

CAPÍTULO PRIMERO

PRINCIPIOS, DERECHOS Y VALORES*

Desde principios de los setenta del siglo pasado, y hasta la fecha, el pensamiento liberal —especialmente en su vertiente igualitaria— ha mostrado una gran vitalidad que se ha evidenciado en diversos ámbitos del pensamiento práctico: ética, filosofía jurídica y política, bioética, entre otros. El núcleo de ideas que conforma su propuesta doctrinal ha girado en torno a la relevancia de la persona como agente moral y racional, así como de una serie de principios y derechos que han perfilado un tipo de ciudadanía acorde con los postulados de un Estado democrático y social de derecho. Preguntemos en primer lugar, cuáles son esos principios y derechos, y en qué concepción de la persona moral se sustentan, y en segundo lugar, cuáles son algunos de los valores cívicos que se desprenden de los propios principios normativos y los derechos correspondientes. En su conjunto, tales valores conformarán lo que podríamos denominar un “carácter liberal”.

I. PRINCIPIOS NORMATIVOS Y DERECHOS HUMANOS

Desde el punto de vista de la ética normativa y partiendo de la deliberación moral como práctica real para superar conflictos y alcanzar consensos bajo condiciones ideales (constructivismo ético), debemos asumir la libre aceptación de principios para justificar acciones y actitudes, a riesgo de incurrir en inconsistencias

* Una primera versión abreviada de este capítulo fue publicada en Florescano, Enrique y Cossío D., José Ramón (coords.), *Hacia una nación de ciudadanos*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2014.

pragmáticas.¹ El principio que sirve de fundamento para tal libre aceptación es el de autonomía personal.

1. *Principio de autonomía personal*

Este principio es distintivo de la concepción liberal de la sociedad y prescribe, en términos de Carlos S. Nino:

...que siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe intervenir en esa elección o adopción limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución.²

El enunciado de este principio parte de la distinción entre dos dimensiones de la moral. Una de ellas está constituida por las reglas morales que se refieren a nuestro comportamiento hacia los demás, proscribiendo aquellas acciones que perjudiquen el bienestar de terceros u ordenando la realización de otras que promuevan los intereses ajenos (moral intersubjetiva). La otra dimensión está constituida por las pautas morales que definen modelos de virtud personal y permiten juzgar las acciones por sus efectos en el carácter moral del propio agente (moral autorreferente).

¹ Para una explicitación del constructivismo ético, véase Moreso, José Juan, “El constructivismo ético y el dilema de Eutifrón”, en Alegre, Marcelo *et al.* (coords.), *Homenaje a Carlos Nino*, Buenos Aires, Facultad de Derecho UBA-La Ley, 2008. Tiene razón Moreso cuando destaca el atractivo que presenta el constructivismo moral con respecto a otras concepciones éticas en tanto “promete *objetividad* para los juicios morales sin *realismo*. Es decir, promete un espacio para el acuerdo racional en materias morales sin comprometerse con la existencia de hechos morales *out there*. Preserva la parsimonia filosófica sin arrojar la reflexión moral a las tinieblas de lo irracional” (p. 13).

² Nino, Carlos S., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 204.

El punto de vista liberal, como sostiene Nino, no afirma que el derecho debe ser indiferente a pautas y principios morales válidos y que la inmoralidad de un acto es irrelevante para justificar su punición jurídica. Implica, en cambio, limitar la vinculación entre el derecho y la moral a aquellas reglas morales que se refieren al bienestar de terceros. Los planes de vida y los ideales de excelencia humana que integran el sistema moral que cada individuo profesa no deben ser impuestos por el Estado, sino que deben quedar librados a la elección personal y en todo caso convertirse en materia de discusión en el contexto social.

El principio de autonomía permite identificar determinados bienes sobre los que versan ciertos derechos cuya función es poner barreras de protección contra medidas que persigan el beneficio de otros, del conjunto social o de entidades supraindividuales. El bien más genérico protegido por este principio es la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros. De manera más específica, por ejemplo, el reconocimiento del libre desarrollo de la personalidad; la libertad de residencia y de circulación; la libertad de expresión de ideas y actitudes religiosas, científicas, artísticas y políticas, y la libertad de asociación para participar en las comunidades voluntarias totales o parciales que los individuos consideren convenientes. Este elenco de derechos forma parte de los llamados *derechos civiles y políticos*.

