

## LA VERDAD Y LO POLÍTICO\*

Fernando Atria Lemaitre\*\*  
*Universidad de Chile*

RESUMEN: Uno de los conceptos más discutidos y criticados en nuestra época, es el de “la verdad”. Por un lado, hay quienes afirman que las reglas para ser justas, deben adecuarse a la verdad, es decir, se definen por su contenido. Otros ven en esta argumentación, la manera en que algunos imponen su verdad a la de los demás, por ende, tan sólo en la relativización de la verdad existe la convivencia sin opresión. Pareciese ser que esta dicotomía agota el debate sobre la verdad, sin embargo en el presente trabajo se busca dar una vía en que el concepto de verdad cumple una función diversa: la de constituir nuestras prácticas comunicativas, presupuesto para el autogobierno democrático. Esta forma de comprender la verdad redefine además, la vieja disputa filósofo-jurídica entre positivismo y iusnaturalismo, de manera que la “verdad constitutiva” disuelve sus diferencias respetando los imperativos respectivos.

PALABRAS CLAVE: *Verdad - Comunicación - Democracia - Ley Natural - Filosofía Política.*

ABSTRACT: The concept of “truth” is one of the most debated and criticized concepts of our time. On one hand, there are those who affirm that rules, in order to be just, must be correspondent with truth, i.e., rules are defined by their content. There are others who see in this argument a way in which some impose their own truth on the rest, thus, only in truth’s relativization can life without oppression prevail. It seems debate about truth ends with this dichotomy; however, this work attempts to present a way in which the concept of truth fulfills a different purpose: it constitutes our communicative practices, which are a presupposition for democratic self-government. This form of understanding truth redefines also the antique legal-philosophical dispute between positivism and natural law theories, since “constitutive truth” dissolves their differences while respecting their respective imperatives.

KEY WORDS: *Truth - Communication - Democracy - Natural Law - Political Philosophy.*

No está hoy de moda hablar de la verdad. En mi experiencia de enseñar a alumnos de primer año de derecho, la escena es reiterativa: basta llegar a un punto en el argumento en el cual los estudiantes, por una razón u otra, deben pronunciarse sobre alguna cuestión jurídica o moralmente controvertida, para que al hacerlo se apresuren a calificar sus propias opiniones con

\* El origen (ya remoto) de este artículo está en la conferencia “La verdad y lo político”, presentada ante el III Congreso de Derecho y Teoría Constitucional en 2007. Agradezco a la comisión organizadora la invitación a presentar esta conferencia. Dividido en dos partes (“I La verdad y su dimensión constitutiva” y “II Democracia y ley natural”) ha sido publicado en 2009 en la revista *Persona y Sociedad*, a cuyos editores agradezco la autorización para publicarlo también aquí. La investigación sobre la que este artículo se construye está financiada por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT, proyecto N° 1060255).

\*\* PhD, Universidad de Edimburgo. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. El autor ha sido profesor e investigador visitante en la Universidad de Puerto Rico (1999), University College London (2001) y de la Academia Europea de Teoría del Derecho (2002-2003). En 2001 recibió el Premio Europeo de Teoría del Derecho.

frases como “pero eso es sólo mi opinión”, o “desde luego, no es que pretenda que lo que digo es la ‘verdad absoluta’: es sólo lo que yo creo”.

A pesar de lo anterior, por supuesto, no todos han dejado de hablar de la verdad. Pero el modo en que quienes apelan a la verdad suelen hacerlo explica en buena parte la popularidad de la posición recién descrita. En efecto, habitualmente el que afirma que sus opiniones son verdaderas apela a ese hecho como una manera de terminar la discusión. Son personas que podrían decir, en esas mismas discusiones: “la cuestión que estamos discutiendo es lo que es verdad, no de lo que usted o alguien más cree. Si llegáramos en la discusión a una conclusión que es falsa, ella seguiría siendo falsa a pesar de que estemos de acuerdo en ella, por lo que esta discusión no tiene mucho sentido”.

Como ésta es habitualmente la forma en que emerge la apelación a la verdad en discusiones jurídicas o morales, no es raro que la primera postura suela ser asumida por quien cree en la importancia de una convivencia democrática con otros que no piensan como uno. En este artículo quiero sostener que esta solución es errada en sus propios términos y el dilema al que pretende responder falso; que, en el sentido políticamente relevante, las posiciones que hemos identificado respecto de la verdad son, pese a las apariencias, cada una el reflejo de la otra, y por eso son equivalentes.

### 1. El dilema de la política y la verdad

Las dos posiciones que hemos identificado son equivalentes. Pero no son sólo equivalentes. Además son engañosas. Y lo son porque, pese a que conforme a las intenciones declaradas de quienes las defienden, ellas pretenden especificar las condiciones de la convivencia política “justa”, ambas hacen imposible la vida en común entre individuos que se reconocen dignidad. No es raro que ambas tengan esta misma consecuencia, porque esa consecuencia se sigue no de la aceptación o rechazo de la idea de verdad “objetiva”, sino del modo en que ellas comprenden la relación entre la verdad y lo político. Y en esto no hay desacuerdo entre las dos posturas identificadas más arriba. En efecto, ambos creen que esa relación es de *independencia*, por lo que deben elegir: o lo que es moralmente correcto sólo vale en tanto haya sido políticamente decidido (en otras palabras: no hay normatividad moral, o al menos ésta es políticamente irrelevante), o lo que ha sido políticamente decidido vale sólo en tanto reitera las conclusiones moralmente correctas (en otras palabras: no hay normatividad en lo político, o al menos ésta es moralmente irrelevante). El que elige la primera opción, “escéptica” respecto de la verdad, cree (equivocadamente) que la posibilidad de vivir con otros sin opresión surge sólo al negar la “objetividad” de la verdad; que ese espacio sólo puede surgir en la medida en que neguemos la existencia de algún estándar independiente de nosotros por referencia al cual nuestras decisiones políticas puedan ser juzgadas como correctas o incorrectas. El que elige el segundo camino concluye (también equivocadamente) que el hecho de que una decisión sea democráticamente producida sólo muestra que mucha gente la respalda, que el error no por ser común deja de ser error, y que como la vida con otros sin opresión sólo puede darse conforme a reglas justas (verdaderas), el modo formal de producción de las reglas no es relevante: importa sólo su contenido. Ambos entienden que no hay relación interna entre lo que es (moralmente) justo y lo que hemos decidido (políticamente). Para uno, esa comprensión lleva a devaluar la “objetividad”

de la verdad (sólo vale lo que hemos decidido); para el otro, a devaluar lo político (sólo vale lo que es moralmente justo).

El contraste entre ambas posturas es, pese a su aparente radicalidad, tan perfectamente simétrico que incluso cuando es identificado partisanamente, desde uno de sus extremos, el conflicto es descrito de modo adecuado. La siguiente, por ejemplo, es la manera en que es identificado por Juan Donoso Cortés, desde el integrismo conservador:

“Yo creo que la civilización católica contiene el bien sin mezcla de mal y que la filosofía contiene el mal sin mezcla de bien.

