuesta a las guerras de religión del siglo XVII. Tras los enfrentamientos entre católicos y protestantes, los grandes autores liberales (pensemos, por ejemplo, en John Locke), insistieron en que el Estado no tenía legitimidad para obligar a sus súbditos a optar por una religión determinada. Buscaron para ello distinguir claramente el ámbito *público* del *privado*, separando las esferas que afectaban sólo a la moral personal y el preguntar por las cuestiones últimas, del pacto político que da origen a la comunidad. A quienes decían que el Estado necesitaba para poder funcionar de la unidad de la Iglesia, opusieron la idea de un contrato *político* que simplemente fijaba las bases de la justicia pero sin intervenir en la conciencia religiosa.

La doctrina moderna de los derechos humanos nace ligada a esta inquietud. Ahora bien, aunque esta preocupación por distinguir entre una esfera política de acciones que pueden ser exigidas coactivamente y un campo reservado a la conciencia, como ya dijéramos, no es ajena a la tradición, se radicaliza en nuestros días, al ligarse al pluralismo de cosmovisiones, hasta llegar a la idea del Estado *éticamente neutro*.

El liberalismo pretende, de este modo, separar la *justicia* (los principios que fundan la comunidad política) del *bien* (los valores que rigen la vida personal). Como bien señala Rawls al respecto:

Una de las más profundas distinciones entre las concepciones políticas de la justicia enfrenta a aquellas que consienten una pluralidad de concepciones del bien opuestas e incluso

¹⁶ Ibid., p.126.

¹⁷ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Editorial Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires, 1952, p.94.

¹⁸ Ibid., p.94

¹⁹ Idem.

inconmensurables con aquellas que sostienen que no existe más que una única concepción del bien que debe ser reconocida por todas las personas, en la medida en que sean plenamente racionales. Las concepciones que se sitúan a un lado de esta distinción difieren en varios aspectos fundamentales de las que se sitúan al otro. Platón y Aristóteles, y la tradición cristiana representada por San Agustín y Santo Tomás, se sitúan del lado del bien racional único. Estas concepciones son teleológicas y sostienen que las instituciones son justas en la medida en que efectivamente promueven ese bien. Asimismo, desde la época clásica, la tradición dominante parece haber sostenido que no existe más que una única concepción del bien, y que el propósito de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica, es definir su naturaleza (...). En contraste, el liberalismo es una concepción política que supone la existencia de múltiples concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, cada cual compatible con la plena racionalidad de los seres humanos. En consecuencia, el liberalismo supone que una característica fundamental de la cultura de una sociedad democrática es que los ciudadanos afirman una pluralidad de concepciones del bien conflictivas e inconmensurables.²⁰

Con ello se pierde de modo radical la idea, clave para la concepción clásica de la ley natural, de que existe un orden que hace a la *perfección personal*. La única moral común posible reside en el respeto a la libertad del otro, llegándose de este modo a la situación que denunciara *Evangelium vitae*:

Los individuos reivindican para sí la autonomía moral más completa de elección y piden que el Estado no asuma ni imponga ninguna concepción ética, sino que trate de garantizar el espacio más amplio posible para la libertad de cada uno, con el único límite externo de no restringir el espacio de autonomía al que los demás ciudadanos también tienen derecho.²¹

Los límites del constructivismo

Ahora bien, aún dejando de lado la cuestión, central para la filosofía política, de hasta qué punto una comunidad puede propugnar que sus miembros adopten un determinado estilo de vida moral, la respuesta liberal no se encuentra exenta de problemas. Son muchos los autores que, desde la misma filosofía política contemporánea, han señalado lo ilusoria que parece ser la pretensión de alcanzar un consenso sobre los principios de justicia prescindiendo del acuerdo sobre las visiones comprensivas. El liberalismo pretende, precisamente, no discutir estas cuestiones cosmovisionales. Ya que ellas nos separan (no nos podemos, por ejemplo, poner de acuerdo sobre Dios), intentemos, nos dice, consensuar los principios que fundan el pacto político poniendo las mismas entre paréntesis.

Ahora bien, la pregunta que surge inmediatamente es la de si esta propuesta es viable. En un famoso trabajo, Alastair MacIntyre señalaba que lo que parece caracterizar al debate contemporáneo es el ser un diálogo de sordos. Discutimos, en cuestiones éticas, como si pudiéramos ponernos de acuerdo sabiendo, al mismo tiempo, que ello no resultará posible, pues partimos de premisas diferentes “inconmensurables”. Pensemos por ejemplo, en el “derecho” a disponer de la propia vida, y en hasta que punto, la distinción entre quienes aceptan o no el suicidio asistido termina siendo, en última instancia, la distinción entre aquellos que aceptan y aquellos que no aceptan la existencia de Dios. ¿Podemos ponernos de acuerdo en que la vida es inviolable sin aludir a aquello en lo que ella se fundamenta?