2. Principio de dignidad personal

Ahora bien, si la autonomía personal se toma aisladamente, puede llegar a ser un valor de índole agregativo. Esto quiere decir que, al menos en una versión utilitarista, cuanto más autonomía existe en un grupo social, la situación es más valiosa, independientemente de cómo esté distribuida esa autonomía. Sin embargo, esta situación contraviene intuiciones muy arraigadas en el ámbito del liberalismo. Así por ejemplo, si una élite consigue grados inmensos de autonomía a expensas del sometimiento y discriminación del resto de la población, este estado de cosas no

resulta aceptable desde el punto de vista liberal. Por esta razón es necesario defender un segundo principio, que limita el de la autonomía personal: el principio de dignidad personal, que prescribe:

...siendo valiosa la humanidad en la propia persona o en la persona de cualquier otro, no debe tratársela nunca solo como un medio sino como un fin en sí misma y no deben imponérsele contra su voluntad sacrificios o privaciones que no redunden en su propio beneficio.³

Este principio, de claros orígenes kantianos, supone que no pueden imponerse privaciones de bienes de una manera no justificada, ni que una persona pueda ser utilizada sólo como instrumento para la satisfacción de los deseos de otra. En este sentido, dicho principio clausura el paso a ciertas versiones utilitaristas, que al preocuparse por la cantidad total de felicidad social desconocen la relevancia moral que tienen la separabilidad e independencia de las personas. Cierra el paso, también, a cualquier expresión colectivista como la representada por los nacionalismos o culturalismos extremos. A su vez, el reconocimiento de este principio restringe la aplicación de la regla de la mayoría en la resolución de los conflictos sociales.

El principio de dignidad personal permite identificar ciertos bienes y los derechos correspondientes, íntimamente relacionados con la personalidad del individuo. El bien genérico es, sin duda, la vida misma y, más específicamente, entre otros bienes, la integridad física y psíquica del individuo; la intimidad y priva-

³ *Ibidem*, p. 239. La segunda formulación kantiana del imperativo categórico dice: “Obra de tal modo que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (*Foundations of the Metaphysics of Morals*, trad. de L. White Beck, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 47). Añado el componente kantiano a la enunciación de lo que Nino llama “principio de inviolabilidad de la persona” para denotar con más claridad la influencia del filósofo alemán. Como veré en el siguiente capítulo, la idea de inviolabilidad de la persona expresa adecuadamente el acceso negativo a la noción de dignidad.

cidad afectiva, sexual y familiar; el honor y la propia imagen; la identidad y memoria históricas. Estos derechos han sido genéricamente considerados como *derechos personalísimos*.

3. Principio de igualdad

Todo individuo tiene el derecho a valerse de los recursos necesarios o a la obtención de bienes primarios para poder llevar a cabo una vida autónoma y digna, en igualdad de condiciones con respecto a todos los demás. Se requiere, por lo tanto, un principio cuya directiva implique el trato igual a las personas, o un trato diferenciado si existen diferencias relevantes, así como la seguridad de una participación equitativa en los recursos o bienes disponibles: el principio de igualdad. En un primer acercamiento, el principio normativo de igualdad se puede enunciar como sigue: *todos los seres humanos deben ser tratados como iguales*.

La realidad sobre la que gravita dicho principio presenta una enorme multiplicidad de rasgos, caracteres y circunstancias de los seres humanos. El principio de igualdad intenta determinar cuándo está justificado establecer diferencias en las consecuencias normativas y cuándo no es posible. Cuando no existen diferencias relevantes el tratamiento debe ser igual, cuando las hay, debe ser diferenciado. Entre ambos tipos de tratamiento hay un orden lexicográfico, es decir, la diferenciación basada en rasgos distintivos relevantes procede sólo cuando la no discriminación por rasgos irrelevantes está satisfecha. Por ello, resulta muy apropiada la enunciación del principio de igualdad en los siguientes términos:

Una institución satisface el principio de igualdad si y sólo si su funcionamiento está abierto a todos en virtud de principios de no discriminación y, una vez satisfecha esa prioridad, adjudica a los individuos beneficios o cargas diferenciadamente en virtud de rasgos distintivos relevantes.⁴

⁴ Laporta, Francisco, “El principio de igualdad”, *Sistema*, Madrid, núm. 67, 1985, p. 27.

Ejemplos de rasgos no relevantes que no justificarían un trato discriminatorio entre las personas serían la raza, el sexo, las preferencias sexuales, el origen social o las convicciones religiosas. El principio de igualdad no se reduce exclusivamente al problema de la no discriminación sino al tratamiento diferenciado cuando existen diferencias relevantes. La cuestión es cómo determinar que un rasgo o característica es relevante, y de acuerdo con tal criterio proceder a la discriminación. Varios son los principios que se han propuesto para la justificación de un tratamiento diferenciado basado en las necesidades, recursos, capacidades, riqueza, mérito, etcétera. Por lo pronto, cabe mencionar que el principio de igualdad, referido al problema de la justicia distributiva, tiene que ver primordialmente con la distribución de bienes públicos y los derechos que sirven para su protección: los llamados *derechos económicos, sociales y culturales*.

4. *Concepción de la persona moral*

Llegado a este punto vale decir que la combinación de los principios de autonomía, dignidad e igualdad de la persona constituyen una base normativa suficiente para derivar una amplia gama de derechos humanos y, a partir de ellos, definir a las personas morales como aquellos individuos que poseen las propiedades necesarias para gozar o ejercer tales derechos. ¿Cuáles son esas propiedades que caracterizan a la persona moral desde el punto de vista de una concepción liberal?

- a) Las personas morales están constituidas por su capacidad de elegir fines, adoptar intereses y formar deseos.
- b) Tal capacidad es previa —supone un sujeto subyacente— a cualquier fin, interés o deseo.
- c) Esta separación de la persona de cualquier fin, interés o deseo permite también aislarla del flujo causal —económico, histórico, político, social— en el que estos últimos, como cualquier fenómeno empírico, están inmersos.