La civilización católica enseña que la naturaleza del hombre está enferma y caída; caída y enferma de una manera radical en su esencia y en todos los elementos que la constituyen. Estando enfermo el entendimiento humano, no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen por delante; estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarle sino ayudada, y no lo será sino estando sujeta y reprimida. Siendo esto así, es cosa clara que la libertad de discusión conduce necesariamente al error, como la libertad de acción conduce necesariamente al mal. La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante; la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle si no está reprimida por el temor de Dios. Cuando la voluntad se emancipa de Dios y la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapesos en el mundo.

La civilización filosófica enseña que la naturaleza del hombre es una naturaleza entera y sana; sana y entera de una manera radical en su esencia y en los elementos que la constituyen. Estando sano el entendimiento del hombre, puede ver la verdad, descubrirla e inventarla; estando sana la voluntad, quiere el bien y otra\* el bien naturalmente. Esto supuesto, es cosa clara que la razón llegará a conocer la verdad, toda la verdad, abandonada a sí misma, y que la voluntad, abandonada a sí propia, realizará forzosamente el bien absoluto. Siendo esto así, es cosa clara que la solución del gran problema social está en romper todas las ligaduras que oprimen y sujetan la razón humana y el libre albedrío del hombre; el mal no está en este libre albedrío ni en esa razón, sino en aquellas ligaduras. Si el mal consiste en tener ligaduras, y el bien en no tenerlas, la perfección consistirá en no tener ligaduras de ninguna especie”<sup>1</sup>.

El que sostiene, sin embargo, que nada es “verdaderamente” correcto o verdadero, y que no hay nada sino creencias “subjetivas”, *privatiza* el mundo que como seres humanos compartimos: ese mundo no es común, porque ningún enunciado respecto de él es “objetivamente” verdadero, verdadero *para todos*. El otro hace irrelevante el hecho de que frente a mí hay un individuo con dignidad y una opinión diferente de la mía. Para decirlo con una fórmula tradicional, el error no tiene derechos.

Es fácil entender por qué esta última posición es incompatible con una práctica política democrática, una idea con la cual es cosa clara que Donoso Cortés habría estado de

<sup>1</sup> DONOSO CORTÉS, J. *Carta al Conde de Montalambert* en Valverde, C. (ed): Obras Completas de Donoso Cortés, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, -ed.orig.- 1849, p. 325.

acuerdo. Quienes la asumen usan la apelación a la verdad para reclamar su acceso privilegiado a ella que los debería dejar, a su juicio, en una posición de autoridad. Como es natural, si el error no tiene derechos y si el otro defiende posiciones erradas, se sigue que, en tanto defensor de posiciones erradas, el otro no tiene derechos<sup>2</sup>. Por eso, aquí la apelación a la verdad parece marcar el fin de la disposición al diálogo y al reconocimiento recíproco. En parte importante de nuestra experiencia política, el que invoca la verdad lo hace para oprimir al otro, para exigir que el otro reconozca su autoridad.

La idea de que una posición “abierta” y “tolerante”, “democrática”, necesita ser escéptica respecto de la verdad concede este punto. Acepta que, si en cuestiones políticas hay verdades “objetivas”, entonces no hay espacio para el diálogo y el reconocimiento mutuo. Por eso concluye que la posibilidad de una práctica política abierta al diálogo exige negar la objetividad de la verdad. Hoy parece ser de sentido común que en materias de las denominadas “valóricas”, por ejemplo, no hay cuestiones de las que pueda decirse que sean correctas o verdaderas sino simplemente *opiniones*. “Yo creo x, pero eso es sólo mi opinión” es hoy la manera en que uno debe presentar sus ideas si no quiere quedar como un fanático. Lo contrario es reclamar para uno el “monopolio de la verdad”.

Pero esto carece de sentido. “Yo creo x, pero eso es sólo mi opinión” suena abierto y tolerante si de lo que hablamos es la anticoncepción de emergencia, pero mucho menos si se trata de la posibilidad de estudiantes secundarias embarazadas en colegios subvencionados de continuar normalmente sus estudios, o de la corrección de la tortura como modo de investigación criminal. Uno no le diría a la víctima de la tortura o de la discriminación racial o social que a uno lo que ellos sufren les parece injusto, pero que eso es sólo la opinión de uno, en principio equivalente a la opinión de quienes torturan o discriminan. Y si lo hiciera, la víctima no vería en esto una posición tolerante y abierta, sino una manera de respaldar la injusticia de la que es víctima<sup>3</sup>.

Éste es entonces nuestro dilema. Hoy apelar a la verdad parece fanático; negarla lleva a la indiferencia. ¿Quizás, entonces, la verdad es políticamente irrelevante, algo que cada ciudadano debe solucionar en la esfera privada, en la medida en que le apremie? En otras palabras, ¿no es la pregunta por la verdad un problema específico de preocupación del filósofo, el mismo que se preocupa en otros momentos por la definición del concepto de “número”, por ejemplo? Para mostrar que la cuestión de la verdad es políticamente irrelevante uno podría recurrir a Hobbes:

“Es evidente que cualquier cosa que creamos, no por otra razón sino solamente por la que deriva de la autoridad de los hombres y de sus escritos, ya sea comunicada o no por Dios, es fe en los hombres solamente”<sup>4</sup>.

Nótese la significación política de esta afirmación. No se trata de que Hobbes haya ofrecido alguna razón para negar que Dios se haya revelado a los hombres. El punto de Hobbes

---

<sup>2</sup> La calificación “en tanto defensor de posiciones erradas” es necesaria porque no estoy tratando de hacer una caricatura. El que sostiene esta posición no necesita decir que los que están equivocados deben ser exterminados, pero insiste en que la verdad y esas opiniones equivocadas (=su opinión y la de los otros) no pueden ser consideradas iguales: una es errada, la otra verdadera.

<sup>3</sup> Véase EAGLETON, T. *After Theory*. London, Penguin, 2004, p. 106.

<sup>4</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Oxford, University Press, 1965; -ed.orig-. 1651 cap. 7.

es que Dios no se nos ha revelado directamente<sup>5\*</sup>. Y como no se nos ha revelado directamente, entonces la pregunta es cómo sabemos de la revelación de Dios. La respuesta es: por el testimonio de otros hombres. Pero entonces no puede decirse, sostiene Hobbes, que nuestra fe en Dios sea fe en Dios, es en realidad fe en esos otros hombres cuyo testimonio creemos.

Para nuestro problema, la idea de Hobbes implica que es *indiferente* que Dios se haya revelado o no, porque la revelación divina no es accesible (por hipótesis) más que para aquellos que fueron expuestos directamente a ella. El resto debe descansar en el testimonio humano, y por consiguiente para el resto la revelación divina, en tanto revelación, es estrictamente inaccesible: para los que, a diferencia de Tomás, “creyeron sin haberme visto”, no hay fe en Dios: sólo hay fe en otros hombres.