Una segunda crítica ha señalado que resulta asimismo imposible determinar sin referencia a una perspectiva ética sustantiva cuáles son las cuestiones de justicia innegociables y cuáles las cuestiones que, por pertenecer simplemente al fuero personal, deberían ser “puestas entre

²⁰ JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 1979, p.46.

²¹ JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n°69.

paréntesis”, reservándolas a lo privado. ¿Podemos considerar al aborto y los derechos de los homosexuales como simple problemas de opción individual, frente a los cuales la sociedad no debiera pronunciarse? ¿Y pueden estas cuestiones ser resueltas sin algún tipo de referencia a lo que es un ideal de vida buena? En el último capítulo de la segunda edición de *Liberalism and the Limits of Justice*, dedicado a cuestionar el liberalismo de Rawls, Michael Sandel compara el célebre debate que sostuvieron en 1858 Stephen Douglas y Abraham Lincoln sobre el tema de la esclavitud, con las posiciones actuales de los grupos abortistas. Esta discusión fue, señala Sandel “el ejemplo más famoso en la historia de los Estados Unidos de poner entre paréntesis una controversia moral en vistas a lograr un acuerdo político.” “Dado que las personas difícilmente pudieran ponerse de acuerdo en la cuestión de la esclavitud, Douglas argumentó –señala Sandel- que la política nacional debiera permanecer neutral en esta cuestión (...) La única esperanza de lograr que el país permaneciera unido, sostuvo, era ponerse de acuerdo en la posibilidad de no coincidir, poner entre paréntesis la controversia moral sobre la esclavitud y respetar el derecho de cada Estado y cada territorio de decidir estas cuestiones por sí mismos”.²² Sandel se pregunta si temas como el aborto y el matrimonio homosexual no nos colocan ante una situación análoga ya que requerirían de una decisión que, por sobre los derechos de la conciencia individual, involucre al conjunto de la comunidad política.

Los desafíos a la conciencia cristiana.

Ahora bien, quisiera detenerme, por último en dos cuestiones que, a mi entender, plantea esta situación a la conciencia cristiana, trayendo, tal vez, más preguntas que soluciones, aunque sabiendo, como se ha dicho, que quien plantea correctamente los interrogantes tiene ya ganado un buen trecho en el camino a la respuesta.

- 1) El problema de la justicia o la pregunta por cómo armar la sociedad política.
- 2) El problema de los fundamentos últimos de dicho orden.

1. *El problema de la sociedad política*

En primer lugar, y en diálogo con el liberalismo, creo que la pregunta planteada por éste, sobre cómo hacer posible la convivencia entre distintos, es una cuestión que, sin duda, merece ser tenida en cuenta. Es una pregunta que no puede dejar de hacerse un cristianismo que se enfrenta a una sociedad en la que sus valores no parecen ser ya compartidos (aunque, evidentemente, ello supone un juicio sobre el grado de desacralización de la misma). Creo que los católicos ganaríamos, al afrontar los grandes debates respecto de las normas que deberían regular la estructura jurídica y política del país si, superando la tendencia que a veces tenemos a identificar el orden político con el orden moral, nos acostumbráramos a distinguir entre aquellos principios fundamentales que por afectar más directamente a la justicia pueden ser sostenidos por todos y son universalmente exigibles (lo que Rawls denomina “razón pública”), y aquellos valores que por aludir más directamente a un ideal de perfección cristiana no pueden ser demandados a la sociedad secular.²³

²² MICHAEL SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, op.cit., p.199.

²³ Joseph Ratzinger señalaba, por ejemplo, en diálogo con Marcello Pera: “Para el Magisterio de la Iglesia, se plantea la cuestión de definir hasta dónde debe o puede llegar con sus peticiones al legislador. En el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la responsabilidad del político creyente, se distingue claramente entre los dos niveles que entran aquí en juego. El católico no quiere y no puede, pasando a través de la legislación, imponer jerarquías de valor que sólo en la fe se pueden reconocer y realizar. Puede reclamara solamente lo que pertenece a las bases de la humanidad accesibles a la razón y que por eso es esencial para la construcción de un buen ordenamiento jurídico. Y aquí surge espontáneamente esta pregunta: ¿cuál es el minimum moral accesible a la razón común para todos los hombres?. MARCELLO PERA, JOSEPH RATZINGER, *Sin Raíces: Europa, relativismo, Cristianismo, Islám*, Península, Barcelona, 2006, p.124.

2. El problema de los fundamentos

1) Fe y razón.

Ahora bien, y sin rechazar lo anterior, considero que, a diferencia de lo que sostiene el liberalismo (y este es, en parte el aporte que han realizado los comunitaristas), el orden de justicia no puede fundamentarse sin aludir a “cuestiones comprensivas”, que atañen tanto a cuestiones de moral personal cuanto a la pregunta por el sentido último de la existencia y que, para el caso de un cristiano, llegan a involucrar la propia fe.