- d) Las personas morales están también separadas entre sí. Esto significa que tienen sistemas separados de fines e intereses y que son centros independientes de elecciones y decisiones.
- e) Como consecuencia de todo lo anterior, si algo es una persona moral nada que esté compuesto por ella o esté constituido a partir de ella puede ser también persona moral. En particular las entidades colectivas —comunidad, nación, Estado, etcétera— no son personas morales, es decir, no poseen los atributos de individualidad, autonomía y dignidad que caracterizan a las mismas.⁵

La concepción de la persona que se pretende caracterizar no es la de la persona empírica inmersa en el flujo causal y sujeta a todas las contingencias sociales, históricas y políticas, sino a la persona moral precisamente abstraída de tales contingencias. Esta concepción normativa de la persona que supone los principios de autonomía y dignidad personal, dista mucho de identificarse con una visión individualista o atomista. Más aún, la autonomía y dignidad personal no son incompatibles con los valores comunitarios, siempre que dichos valores no sean impuestos autoritariamente. En palabras de Carlos Nino:

Un liberal puede y en realidad debe valorar las relaciones particulares con los padres, los hijos y la esposa, su pertenencia a una comunidad u otra, determinadas tradiciones y, sobre todo, un modo de vida o plan de vida que integre todos los aspectos mencionados. Pero un liberal debe valorar aún más la libertad de adoptar, modificar y eventualmente abandonar un modo de vida o plan de vida y todos sus aspectos específicos: en otras palabras, un liberal no puede valorar tanto todas esas relaciones como para valorar la imposición forzada de ellas. Así, el liberal no puede ser un fanático. Tiene que tener, por así decir, su mente dividida entre el compromiso con un determinado proyecto y el examen de

⁵ Véase Nino, Carlos S., *Ética y derechos humanos*, cit., p. 172.

los mismos con el fin de determinar si ha de continuar con ellos o abandonarlos.⁶

A partir de los principios, de los derechos y de una concepción de la persona moral acorde con los mismos, es posible desprender una serie de valores que conforman lo que llamaríamos un “carácter liberal”. Por supuesto un liberal (igualitario) no se desentiende de las virtudes morales, sólo que éstas deben cumplir un papel secundario o instrumental con respecto a los tres fines que caracterizan su propuesta normativa, y que no debemos perder de vista de cara a posturas conservadoras: 1) la posibilidad de que los individuos desarrollen y ejerciten su capacidad de revisión racional, es decir, hagan valer su autonomía personal; 2) el Estado no debe tomar en cuenta los méritos intrínsecos de los planes de vida elegidos por los individuos, es decir, debe concebirse como un Estado no perfeccionista; 3) las desigualdades moralmente arbitrarias son injustas y deben ser rectificadas.⁷ ¿Cuáles son los valores que conforman el carácter liberal de un ciudadano en el marco de un Estado democrático y social de derecho?

II. VALORES CÍVICOS

No es posible justificar adecuadamente una postura liberal (igualitaria), desde el punto de vista político y jurídico, si no se aceptan las siguientes premisas: *a*) la existencia de un pluralismo de valores y, a partir de su reconocimiento, la necesidad de promover la diversidad social y cultural para enriquecer la vida de cada uno de los individuos; *b*) la imparcialidad que no debe confundirse con el escepticismo y la neutralidad con respecto a los valores; *c*) la tolerancia como valor activo muy distinto a la re-

⁶ *Ibidem*, pp. 194-5.

⁷ Véase Kymlicka, Will, “Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?”, en Ovejero, Félix *et al.* (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 210 y ss.

signación y a la indiferencia; *d*) la responsabilidad, especialmente de los funcionarios con la debida publicidad de las decisiones; *e*) la solidaridad fundada en la justicia y en el reconocimiento compartido de los derechos humanos, y, finalmente, *f*) la deliberación pública. Digamos unas palabras sobre cada uno de estos valores cívicos.

1. *Pluralismo*

El pluralismo es una teoría acerca de la existencia y de la naturaleza de los valores, de cuya realización depende el logro de una vida buena. Se puede hablar de un pluralismo descriptivo o bien normativo. El primero ofrece una descripción de algunas características relevantes para la vida buena; el segundo evalúa tales características con base en la contribución que ofrecen al desarrollo de una vida autónoma. Es en este último sentido que se dice que el Estado, por ejemplo, debe promover el valor del pluralismo en la medida en que la diversidad social y cultural contribuye a la formación y ejercicio de la autonomía personal.

La aceptación de un pluralismo de valores supone la posibilidad de que estos puedan entrar en conflicto por su incompatibilidad. Como afirma Joseph Raz:

El pluralismo moral sostiene que existen diversas formas y estilos de vida que ejemplifican diferentes virtudes incompatibles entre sí. Las formas o estilos de vida son incompatibles si, dadas ciertas presunciones razonables sobre la naturaleza humana, no pueden ser normalmente ejemplificadas en la misma vida. No hay nada que impida a una persona ser al mismo tiempo profesor y padre o madre de familia. Pero una persona no puede, al mismo tiempo, orientar su vida a la acción y a la contemplación, para usar uno de los contrastes tradicionalmente reconocidos...⁸

⁸ Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 395.