Con esta idea Hobbes estaba, en algún sentido, removiendo de la esfera pública, de lo político, la pretensión de verdad. La idea hobbesiana aquí es que la verdad nunca aparece en política por sí misma, y por consiguiente ella misma es (políticamente) irrelevante. La verdad sólo puede aparecer como las opiniones de alguien sobre lo que es el caso. Y por eso las apelaciones directas a la verdad por sobre las creencias del que apela a ellas son un caso inaceptable de dogmatismo o manipulación. Como también decía Hobbes,

“Cuando los hombres que se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás, reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros nombres, sino por la suya propia”<sup>6</sup>.

Es interesante notar que en esta afirmación Hobbes no está diciendo que el que invoca la razón (o la verdad) pretende que se determinen las cosas de acuerdo a su opinión. Esto ocurre cuando esa invocación es hecha por quienes “se juzgan a sí mismo más sabios que todos los demás”. Este juicio sobre sí mismos implica que los que lo hacen no están dispuestos a presentar lo que ellos creen que es conforme a la razón como una creencia potencialmente equivocada y cuya corrección depende de razones a las cuales el interlocutor puede en principio tener acceso. No está dispuesto a argumentar la corrección de lo que cree, sino pretende que dada su superior sabiduría el hecho de que lo crea debe ser aceptado por su interlocutor como prueba definitiva de la corrección de su creencia (como se sigue de lo dicho por Donoso Cortes: si el entendimiento humano no puede *descubrir* la verdad sino *verla*, es evidente que ante el desacuerdo no tiene mucho sentido ofrecer razones al otro, lo que supone que atendiendo a las razones él puede descubrir la verdad. Para ver las cosas, después de todos, basta tener ojos). Su reconocimiento del otro como interlocutor está condicionado a que el otro muestre esta deferencia. El punto de Hobbes es que aquí desaparece, en rigor, la apelación a la verdad, y lo que se presenta como tal no puede ser más que la apelación a la voluntad del que se cree más sabio.

Ésta es parte de la razón por la cual, como vimos, la idea misma de verdad es hoy día considerada como opresiva. Es notable cómo parece haber lo que Rawls llamaría un consenso por superposición sobre esta idea. Para el neoliberal, las pretensiones que en la deliberación pública defienden los ciudadanos no son susceptibles de verdad porque son manifestación de

<sup>5</sup> Paso por alto aquí qué puede en este contexto significar "directamente". La cuestión, en términos de una teología de la revelación, es evidentemente más compleja. Véase la idea de la revelación como pedagogía divina en SEGUNDO, J. L. *El Dogma que Libera Santander*. Sal Terrae, 1989, pp. 364-384 y *passim*. Véase también TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar la Revelación*, Madrid, Trotta, 2008.

<sup>6</sup> HOBBS, T. *op.cit.*, (n. 4), cap. 5.

sus preferencias, preferencias que se estructuran en funciones de utilidad inanalizables e inconmensurables; pero para quienes debieran estar en el polo opuesto del espectro político la situación es más o menos parecida: el ex-comunista hoy postmoderno que se lame las heridas que le dejara la derrota sufrida por la izquierda en el siglo XX también se consuela diciéndose que no hay verdades porque no hay grandes narrativas. Esto también explica que sean los fanáticos religiosos (muchos de los cuales se presentan como ortodoxos aunque son herejes), que efectivamente pretenden que se determinen las cosas de acuerdo a sus ideas y no a las de otros hombres, quienes hoy defienden la idea de verdad y su relevancia política. Por eso parece hoy “progresista” defender la idea de que no hay verdades absolutas, de que en realidad sólo hay opiniones. Como hemos visto, esto es la privatización final. Ahora el mundo mismo es privado, no común: cada uno con el suyo.

Y la paradoja es que en otro sentido la idea de verdad es necesaria para que la práctica política no se haga opresiva. Si el uso apelativo de la verdad es opresivo, la ironía es que prescindir de la idea política de verdad es también opresivo. El izquierdista post-moderno que nota que la apelación a la verdad es, en la forma indicada por Hobbes, opresiva del otro y en consecuencia afirma la “muerte” de la verdad está incurriendo en una de las más características conductas de la izquierda: como San Pablo, no hace el bien que quiere y hace el mal que no quiere.

Porque en realidad éste ha sido siempre un punto incómodo para la izquierda, o por lo menos para parte importante de la tradición de izquierda. Como ha sostenido Terry Eagleton,

“La izquierda política no puede definir lo político de un modo puramente técnico, dado que su forma de entender la política como emancipación envuelve inevitablemente cuestiones de valor. El problema para cierto pensamiento tradicional de la izquierda era que mientras más trataba de afirmar su agenda política, concibiéndola como una cuestión científica y materialista y no sólo como un sueño utópico, más parecía desacreditar los mismos valores que pretendía realizar”<sup>7</sup>.

La cuestión que quiero considerar, entonces, es si podemos identificar para la idea de verdad una función distinta a la que identificó Hobbes, de modo de por darle (al punto hobbesiano) un lugar de importancia sin renunciar a la idea de verdad en política. La respuesta a ser ensayada aquí será que la verdad cumple una función *constitutiva* de prácticas deliberativas, en el sentido de que sin referencia a ella esas prácticas no pueden sino degenerar en prácticas opresivas; en otras palabras, en prácticas que no son políticas en la medida en que no reconocen al otro como igual: prácticas que devienen, aunque la expresión parezca contradictoria, solipsistas.

## 2. La verdad y sus dimensiones.

Para notar esto debemos comenzar observando que la idea de una verdad “objetiva”, independiente de las convenciones o decisiones humanas, puede ser utilizada de dos maneras diversas y, en definitiva, incompatibles. Por una parte, la verdad desempeña una función que

---

<sup>7</sup>EAGLETON, T. *op.cit.*, (n. 3), p. 148.

llamaré “apelativa” cuando la referencia a ella desempeña o pretende desempeñar una función *argumentativa*, es decir, cuando el *hecho* de tener una proposición determinada el status de “verdadera” se ofrece como un argumento (cuando ella misma, en términos de Hobbes, es invocada como juez). Aquí “la verdad se convierte en un arma arrojada contra los otros”<sup>8</sup>; desempeña una función “constitutiva” cuando la referencia a ella opera no *dentro* de la práctica argumentativa sino como *uno de sus supuestos*, es decir, cuando ella define el sentido de la argumentación. Sólo distinguiendo estas dos formas en que la idea de verdad aparece es posible entender la relación entre la verdad y lo político. Al hacerlo veremos que el dilema mencionado al principio es falso.