Permítaseme abordar en primer lugar esta última cuestión, la de las relaciones entre razón y fe. Es esta una pregunta que ha recorrido toda la historia de la teología cristiana. Sin caer en posiciones fideístas podemos preguntarnos, como lo hacía Duns Scoto discutiendo con Santo Tomás, hasta qué punto verdades que son de suyo visibles por la razón no lo han sido de hecho gracias a la revelación. Los griegos hablaron, sí, de ley natural. Pero estuvieron muy lejos de reflejar la dignidad de la persona y el derecho a la vida, con la sensibilidad que luego aportaría el cristianismo. (Pensemos, por ejemplo, en fenómenos como la esclavitud y el Coliseo, la idea romana de patria potestad que incluía, hasta bien entrada la época cristiana, el derecho del padre a decidir incluso sobre la vida del hijo, o en la vehemente defensa que hace Séneca (tan cercano en otros aspectos al cristianismo), de la posibilidad de quitarse la vida como último recurso para garantizar la libertad.

El cristianismo aportará una nueva luz a estos problemas al iluminar, entre otros temas, una cuestión que tan de cerca ha seguido a la bioética y para el que la razón natural no parece tener respuesta: la pregunta por el sufrimiento. En un trabajo llamado sugestivamente “razones para creer”, el teólogo Andre Leonard, tras repasar prolijamente los diversos argumentos que desde la razón se han intentado para demostrar la existencia de Dios, se preguntaba sobre por qué parecían no terminar de convencer a los no creyentes. El escollo, sostiene en dicho libro, es, fundamentalmente, la existencia del mal en el mundo. “Es esto, el mal en toda su opacidad, lo que hace tan penoso y lleno de peligros el camino del hombre hacia Dios. Hasta tal punto que se ha de reconocer que la existencia del mal es, en cierto sentido, el único argumento serio del ateísmo”.²⁴ Pero la cuestión del mal, “el mayor misterio después del misterio de Dios”, trasciende ampliamente a la filosofía, y sólo encuentra respuesta a la luz de Cristo crucificado. Se da, pues, la paradoja, sostiene, de que si tenemos la respuesta de fe, la razón adhiere con más claridad a la verdad vista. El movimiento de la metafísica “chocaría irremediabilmente con el escándalo del mal y resultaría extremadamente precario si no tuviéramos razones para creer que, en Jesucristo, Dios mismo ha iluminado el misterio del mal al soportar todo el peso de su realidad”.²⁵

Análogamente, y sin dejar de reconocer la existencia de un orden natural, me atrevería a afirmar que muchos de los grandes problemas con los que se enfrenta la bioética contemporánea trascienden la pregunta moral (y mucho más la mera pregunta por la justicia), ya que suponen tomar posición frente a temas tales como el sentido último de la vida humana y la pregunta por el sufrimiento, temas ante los que la razón siempre se ha sentido excedida.

2. Una nueva evangelización.

²⁴ ANDRE LEONARD, *Razones para creer*, Herder, Barcelona, 1990, p.78.

²⁵ *Ibid.*, p.88.

Es por ello que no podemos hablar de estas cuestiones *sólo* desde el orden de la justicia. No quisiera dar la impresión, en una jornada dedicada al problema de las leyes, que afirmo que ellas no son importantes (a ellas dedicaron tratados filósofos de la talla de Platón o Suárez). Conocer su grandeza, sin embargo, supone conocer también sus limitaciones, especialmente cuando hablamos de las leyes del Estado. Luchar por defender la vida en la sociedad de nuestros días, limitando el debate a los aspectos morales, o, más aún, a las normas de tipo penal, nos condena por anticipado a la derrota, pues el verdadero problema que enfrentamos está en que son las evidencias últimas las que nuestra sociedad parece ya no percibir. Me parece importante remarcar este último punto: hablamos a un mundo para el que muchas de las verdades que el cristianismo ayudó a descubrir ya no son evidentes. Y no podemos suponer, necesariamente, en quien se opone al cristianismo, el deseo de hacer el mal moral. Puede que sí en ciertos casos, pero me parece que no en otra infinidad de situaciones. Y no es lo mismo reprochar a alguien por actuar en contra del bien que percibe claramente, que por no ver una verdad que debiera estar en condiciones de ver. Reprochar no es lo mismo que mostrar. Y considerar como evidente lo que no lo es de suyo para la persona con la que dialogamos, no parece ser una buena manera de convencerlo. Superando una visión que a veces, por excesivamente polémica, corre el riesgo de parecer meramente negativa, se trata de corregir, como lo señalara hace poco Benedicto XVI, “toda idea errónea de que el cristianismo es simplemente un conjunto de mandamientos y prohibiciones”, de hacer manifiesto que “los Diez Mandamientos: no son una serie de “noes”, sino un gran “sí” al amor y a la vida”.²⁶

²⁶ Discurso a los participantes en el Convenio Eclesial de la Diócesis de Roma, 5 de junio de 2006.