Defender el pluralismo moral es defender, por otra parte, el valor de la autonomía personal. La autonomía se ejercita a través de la elección y elegir requiere de una variedad de opciones. A este respecto, y contra todo sesgo de elitismo cultural, vale la pena citar las siguientes palabras de Ronald Dworkin:

Deberíamos tratar de definir una estructura cultural rica, que multiplique las diversas posibilidades u oportunidades de valor, y considerarnos custodios de la riqueza de nuestra cultura, encargados de protegerla para quienes vivirán sus vidas después de nosotros. No podemos afirmar que de esa manera les daremos más oportunidades de placer, o que les ofreceremos un mundo que preferirían a otros mundos alternativos que podrían crear. Ese es el lenguaje del enfoque económico, que no está disponible aquí. Pero lo que sí podemos afirmar (¿y quién podría negarlo?) que es mejor que las personas dispongan de complejidad y profundidad en las formas de vida a las que pueden acceder, y luego detenernos a ver si, cuando actuamos según ese principio, somos susceptibles de ser objetados por elitistas o paternalistas.⁹

Ahora bien, la aceptación del pluralismo no significa la negación de un consenso con respecto a los valores primarios que son necesarios satisfacer para el logro de una vida humana digna. Los bienes primarios o las necesidades básicas —libertades, alimentación, salud, educación, vivienda, seguridad social, entre otros— así como los derechos humanos, requieren de *convenciones profundas* a diferencia de las necesidades secundarias o derivadas que requieren de *convenciones variables*.¹⁰ Los primeros no están sujetos a negociación —se mueven en un contexto independiente de justificación—, los segundos sí. En otros términos, la posibilidad del pluralismo moral y de la autonomía personal

⁹ Dworkin, Ronald, “¿Puede un Estado liberal subvencionar las artes?”, en *Una cuestión de principios*, trad. de Victoria Boschiroli, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2012, pp. 286 y 287.

¹⁰ Véase Kekes, John, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993, p. 31.

supone la existencia de un “coto vedado”¹¹ o de una “esfera de lo indecible”.¹² Un pluralismo moral así entendido excluye el desacuerdo y el conflicto entre los individuos y los grupos. Se parte de un consenso profundo con respecto a los bienes básicos pero, al mismo tiempo, se deja un amplio margen para el desacuerdo, el diálogo y la negociación con respecto a valores que se sujetan a la contingencia de las diversas tradiciones culturales.

2. *Imparcialidad*

Uno de los postulados más recurrentes del liberalismo es su defensa de la neutralidad.¹³ Un liberal congruente debe ser neutral o permisivo con respecto a los valores. En la medida que las acciones no dañen a otro, el individuo o el mismo Estado deben abstenerse de promover algún plan de vida determinado. Leszek Kolakowski sintetiza con claridad, los supuestos que se deben cumplir para comprender expresiones como “el Estado se mantuvo neutral en el conflicto”:

Sólo se puede ser neutral en relación con una situación particular de conflicto. No se puede ser neutral sino por referencia a conflictos actuales o posibles entre partes distinguibles.

La neutralidad es siempre intencional. No se puede ser neutral ante un conflicto que se desconoce o que resulta indiferente.

No se es parte o no se considera uno parte del conflicto, por lo tanto, no se intenta influir en el resultado. Si se considera uno

¹¹ Garzón Valdés, Ernesto, “Representación y democracia”, en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 641 y ss.

¹² Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 1999, p. 24.

¹³ Con respecto a la defensa de la idea de neutralidad Charles Larmore afirma: “El Estado no debe promocionar ningún plan de vida en particular... La neutralidad de un Estado liberal... no tiene que ver con los resultados sino más bien con el procedimiento... Tales decisiones pueden considerarse como neutrales sólo si se pueden justificar sin apelar a una presumible superioridad intrínseca de alguna concepción particular de forma de vida buena”, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987, pp. 43 y 44.

parte en el conflicto, se puede ser (idealmente) imparcial pero no neutral. Ser parte del conflicto implica un esfuerzo por influir en los resultados.

La neutralidad es una característica formal del comportamiento y no está implicado ningún valor material en su concepto.¹⁴

Los supuestos que señala Kolakowski distinguen la neutralidad de la imparcialidad. Ser neutral es abstenerse de influir en los resultados y, puesto que no existen elementos objetivos para determinar las distintas concepciones de lo bueno, la neutralidad queda vacía de contenido material. Este es el punto de vista del liberal libertario. Contra éste hay que sostener que el concepto central para un liberal (igualitario) no es el de neutralidad sino el de imparcialidad. Ser imparcial es valorar el conflicto en términos de principios generales que se aceptan independientemente de la situación en particular, sin permitir que las preferencias o prejuicios personales influyan en el juicio.