Toda la discusión, por ejemplo, entre Ronald Dworkin y sus críticos a propósito de la llamada “tesis de la respuesta correcta” ha sido en general infructuosa porque estos dos sentidos han sido sistemáticamente confundidos. La tesis suele ser entendida por los críticos en el sentido (apelativo) de que ella ofrece o promete o supone un *criterio* conforme al cual es posible decidir cuál de las dos (o más) posiciones en una controversia política o jurídica es la que es correcta. Pero la tesis nunca ha tenido esta dimensión apelativa. El punto siempre ha sido que nuestras prácticas jurídicas y políticas descansan sobre el supuesto de que problemas jurídicos o políticos tienen respuestas correctas, por lo que el que afirma que esos problemas tienen sólo respuestas posibles y no correctas no las entiende. La tesis, en otras palabras, es que la idea de corrección es *constitutiva* de nuestras prácticas jurídicas. Pero ella nunca ha tenido la dimensión apelativa que sus críticos indefectiblemente le imputan. El énfasis, para decirlo en otras palabras, no está en “la posibilidad de hallar” una respuesta correcta para casos difíciles, sino en que no tiene sentido hablar de casos difíciles si no se asume, por las partes en conflicto, que lo que es difícil es dar con la solución correcta para el problema. Para decirlo de un modo más simple: el argumento nunca ha sido que porque hay respuestas correctas en derecho el caso x debe ser solucionado fallando a favor del demandante; el argumento siempre ha sido que porque hay respuestas correctas en el derecho tiene sentido que ofrezcamos argumentos a favor y en contra de la tesis de que debe fallarse a favor del demandante.

El argumento que sigue afirma que sólo prácticas respecto de las cuales la verdad cumpla una función constitutiva pueden ser prácticas verdaderamente políticas. Una práctica es política en este sentido cuando ella supone el igual reconocimiento del otro. Y esto muestra lo que comparten las dos posiciones que constituían nuestro dilema inicial: la idea de que la verdad no puede desempeñar una función constitutiva. Para uno, porque no hay nada que pueda ser llamado “la” verdad; para el otro, porque la función que ella desempeña es apelativa.

La cuestión es especialmente importante porque aquí, como lo hemos visto una y otra vez, no estamos hablando de algo que sea independiente de lo que decimos. Plutón sigue girando en torno al sol, aunque ahora los astrónomos nos han dicho que no debemos usar la palabra “planeta” para referirnos a él. Todos entendemos que esta decisión sólo se refiere al uso de la palabra “planeta”, no al hecho de si hay o no una roca orbitando, “allá afuera”, alrededor del sol. La respuesta que demos a la pregunta por si esa roca sigue orbitando es una de la que, sabemos, no depende el hecho de que continúe haciéndolo. Pero no puede decirse lo mismo de nuestras prácticas políticas y jurídicas, que están, en parte, constituidas por la manera en que las entendemos. Por lo que la pregunta por la función que desempeña la

<sup>8</sup> GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Fe en Dios y Construcción de la Historia*. Madrid, Trotta, 1998.

verdad en ellas es una pregunta por cómo entender el tipo de asociación política que constituimos. Es una pregunta, en otras palabras, sobre cómo he de entender mi relación con esta parcela del mundo que, frente a mí, se resiste a mi voluntad. Y para entender la significación política de esta pregunta, debemos considerar cómo habría de entenderse una asociación política compuesta por individuos que compartieran una respuesta a ella.

Tanto el que niega la existencia de una verdad “objetiva” como el que usa la verdad apelativamente dirán, al principio, que es precisamente eso lo que permite lo político: uno dirá que lo político sólo es posible cuando los individuos renuncian a su pretensión de ser “dueños” de la verdad, mientras el otro dirá que las condiciones de posibilidad de lo político incluyen el hecho de que todos reconozcamos que hay ciertas cuestiones que son verdad a pasar de que mucha gente crea lo contrario. Para el primero, dada esa renuncia el “tema” de lo político es determinar los términos de la vida con otros de modo de poder satisfacer al máximo sus preferencias. Como eso se aplica a cada uno, la acción política es vista como negociación entre individuos cuyas funciones de preferencias permanecen fuera de lo político. Pero como no hay nada de lo que pueda decirse que es “verdadero” para todos, es decir, no hay nada común a todos salvo el hecho de tener cada uno una estructura de preferencias dada, el desacuerdo sobre cuáles han de ser esos términos de la vida de todos no puede fundarse o pretender fundarse en lo que es bueno para todos. Cada individuo debe buscar, entonces, lo que es bueno para sí. Y en esto se encuentra con el hecho de que hay otros individuos que hacen lo mismo. Estos individuos no aparecen como iguales, sino como parte de un problema más general que cada uno debe solucionar: que el mundo se resiste a sus deseos. Para ser exitoso, cada uno debe aprender a manipular el mundo de la manera adecuada para vencer esa resistencia.

El punto es que en estos términos no hay diferencia cualitativa entre la resistencia que opone el mundo a mi deseo de volar y la que opone el mundo a que otro individuo viva para servirme. En ambos casos debo adoptar estrategias que me permitan sortear, en la medida de lo posible, esas resistencias: en el primer caso será necesario aprender a utilizar las leyes de la aerodinámica, y en el segundo las leyes del comportamiento de los *homo sapiens*.

Esto es exactamente lo que hacen los individuos que se encuentran en una relación de mercado. En dicha relación, nada hay común a las partes aparte del hecho de que cada uno tiene algo que el otro desea, es decir, que cada uno aparece ante el otro como parte de la resistencia del mundo a la satisfacción de preferencias. Aquí es crucial distinguir dos preguntas: una es por la racionalidad de la acción de mercado, otra es por la estabilidad del mercado como institución. Es la confusión de estas dos cuestiones la que oculta el solipsismo de los agentes en el mercado. En cuanto a lo *primero*, “en la medida en que lo que uno busca es una teoría positiva, i.e. predictiva, los individuos que participan en intercambios económicos siguen siendo modelados como si no reconocieran a la contraparte como tal”<sup>9</sup>. Adam Smith expresó esta idea de un modo que se ha hecho famoso:

“No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus

---

<sup>9</sup> BUCHANAN, J. Y BRENNAN, G. *The Reason of Rules*. Indianapolis, Liberty Fund, 2000; -ed.orig. 1985-, p. 40



sentimientos humanitarios sino su propio egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”<sup>10</sup>.

El punto no es aquí uno (moralista) sobre la deficitaria forma de motivación que guía a las partes en el mercado (lo que después de todo es contingente: alguien puede, por supuesto, ir a ver al panadero para reglarle su dinero). El panadero tiene ciertas preferencias para satisfacer las cuales, en el contexto institucional en el que debe actuar, necesita algo que yo tengo. Yo tengo dinero, pero me resisto a entregárselo. El panadero, entonces, experimenta la resistencia del mundo en este caso a través de mi resistencia a entregarle mi dinero (recíprocamente, él aparece como resistencia para mí: si pudiera tener lo que él tiene y yo quiero, sin deshacerme de lo que yo tengo y él quiere, entonces yo no tendría razón alguna para contratar con él). Para ser exitoso debe aprender a sortear esa resistencia. Esta cuestión es puramente instrumental: cuáles son los medios adecuados para lograr sus finalidades, que en este caso es que yo me desprenda de mi dinero y se lo entregue. Desde el punto de vista del tipo de problema que el panadero enfrenta y de qué cuenta como sortearlo, no hay diferencia entre que se encuentre con otro individuo y le ofrezca un pedazo de pan para obtener su dinero y que se encuentre con un animal salvaje y le arroje un trozo de carne para distraerlo mientras escapa. Como ha sostenido agudamente Michael Detmold,

“Yo no tengo un derecho respecto de algo amenazador que meramente me ocurra. Eso es un evento. No es (todavía) la acción de nadie. Supongamos que soy el único hombre en la tierra (el último, si les preocupa la irrealidad). No tengo un derecho contra una roca que cae. Tampoco contra un león que me ataca. Desde luego me protegeré contra esos eventos. Pero la idea de derecho está claramente fuera de lugar [...] Ahora, el significado de que [las rocas y los leones] no tengan derechos en mi contra es que no hay límites a la manera en que puedo usarlos como medios para mis fines. Para decirlo de otra manera, no son fines en sí mismos. Quizás lo que debería decir en esta situación es que yo como el único fin en sí en el mundo soy dueño del mundo (porque no hay límites a cuáles partes del mundo puedo usar como medios para mis fines — en este caso de protección). Introduzcamos ahora un segundo humano, y con él la posibilidad de competencia entre fines en sí mismos. Quizás yo, el primer humano, negaré la posibilidad de competencia por un rechazo solipsista a reconocer al segundo humano como un segundo fin en sí (si soy filosóficamente sofisticado, diré que soy escéptico respecto de la existencia de otras mentes). Si este segundo humano me ataca mi problema en esta comprensión solipsista no será diferente en cuanto a su tipo del evento del ataque del león. Me defenderé, por supuesto, pero todavía no hay, en la visión solipsista, un problema de derecho”<sup>11</sup>.

Si lo político no es el espacio donde se encuentran ciudadanos a deliberar y decidir sobre lo que es bueno para todos, lo que supone que hay una respuesta correcta a la pregunta “¿como

<sup>10</sup> SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, Liberty Fund, 1981; -ed.orig.1776-, pp. 26-27.

<sup>11</sup> DETMOLD, M.J. *Courts and Administrators*. London, George Weidenfeld & Nicholson, 1990, pp. 121-2.

debemos vivir?”, entonces no queda más que una agrupación de solipsistas cada uno de los cuales entiende ser el dueño del mundo en el sentido de Detmold. Es decir, cada uno intenta satisfacer sus deseos en la mayor medida posible, utilizando para ellos los medios (antropomorfos o no) que estén a su disposición y cuya resistencia pueda vencer.

Ante esta constatación, pareciera que el que usa la verdad en sentido apelativo está en mejor posición. Después de todo, él sí cree que puede hablarse de “la” verdad, por lo que, a diferencia del anterior, él sí cree que hay un mundo común a él y su interlocutor. Esta manera de configurar la relación entre uno y otro parece permitir una forma de acción que no es manipulativa: el otro no aparece como resistencia del mundo, sino como un interlocutor con el que interactuar en términos de lo que es bueno para ambos. Pero como ya hemos visto, ante el hecho del desacuerdo el uso apelativo de la verdad desanda todo el camino que hace la diferencia. El hecho de que el otro tenga una opinión distinta es una razón para mostrarle su error a partir de razones que apelan a su entendimiento. Pero el que usa apelativamente la verdad entiende que la verdad es algo que se presenta, por así decirlo, inmediatamente a la razón (no es algo que se descubre mediante el uso de la razón, sino algo que puede verse cuando a uno se lo muestran). Por eso ante la persistencia del desacuerdo no tiene más opción que entender que el caso del otro es patológico; si no lo fuera ¿cómo podría explicarse el hecho de que persista en el error respecto de algo que se presenta inmediatamente a su razón? Ahora bien, si el hecho de que el otro insista en su creencia es una patología, parece natural concluir que el que (cree que) está libre de esas patologías, y (cree que) a cuya razón la verdad se presenta de modo más conspicuo, (cree que) es el que debe decidir por ambos. Pero éste se encuentra con el hecho de que el otro ha llegado, por exactamente el mismo camino, a la misma conclusión. ¿Cómo podrán vivir juntos? La respuesta también parece ser forzosa: ambos deberán intentar que el otro, de algún modo, acceda a vivir conforme a sus creencias. En la medida en que cada uno entiende que el contenido de las creencias del otro lo descalifica como interlocutor porque muestra su condición como patológica, las opciones se reducen a dos: secesión o sumisión. En breve: ante la persistencia del desacuerdo o del conflicto de intereses, el mundo del que usa apelativamente la verdad es tan incapaz como el del “relativista” para producir formas de comunidad basadas en el reconocimiento recíproco. Políticamente hablando, entonces, entre el que niega la verdad “objetiva” y el que la usa apelativamente no hay nada más relevante que una diferencia de carácter.

La pregunta por la verdad, entonces, no es (sólo) una pregunta filosófica, es una pregunta estrictamente política: es una pregunta por cómo nos hemos de entender a nosotros como ciudadanos, lo que quiere decir: cómo hemos de entender la comunidad política de la que formamos parte.

### 3. Sobre la acción estratégica

Hay un sentido importante en que la acción estratégica debe ser distinguida de la acción instrumental. La acción estratégica supone la presencia del otro, es decir, supone reconocimiento. El argumento de la sección anterior es que ese reconocimiento no está en la estructura de la acción estratégica (que es instrumental) sino en el contexto institucional en el que ella se desarrolla. El caso más evidente es, de nuevo, el del mercado. El agente de mercado se relaciona

instrumentalmente con sus contrapartes (mirándolos, como ha dicho Gerald Cohen<sup>12</sup>, con una muestra de codicia por las oportunidades que constituyen y temor por el riesgo que representan), pero para poder relacionarse con otro como agente de mercado es necesario que haya un mercado en primer lugar. Y para que haya mercado debe haber reglas cuya finalidad es hacer la libertad de cada uno compatible con la libertad de los demás; reglas, en otras palabras, que suponen reconocimiento.

Esta brecha entre la estructura de la acción y el contexto institucional en el que ella es posible explica el hecho de que los intentos, desde Hobbes en adelante (más adelante examinaremos uno reciente), de fundar lo político en el autointerés son necesariamente infructuosos. Como Hobbes, asumen que los individuos solipsistas en el estado de naturaleza pueden relacionarse entre sí como agentes de mercado pueden contratar. Pero la idea misma de contrato sólo es posible bajo las instituciones de derecho privado que lo constituyen, instituciones que a su vez suponen reconocimiento recíproco. Si las instituciones no existen, la interacción solipsista no puede fundarlas. Si existen, el problema está solucionado de antemano. Como sostiene Habermas, para que el contrato social de Hobbes fuera posible las partes,

“Habrían de entender por un lado qué es lo que significa en general una relación social que descansa sobre el principio de reciprocidad [...] Tendrían que poder adoptar esa perspectiva social de una primera persona del plural que el autor Hobbes y sus lectores tácitamente han adoptado desde el principio, pero que queda vedada a los sujetos en el estado de naturaleza”<sup>13</sup>.