Ahora bien, cuando un igualitario habla de imparcialidad parte de la convicción de que con respecto a la moral intersubjetiva, en la medida en que exista una situación real y asimétrica de conflicto entre las partes, la neutralidad es imposible simplemente porque si evito influir en el resultado estoy de hecho ayudando a la parte más fuerte. En este sentido, es innegable que si me abstengo de participar en un conflicto en el cual el resultado tiene un significado moral, mi abstención debe evaluarse también desde “un punto de vista moral”. Si se apela a un “punto de vista moral” el terreno en el que comienza uno a moverse es el de la imparcialidad. Dado este contexto, entonces, la imparcialidad puede exigir, o bien una actitud de tolerancia, o bien de decidida intervención en el conflicto evitando caer, en este último, en paternalismos injustificados.

¹⁴ Kolakowski, Leszek, “Neutrality and Academic Values”, en Montefiore, Alan (ed.), *Neutrality and Impartiality*, Cambridge University Press, 1975, pp. 72 y 73.

3. *Tolerancia*

Una ética del pluralismo y de la imparcialidad es una ética de la tolerancia. Es ésta, sin duda, uno de los valores más identificados con un carácter liberal. Sin embargo, no pocas veces su comprensión se desvirtúa hasta confundir la tolerancia con actitudes sólo en apariencia próximas, como la indiferencia o la resignación. Vale la pena detenernos un poco en el análisis de su significado.

Decimos que estamos frente a un acto de tolerancia cuando: una persona A omite (es decir, no prohíbe), por determinadas razones (es decir, pondera razones en pro o en contra), intervenir en contra de B, pese a que B *lesiona una convicción* relevante de A y A tiende y *puede actuar* en contra de B. Las dos características relevantes de la tolerancia son: la lesión de una convicción y la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia.¹⁵

Con respecto a la primera sólo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en una convicción relevante, es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. Cuanto mayor sea la importancia de la convicción, tanto mayor podrá ser el grado de tolerancia, y según sea el tipo de convicción que puede ser lesionada también lo será el tipo de tolerancia a manifestar: mandatos de la estética, convenciones sociales, prejuicios, principios de racionalidad medio-fin, convicciones religiosas y convicciones morales.

Con respecto a la segunda característica el tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que le resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una acción que lesiona sus convicciones. Esto supone que el estado de cosas que se tolera pueda ser controlable: una catástrofe natural, en este sen-

¹⁵ Véase Schmitt, Annette, “Las circunstancias de la tolerancia”, *Doxa*, Alicante, núm. 11, 1992, p. 74.

tido, puede ser soportada o no, pero resulta absurdo pensar que es objeto de tolerancia. De igual manera, el esclavo que recibe un mandato de su amo que lesiona sus convicciones, al carecer de competencia, no lo tolera sino que lo soporta. La competencia, desde luego, tiene sus límites. Evaluar si se debe intervenir o no sólo es posible si lo que se tolera está tácitamente permitido en el sistema de reglas que mandan, prohíben o permiten las conductas humanas. Si esto es así, entonces el reconocimiento de derechos de cualquier tipo convierte en innecesaria a la tolerancia.

Así definida, la tolerancia no se puede confundir con la *paciencia*. El paciente que rechaza una acción no está vinculado con una tendencia a la intervención, sino que actúa en la esperanza o en la certeza de que su objeto tiene una existencia transitoria. Sólo cuando se “agota la paciencia” y surge una tendencia a la intervención aparece la tolerancia.

De igual manera, la tolerancia se distingue de la *indiferencia*. En ésta no se da la circunstancia de lesionar una convicción. El indiferente que parte de una posición escéptica o relativista no tiene elementos para rechazar una acción ni puede tener la tendencia a prohibir. El tolerante siempre parte de convicciones que considera objetivas.

Por último, la tolerancia no se confunde con la *resignación*. El resignado no cumple con la circunstancia de poseer competencia, más bien se caracteriza precisamente por carecer de la misma. El tolerante siempre debe poder rechazar u obstaculizar las acciones que violentan sus convicciones, pero decide abstenerse por motivos que justifican dicha abstención. La tolerancia, entonces, no debe confundirse con la neutralidad. A diferencia de esta última, la tolerancia supone la actitud de no permitir el acto tolerado pero, además, exige la existencia de un sistema normativo superior al propio sistema básico que justifique la abstención.¹⁶

Ahora bien, puede existir una tolerancia sensata, que es aquella que ofrece buenas razones para ser tolerante, o bien, una

¹⁶ Garzón Valdés, Ernesto, “«No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en *Derecho, ética y política, cit.*, pp. 402-3.

tolerancia insensata. Las buenas razones para la tolerancia son aquéllas que se apoyan en la imparcialidad moral, es decir, en la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, es decir, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

Con todo, si bien es cierto que en toda sociedad liberal la tolerancia desalienta la violencia y permite una mayor convivencia pacífica entre los miembros de la comunidad, lo cierto es que su valor debe entenderse de forma temporal: se debe trascender el límite impuesto por la tolerancia y aspirar hacia el estado de respeto. No el “respeto bobo”, en los términos de Marcuse, sino aquel que se sustenta en el reconocimiento de las diferencias y en los principios de autonomía y dignidad humanas, como valores en ningún sentido negociables. La tolerancia sería un primer paso, una virtud transitoria, si se quiere, que debe dar lugar, finalmente, a la igual consideración y respeto de las personas en el contexto de una pluralidad diferenciada. En este sentido, y después de citar un pasaje ilustrativo de Goethe —“En realidad, la tolerancia no debería ser realmente más que un estado de espíritu pasajero, debiendo conducir al reconocimiento. Tolerar significa insultar”— Ernesto Garzón Valdés concluye con las siguientes palabras que hago mías:

Todo demócrata liberal sensato debe, en el ámbito público, procurar reducir la necesidad de recurrir a la tolerancia afianzando la vigencia de los derechos fundamentales. Cuanto menos necesidad de tolerancia existe en una sociedad, tanto más decente lo será. En el ámbito privado, siempre habrá niños que nos tiren piedritas en la sopa y habrá que tolerarlos paternalistamente. Pero, en la medida en que las reglas de lo público penetran en lo privado y se afiancen los derechos de sus miembros, se reducirá también el ámbito de vigencia de la tolerancia.¹⁷

¹⁷ Garzón Valdés, Ernesto, “El sentido actual de la tolerancia”, en *Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2004*, México, ITAM-Escuela Libre de Derecho-Fontamara-UAM-INACIPE, 2005, p. 43.

4. *Responsabilidad*

La responsabilidad tiene que ver con la libertad o *autonomía* del individuo así como con su capacidad de comprometerse consigo mismo y, sobre todo, con otros hasta el punto de tener que responder de sus acciones. Dicho *compromiso* hace que la responsabilidad sea una actitud esencialmente *dialógica*.¹⁸

La autonomía personal constituye, entonces, una condición necesaria de la responsabilidad, de la capacidad de comprometerse consigo mismo y con los demás: la exigencia de responsabilidades supone compromisos claros y fuertes. En este sentido, no parece difícil establecer el nexo obligaciones-responsabilidades-compromisos. Los códigos de ética profesional —del abogado, del contador, del médico— son un buen ejemplo de exigencias y determinación de compromisos, aunque resulta más difícil determinar cuáles deben ser las obligaciones si pensamos en un buen político, en un buen educador o en un intelectual comprometido. No es que no existan obligaciones en estos últimos —y en todo Estado de derecho deben positivizarse lo más claramente posible— sino que la variedad con la que se manifiestan en el ejercicio de sus actividades es un poco más difusa. Los principios generales que norman sus conductas deben adecuarse a circunstancias fácticas que exigen lo que los antiguos llamaban la virtud de la prudencia, el saber cómo actuar aquí y ahora; el desarrollo de un sano sentido común que sólo puede adquirirse a través de una experiencia más o menos prolongada. De no existir ésta, las obligaciones tienden a debilitarse y, por consiguiente, también los compromisos respectivos. Las obligaciones sustantivas terminan reduciéndose a obligaciones formales: el “buen” político terminará siendo el que sabe mantener contentos a sus electores o el que no incurre en corrupciones demasiado evidentes.¹⁹

Ahora bien, para acceder a normas morales intersubjetivas válidas, es decir aceptables desde una perspectiva de imparciali-

¹⁸ Véase Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, p. 66.

¹⁹ *Ibidem*, p. 69.

dad, racionalidad y objetividad, se requiere de un procedimiento deliberativo público que las garantice. No pueden existir responsabilidad ni compromisos reales si los principios normativos y las decisiones no terminan siendo públicas o transparentes. Violar el principio de publicidad implica tanto atentar contra la propia naturaleza del Estado de derecho como exponer al gobernante al descrédito por parte de la propia ciudadanía. La delimitación pública entre lo justo y lo injusto, de lo permitido y lo prohibido, es el fundamento de la misma seguridad jurídica, ya que es ella la que permite prever las consecuencias deónticas de sus acciones a los ciudadanos.

Por ello, en un Estado democrático y social de derecho, todo ciudadano debe tener acceso a la información que le permita ejercer el derecho de control de los funcionarios públicos y participar en el gobierno como verdadero elector. Justamente porque la publicidad es un principio normativo, puede servir como criterio para juzgar acerca de la calidad democrática de un sistema político: cuando está presente se habla de razón de derecho, cuando está ausente, de razón de Estado.²⁰ Nadie mejor que Kant para destacar la importancia del principio de publicidad:

Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otras personas cuyos principios no soportan ser publicados... Un principio que no pueda manifestarse *en alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por tanto, debería permanecer *secreto* para poder prosperar y al que no puedo *confesar públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante, sólo puede obtener la universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con la que amenaza a todos.²¹

²⁰ Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas”, *Doxa*, Alicante, núm. 14, 1993, pp. 82 y 83.

²¹ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 61 y ss.