Para el que, como el economista (*qua* economista), mira al contrato desde el punto de vista de los agentes (y que entonces define al contrato como la forma jurídica del intercambio, y nada más), el contrato no es más que un medio para vencer la resistencia que el otro opone: “para los propósitos del contrato, A actuará bajo la hipótesis de trabajo de que B es un desalmado que estará dispuesto a estafarlo en la primera oportunidad que tenga”<sup>14</sup>; para el que, como el abogado (*qua* abogado, que entiende entonces que un contrato es un intercambio entre agentes que se reconocen recíprocamente como tales), lo mira desde el punto de vista de las reglas que lo constituyen, el contrato aparece de un modo radicalmente diverso, porque expresa “qué es lo que significa en general una relación social que descansa sobre el principio de reciprocidad”<sup>15</sup>. La diferencia entre ambas ópticas es radical, y de hecho desde la primera no puede fundar la segunda. Por eso el mercado es lo que Ernesto Garzón denomina una “institución suicida”<sup>16</sup>, lo que es cada vez más evidente en nuestros tiempos, en que el mercado tiende a autonomizarse de la regulación jurídica (lo que suele denominarse “globalización”). En este sentido el concepto de acción estratégica, a diferencia del de acción instrumental, supone reconocimiento. Pero nótese: *supone* reconocimiento recíproco, pero no es capaz de fundarlo. La acción estratégica es, por esto, deficitaria en sus propios términos.

<sup>12</sup> COHEN, G. "Por qué no el socialismo". En: GARGARELLA, R. Y OVEJEROS, F. (eds): *Razones para el Socialismo*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 63-85.

<sup>13</sup> HABERMAS, J. *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998; -ed.orig. 1992 - 1998-, p. 157.

<sup>14</sup> BUCHANAN, J. Y BRENNAN, G. *op.cit.*, (n. 9), p. 60.

<sup>15</sup> HABERMAS, J. *op.cit.*, (n. 13) p. 157

<sup>16</sup> GARZÓN VALDÉS, E. *Instituciones Suicidas. Estudios de ética y política*. Barcelona, Paidós, 2000.

Es común que el economista mire al mercado con cierta reverencia moral, apuntando, por ejemplo, el hecho (verdadero) de que el mercado supone que cada uno estará atento a las necesidades del otro y hará lo posible por satisfacerlas. En sus momentos más entusiastas, hablará de la creatividad y orientación a los otros que la competencia exige para triunfar como modelos de virtudes a ser cultivadas, y se referirá a lo que solía llamarse “avaricia” como la justa retribución por haber acertado en identificar y satisfacer las necesidades de los otros. Cuando Mandeville escribió que los vicios privados hacen virtudes públicas, al menos mantenía explícita la tensión: hoy es cada vez más común oír que ya no se trata de vicios privados (virtudes privadas hacen virtudes públicas, no porque las formas de motivación en el mercado hayan cambiado, sino porque lo que antes reconocíamos como vicios ahora se nos muestran como virtudes). Por esto tiene razón José Ignacio González Faus cuando afirma que, de acuerdo a “el mito del mercado integrador”,

“El mercado es propuesto hoy como el corazón de un mundo sin corazón. Él solucionará todos los problemas que enfrentan a los hombres, e integrará a todos en un futuro de libertad, sin que tengamos que preocuparnos por los demás, ni menos sacrificarnos por ellos”<sup>17</sup>.

En realidad es fácil ver aquí el error. Una vez que distinguimos la racionalidad de mercado con las condiciones institucionales que hacen el mercado posible resulta evidente que el argumento anterior las confunde ilícitamente. Del hecho de que las condiciones en las que el mercado es posible supongan instituciones basadas en reconocimiento recíproco no se sigue que ese reconocimiento esté contenido en la racionalidad del agente de mercado. Estas dos dimensiones no sólo no pueden explicarse una por referencia a la otra, sino que además son contradictorias, como lo muestra toda la literatura que ha pretendido en vano “solucionar” esta contradicción formalmente denominada “dilema del prisionero”.

#### 4. La gramática de las creencias

¿Es aceptable que un establecimiento educacional seleccione sus estudiantes, conforme a criterios como el desempeño académico o la clase social o la capacidad de pago de sus padres? Yo creo que no. Quiero comenzar analizando esta aparentemente inocente afirmación: “yo creo que no”. Quiero analizarla, desde luego, no en sentido psicológico (¿a quién podría interesar una explicación de cómo llegué yo a tener el estado mental correspondiente?), sino en sentido *político*.

Para comenzar, es importante tener presente algo que es parte de lo que uno podría denominar la *gramática* de la creencia: ésta nunca se presenta como auto-justificatoria. En esto las creencias se diferencian notoriamente de los sentimientos o, como se dice hoy, las “sensibilidades”, que sí son (o al menos pueden ser) auto-justificatorias. En otras palabras: si alguien impugna mi creencia (“¿por qué crees que seleccionar estudiantes es inaceptable?”) para responder a la impugnación no basta afirmar el hecho de la creencia (“porque de veras lo creo”); si lo impugnado es un sentimiento (“¿por qué sientes X?”), normalmente la reafirmación del hecho de sentir de esa manera es suficiente (“porque así soy yo”). En realidad, tratándose de sentimientos auto-justificantes lo que deviene irrelevante es la exigencia

---

<sup>17</sup> GONZÁLEZ FAUS, J.I. *op.cit.*, (n. 8), p. 211.

de justificación en términos de razones. Los sentimientos no descansan en razones para sentir. Aquí la posición que respecto de las creencias ocupan las razones es ocupada por explicaciones biográficas (“¿qué hay en tu biografía que hizo que ahora sientas X?”). En términos coloquiales uno puede identificar las expresiones auto-justificadoras por el hecho de que ante la pregunta “¿por qué x?” la respuesta “porque sí” es o al menos puede ser apropiada. Ante la impugnación, el que tiene una creencia es invitado a ofrecer las razones por las cuales cree lo que cree. Esas razones, en principio, son tales que su existencia es independiente del hecho de creer lo que cree. En términos más técnicos, el que afirma una creencia entabla una pretensión de verdad o corrección, mientras el que afirma un sentimiento entabla sólo una pretensión de sinceridad, que no es discursiva (en el sentido de que nada de lo que diga podrá justificarla: cuando la pretensión de sinceridad es impugnada la respuesta no es un conjunto de razones, sino una biografía)<sup>18</sup>.

Dicho de otro modo, mi afirmación de que yo creo que es inaceptable que los establecimientos educacionales seleccionen a sus estudiantes, en la medida en que es presentada como una creencia (y no como un sentimiento, como cuando digo que me molesta la selección de estudiantes), reclama ser un reflejo de razones que justifican la conclusión de que la selección de estudiantes es inaceptable. Esto puede expresarse diciendo que la creencia misma es *transparente* a sus razones: la expresión “creo que los establecimientos educacionales no deben seleccionar estudiantes” es idéntica en significado a la expresión “se sigue de las mejores razones que los establecimientos educacionales no deben seleccionar estudiantes” y ésta a su vez, es idéntica en significado a la expresión “los establecimientos educacionales no deben seleccionar estudiantes”.

Que la afirmación de una creencia sea *transparente* a la afirmación de lo creído implica que la primera no añade nada a la segunda<sup>19</sup>. Por eso la siguiente afirmación es contradictoria: “yo creo que x es el caso, pero creo que x no sería el caso si no creyera que x”<sup>20</sup>. También por eso la creencia misma, el hecho de creer, carece de función apelativa (que es entonces desempeñada *sin residuo* por las razones respecto de las cuales la creencia es transparente); si mi afirmación de que yo creo que x es el caso es objetada, mi reacción debe ser ofrecer razones que justifican creer que x es el caso; el hecho de que yo crea que x es el caso no es, en contextos normales, una de esas razones, a ser sumada a las demás.

De lo anterior se sigue que el que expresa una creencia expresa al mismo tiempo su compromiso con las razones en las cuales esa creencia se basa. La afirmación de una creencia, en otros términos, supone la existencia de algo común entre el hablante y el oyente: supone que hay razones, en principio válidas para ambos, en virtud de las cuales la creencia se justifica. Si yo creo que x (es el caso) debo creer también que mi interlocutor debería creer que x (es el caso). Mi creer que x (es el caso) me compromete a estar en desacuerdo con todo el que crea que x no es el caso; me compromete con creer que es correcto creer que x (es el caso)

<sup>18</sup> Véase HABERMAS, J. "Teorías de la verdad". en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Crítica, 1989; -ed.orig. 1972-, pp. 113-160.

<sup>19</sup> Sobre la transparencia de la creencia, véase FINNIS, J. *Fundamentals of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1983 y MCCABE, H. *The Good Life*. New York, Continuum, 2005.

<sup>20</sup> Es por supuesto posible encontrar casos inusuales en que esto no sería una contradicción, como el reporte de una creencia hecha por el paciente al terapeuta. El paciente en terapia precisamente intenta verse en tercera persona, por lo que tiene sentido que él se refiera a sus creencias con oraciones cuyo objeto no son los objetos de ella sino sus estados mentales. Nada en el argumento, por supuesto, implica que no podamos hablar de nuestros estados mentales.

y es incorrecto negar que x (sea el caso). Pero aquí debemos proceder con cuidado: si yo creo que x (es el caso) no es el hecho de que yo lo crea lo que a mi juicio debe ser aceptado como una razón por mi interlocutor para creer que x (es el caso). Mi creer que x (es el caso) es creer que la proposición "x (es el caso)" es la que mejor refleja el balance de razones relevantes, conclusión a la que en principio cualquiera debería llegar<sup>21</sup>.

Los sentimientos tienen una gramática distinta, porque son auto-justificatorios. Si me complace ver a la Universidad de Chile marcar un gol, no necesito apelar a ninguna razón adicional al hecho de que me complace ver a la Universidad de Chile ganar. Aquí es desde luego razonable decir "soy partidario de la Universidad de Chile y por eso me complace que gane, y si no fuera partidario de la Universidad de Chile no me complacería que ganara".

En consecuencia el hecho de que yo tenga un determinado sentimiento no me compromete con la afirmación de que es correcto que el otro tenga el mismo sentimiento<sup>22</sup>. Estrictamente, el que niega tener el sentimiento que yo afirmo tener no está haciendo una afirmación contradictoria con la mía, por cuanto ambas afirmaciones tienen lo que podríamos denominar diversos dominios de validez. Por consiguiente, en la expresión "yo siento x" la cláusula "yo siento" no es transparente respecto de x como vimos que "yo creo" lo era respecto de x en "yo creo que x es el caso".

Habiendo hecho esta distinción, para responder a la pregunta por la relevancia política de la verdad en sentido constitutivo, lo que corresponde ahora es preguntarnos: ¿cómo se configura la práctica política bajo estos dos supuestos? Es decir, ¿hace una diferencia políticamente significativa que entendamos nuestra interacción política como estructurada sobre la base de creencias o de sensibilidades o sentimientos?

La diferencia más radical entre entender el espacio político como un espacio en el que se encuentran creencias respaldadas en razones o sentimientos auto-justificantes es, como hemos visto en la sección anterior (que hablaba de "preferencias"), que sólo en el primer caso es posible el reconocimiento recíproco. Mi ofrecerte razones por las cuales x es el caso es mi reconocerte como un agente, que se mueve entonces por razones y respecto del cual la manipulación en principio está excluida por pragmáticamente auto-contradictoria: va implícito en la racionalidad de mi acción de ofrecerte razones para que cambies tu creencia el que su finalidad no es hacer que creas lo que yo creo porque va en mi interés que lo creas, sino que tú (y yo, desde luego) tengas (tengamos) la creencia correcta. Mi pretensión no es que tú te sometas a mi voluntad sino que ambos nos sometamos, para usar lenguaje habermasiano, a la

---

<sup>21</sup> Es importante aquí distinguir el contenido de la creencia del hecho de que sea algo creído. La idea de la verdad "objetiva" es en muchos casos descartada porque si la verdad es "objetiva" ella tiene que ser "universal", "inmutable" o "a-temporal", en el sentido de que si X es verdadero X tiene que ser verdadero respecto de cualquier tiempo y lugar. Si creo que está lloviendo, creo que "está lloviendo" es una conclusión a la que en principio cualquiera debería llegar. El hecho de que el contenido de mi creencia incorpore referencias de tiempo y lugar no obsta, evidentemente, a que crea que la afirmación "está lloviendo (aquí y ahora)" sea verdadera: "objetiva", "universal" y "a-temporalmente" verdadera ("cualquiera que anticipando, recordando o reportando la condición meteorológica de aquí y ahora, diga o haya dicho que no está lloviendo ahora, estaría equivocado"). Los calificativos de tiempo y espacio son parte, por decirlo de otro modo, de lo afirmado, no del modo de afirmación.