5. *Solidaridad*

Se ha puesto en duda con frecuencia la idea de que un carácter liberal deba suponer la puesta en práctica de actitudes solidarias con las personas o grupos menos favorecidos de la sociedad. Los liberales, especialmente los libertarios, reaccionan ante este reproche reclamando que nada impide a un individuo ser fraterno con su semejante siempre que ello no suponga deberes de justicia sino exclusivamente actitudes de altruismo, empatía o, simplemente, benevolencia. A diferencia de los libertarios, para un liberal (igualitario) el valor de la solidaridad no debe entenderse como un buen sentimiento que acompaña a la justicia para perfeccionarla o que acompaña al otro en su sufrimiento. Más bien habría que decir que existe real y efectiva solidaridad cuando ésta se justifica a partir de un principio más radical, como es el de igualdad. La solidaridad con el que sufre y con el que se encuentra en una situación de desventaja resulta vacua si no existe la voluntad de remediar la situación, reconociendo sus necesidades básicas y posibilitando una distribución más equitativa de los recursos. Lo que se quiere decir es que el valor de la solidaridad no acompaña sino constituye a la justicia; que existen derechos de los individuos y deberes positivos de equidad por parte del Estado que deben ser traducidos adecuadamente en un marco legal.

En el ámbito ético-jurídico, Gregorio Peces-Barba haciendo una paráfrasis de Benjamin Constant sobre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, se refiere también a una “solidaridad de los antiguos” y a una “solidaridad de los modernos”.²² La primera estaría inspirada en un modelo clásico que parte desde la *filia* (amistad) aristotélica, se prolonga en la *pietas* y *humanitas* estoica y llega hasta la *caritas* cristiana. Se caracteriza por el vínculo de amistad y amor que abarca a todos los hombres, que conduce a un objetivo de unidad y ayuda mu-

²² Peces-Barba, Gregorio, “Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, cit. por Lucas, Javier de, *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara, 1993, p. 24.

tua y que exige una cierta comunidad de bienes y de culto a un ser divino. La segunda apunta a la solidaridad como elemento de legitimidad, como principio jurídico-político y tiene sus raíces en la tradición igualitaria de Rousseau, la “ética de la simpatía” de la Escuela inglesa (Hume en especial), la idea de benevolencia kantiana, el liberalismo progresista de Mill y los aportes de Durkheim. Esta tradición, en franca pugna con el individualismo de Hobbes y Malthus, entendería la solidaridad como ayuda mutua, en una interdependencia basada en la creación de lazos comunes que responden a situaciones de desigualdad: se es solidario con quienes se encuentran en peligro o desventaja. Es la continuidad de la tradición incorporada en el principio de diferencia de Rawls, que al secularizarse prescindirá de las nociones de comunión y de caridad.

La solidaridad para un liberal igualitario debe entenderse como la conciencia conjunta de derechos individuales a partir del reconocimiento de las necesidades básicas comunes. Desde la perspectiva del Estado tal reconocimiento implica la exigencia de deberes positivos para la satisfacción de las mismas que, por cierto, preceden a las diferencias sin pretender ignorarlas, rechazarlas o subestimarlas. En este sentido, como bien afirma Javier de Lucas, ser solidario no se reduce a la mera actitud de constatación de la necesidad del otro o incluso de condolencia, sino a la exigencia de un comportamiento positivo en cuanto a la valoración ética de la relación con los demás.²³ El deber de solidaridad contribuye así a la eliminación de formas de discriminación y a la protección de minorías y sectores de la población marginados, lo que puede, por supuesto, implicar acciones paternalistas o de acción afirmativa por parte del Estado, plenamente justificadas.

6. *Deliberación pública*

Finalmente, si partimos de la premisa de que entre los planes de vida posibles de cualquier individuo se encuentran también

²³ Véase Lucas, Javier de, *op. cit.*, p. 32.

aquellos que se sustentan en convicciones religiosas, en tanto libremente elegidos o ratificados en una etapa de madurez, son tan valiosos como cualquier otro plan de vida y su límite es, igualmente, el daño a la autonomía y bienestar que pudieran causar en terceros al momento de su puesta en práctica. Un liberal no está reñido con las convicciones religiosas. Él mismo puede tener las propias, pero está consciente de que los principios religiosos son inmunes al razonamiento y se reservan en el fuero de la conciencia personal. En este sentido, la religión no es una condición necesaria ni suficiente para la moral, mucho menos para el derecho y la política. Por ello, un individuo liberal entiende que un ordenamiento jurídico, así como cualquier política pública, debe estar dirigido tanto para creyentes como para no creyentes, agnósticos o ateos. En este sentido, tiene razón Martín Farell cuando sostiene que:

Los principios religiosos son, necesariamente, de tipo metafísico, no susceptibles de prueba, dogmáticos, autoritarios y, en buena medida, inmunes al razonamiento. En la filosofía occidental se considera a los sentimientos religiosos generalmente como carentes de prueba, y las pruebas que han tratado de buscarse se han considerado inválidas. El orden jurídico, por su parte, está dirigido a todos, creyentes o no creyentes. Para cualquier contenido de orden jurídico hay que dar razones, proporcionar argumentos. Hay que discutir, y no dogmatizar.²⁴

Ahora bien, para un ciudadano con convicciones religiosas ¿le es posible participar en la deliberación pública, democrática, y dejar entre paréntesis tales convicciones? En otros términos, como se pregunta la filósofa española Cristina Lafont: “¿Es posible realmente articular una noción de lo «racionalmente aceptable» que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo [metafísica o religiosa] o en una con-

²⁴ Farell, Martín, *La ética del aborto y de la eutanasia*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1985, pp. 13 y 14.

cepción del bien homogénea?”.²⁵ Analicemos las respuestas de dos protagonistas contemporáneos de este debate: John Rawls y Jürgen Habermas.

En *Liberalismo político* Rawls propone su conocido “consenso sobrepuesto”.²⁶ Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir y justificar nuestras obligaciones morales y políticas. El consenso obtenido con respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU sería un claro ejemplo de consenso sobrepuesto.

A partir de tal consenso Rawls distingue entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para responder la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables o inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctrinas. Si estas doctrinas comprensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o autoexcluirse de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático pero a costa de una buena dosis de sinceridad.

²⁵ Lafont, Cristina, “Democracia y deliberación pública”, en Arango, Rodolfo (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes-CESO, 2007, p. 130.

²⁶ Rawls, John, *Liberalismo político*, trad. de Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

En los últimos años Habermas ha dedicado algunos trabajos a esta temática retomando y criticando la propuesta de Rawls²⁷ además de debatir, entre otros, con Joseph Ratzinger.²⁸ Situado en el ámbito de las razones intersubjetivas, Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas coercitivas que vayan a adoptarse sólo cuentan las razones generalmente accesibles, las “razones seculares”. Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional propia de los funcionarios administrativos, legisladores y jueces. En la primera los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Sólo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y aspirar a ser coercitivas. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permite a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. De esta manera Habermas solventa el problema de la deshonestidad y permite a los ciudadanos religiosos entender la deliberación pública como un proceso cognoscitivo genuino. ¿Pero hacer esta distinción tan radical entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares no pondría en peligro los prerrequisitos de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes?

Habermas responde, de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional, que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nie-

²⁷ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, trad. de Pere Fabra *et al.*, Barcelona, Paidós, 2006, especialmente cap. 5, “La religión en la esfera pública”.

²⁸ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

guen en principio todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorprendentemente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: 1) abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas, y 2) ayudar a traducir el contenido de las mismas que pueda ser expresado en un lenguaje secular y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general.²⁹

Sin embargo, resulta que ahora a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si éstas resultan ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo sino instrumental y caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad presentado por Rawls sólo que ahora aplicado a los ciudadanos seculares. Más aún, si después de todo este esfuerzo no se encuentran traducciones seculares para las convicciones religiosas, pues éstas quedan excluidas para adoptar las políticas coercitivas que vayan a instrumentarse.

Todo lo anterior sin profundizar en la idea de “potencial de verdad” de los conceptos religiosos. Por ejemplo, pensemos un instante cuál sería el potencial de verdad de conceptos religiosos como la encarnación de Cristo, el pecado original, la transubstanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final, entre otros, al menos en la confesión cristiana. ¿De qué recursos

²⁹ *Ibidem*, p. 33.

epistemológicos podría echar mano el ciudadano secular para traducir este lenguaje religioso al público en general? Si Habermas no tiene en mente este tipo de verdades de fe en los cristianos al momento de ingresar a la deliberación pública y las descarta como no traducibles a un lenguaje secular, y por lo tanto imposible de ser institucionalizadas, entonces el remanente susceptible de traducción es irrelevante. Así, por ejemplo, si un cristiano afirma que “todos somos hijos de Dios” y con ello se interpreta que “todos somos iguales en dignidad”, o bien se trivializa lo que en la fe cristiana significa ser “hijo de Dios”, o bien se abusa de la analogía entre “hijos de Dios” y “dignidad humana”. No encuentro ninguna relación posible entre el concepto de “dignidad humana” y la idea de ser “hijo” de un ser divino trascendente y espiritual, con todos los atributos infinitos. Mucho menos que por ser todos hijos de un padre con tales cualidades, seamos humanamente iguales.

Pero entonces, ¿qué significa “tomarse en serio” las razones de los conciudadanos? Según la interpretación de Habermas, como vimos, tomar en serio las razones religiosas a favor de medidas políticas controvertidas requiere que no se niegue de principio la posible verdad de las creencias religiosas. Sin embargo, no resulta nada obvio por qué tendría que ser esto así. Más bien, tomarse en serio las razones religiosas exige evaluarlas seriamente en función de sus méritos: es estar preparados para ofrecer argumentos y evidencias en contra que muestren por qué son equivocadas si pensamos que lo son.³⁰

No se niega el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública *y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas*, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que *es moralmente correcto ejercer la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables*, sin violar

³⁰ Véase Lafont, Cristina, *op. cit.*, p. 143.

el principio de simetría entre los participantes. Se trata de favorecer, como dijera Albert Hirschman, un diálogo “amistoso con la democracia” transitando de un discurso intransigente, sea de corte conservador o progresista, a uno deliberativo porque, finalmente, “un régimen democrático alcanza la legitimidad en la medida en que sus decisiones resultan de una deliberación plena y abierta entre sus principales grupos, cuerpos y representantes”.³¹

³¹ Hirshman, Albert O., *Retóricas de la intransigencia*, trad. de Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 188 y 189.