<sup>22</sup> Estoy, por supuesto, simplificando las cosas, y por eso las referencias anteriores a "contextos inusuales". Además de la calificación introducida *supra*, n. 20, es perfectamente posible, por ejemplo, que la preferencia por un equipo de fútbol, que en contextos habituales es una preferencia auto-justificante, asuma una dimensión distinta (como la distinción entre ser partidario de Glasgow Rangers o Celtic, vinculada a una comunidad religiosa, o entre el Real Madrid y el Barcelona, con la significación política que, en ciertos círculos, adquirió durante el régimen franquista, etc). Pero éstos son casos especiales (en tanto preferencias que son típicamente auto-justificantes se hacen transparentes a razones) que, por razones de claridad en la exposición, pueden ser ignorados.

coacción racional del mejor argumento. Por lo tanto, mi ofrecerte razones para que cambies tu creencia me deja necesariamente expuesto a recibir de vuelta razones para que yo cambie las mías. La situación es radicalmente distinta si entendemos que lo que ocurre en el espacio público es que sentimientos auto-justificantes se encuentran con el objeto de que ellos sean sumados de modo de poder conformar una especie de sentimiento colectivo. En este caso no hay reconocimiento recíproco, sino solipsismo: como vimos, cada individuo aparece para el otro como parte de la resistencia que ofrece el mundo a la satisfacción de sus preferencias. Los medios mediante los cuales la resistencia del otro<sup>23</sup> ha de ser vencida no se restringen en absoluto a dar razones al otro para que el otro se convenza de la corrección de x; al contrario, dado que x no es correcta ni incorrecta, no hay nada que argumentar (aunque, desde luego, podemos  *fingir*  que argumentamos). Aquí en principio lo único que le importa a cada agente es que el otro desarrolle la misma preferencia que uno (de modo que deje de resistirse), independientemente de por qué haya llegado a ella.

En otras palabras: sólo entendiendo que nuestras prácticas políticas descansan constitutivamente en la noción de verdad (o de objetividad, o de corrección) podemos entenderlas como prácticas que permiten el reconocimiento de la agencia del otro. La razón por la que la verdad en sentido constitutivo tiene esta dimensión es que sólo cuando ella es asumida podemos entender que al encontrarnos y deliberar sobre cómo hemos de vivir estamos apelando a algo  *común a todos* . Precisamente porque se trata de algo común a todos, mi pretensión de que vivamos de acuerdo a mis creencias es mi pretensión de que vivamos de acuerdo a lo que es común a todos; pero mi reconocer al que tiene creencias distintas de las mías como un igual es aceptar que la convicción que yo tengo de que mis creencias son correctas es en principio perfectamente simétrica a la suya. Es negar que pueda haber un uso apelativo de la verdad que sea políticamente relevante. Que, una vez que yo haya expuesto mis argumentos para convencer al otro, mi afirmación ulterior “y x es verdad”  *no agrega nada a lo que ya he dicho* . Por eso al participar con el otro en la deliberación política no pretendo que éste se someta a mi voluntad, sino a las razones correctas, que lo son con independencia de mi voluntad. Pero si no hay nada común, si sólo hay expresiones de sentimientos que son inconmensurables, entonces la pretensión con la que habré de concurrir al espacio público será de la hacer que el otro comparta mis sentimientos, o al menos que crea que lo hace. Como se justifica a sí mismo, una vez que el otro haya hecho suyo mi sentimiento el camino mediante el cual haya llegado a hacerlo será irrelevante (basta responder “porque sí” a la pregunta de por qué desea lo que desea), por lo cual la necesidad de que el otro haga suyo mi deseo para que sea nuestro deseo no implica mi reconocimiento de él como agente: es indiferente que él haga suyo mi deseo porque lo he convencido de que ese deseo va en su interés o porque lo he manipulado de modo que ahora cree eso.

Solamente en la medida en que cuando deliberemos, entonces, nos podamos entender como sujetos que deliberan sobre razones que son comunes a todos, podemos entender que nuestras prácticas deliberativas son prácticas en las cuales hay reconocimiento recíproco. Pero el argumento opera también en la dirección inversa. Si las prácticas deliberativas sólo tienen sentido en la medida en que ellas están constituidas por la idea de verdad, o de objetividad, la

<sup>23</sup> En rigor aquí no podemos decir “del otro”; tendríamos que decir “(de esa parcela) del mundo” (la resistencia a la que el texto principal alude se presenta en estas condiciones como un evento, no como una acción), pero para no recargar la exposición seguiré hablando como aquí en el texto principal.

idea de objetividad o de verdad sólo tiene sentido al interior de nuestras prácticas deliberativas. La pregunta por la verdad o la objetividad, entonces, es una pregunta política. En efecto, de lo que se dice que es objetivo o verdadero es de proposiciones formuladas en lenguaje, y el lenguaje supone comunidad. Como hemos visto, las creencias son estados mentales que suponen necesariamente el concepto de verdad intersubjetiva. Ahora bien, ¿bajo qué condiciones es posible hacerse del concepto de verdad intersubjetiva? Solamente asumiendo que uno comparte un mundo con otros, y que ese mundo es común<sup>24</sup>.

## 5. La democracia y la autoridad del derecho

Una mala manera de expresar esta idea es la de entender que lo que justifica la autoridad de las decisiones democráticas es un argumento epistémico. Lo que caracteriza a una justificación epistémica de la democracia es que entiende que el procedimiento democrático es tal que cuando una decisión ha sido democráticamente adoptada podemos decir que es *más probable* que ella sea correcta. Si esto es verdad, es decir, si no hay un mecanismo más fiable que el democrático mediante el cual podamos determinar la corrección de una decisión, entonces se sigue que debe reconocerse a la decisión democrática autoridad final. No porque sea infalible, sino porque es menos falible que cualquier otro procedimiento alternativo.

El problema con todas las justificaciones epistémicas de la democracia es que asumen que no hay conexión interna entre lo político y lo moral: suponen que hay diversas maneras de establecer lo que es moralmente el caso y entre ellas están los mecanismos de formación de voluntad política. Esto devalúa lo político, porque entonces la razón por la cual lo político es una fuente de normatividad es *externa* a lo político: es consecuencia de la comparación entre diversos métodos de determinar lo que es moralmente correcto. Esta manera de entender la cuestión tiene varios problemas, de los cuales dos particularmente notorios son que la conclusión de que los procedimientos políticos de formación de voluntad son los que son más probables de “acertar” a la solución correcta es contingente, y que esta concepción no explica por qué el hecho de que nosotros hayamos decidido *x* es relevante para nosotros aun cuando aceptemos que las instituciones del país vecino, que para casos similares ha decidido *y*, son democráticamente más avanzadas<sup>25</sup>.

Para superar la insuficiencia de una concepción epistémica de la democracia debemos entender que lo moral se disuelve en lo político. Que lo moral se disuelva en lo político quiere decir que no hay problema moral que no sea un problema político, no hay solución moral que

---

<sup>24</sup> Éste es un tema recurrente en la obra de Donald Davidson. Véase, por ejemplo, DAVIDSON, D. "The second person". En: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Oxford University Press, 2001; -ed.orig. 1992-, pp. 107-121

<sup>25</sup> Otro problema, menos notorio pero más importante, es ejemplificado por lo que podría ser entendido como la justificación epistémica de la autoridad más sofisticada disponible hoy, la defendida en Joseph Raz, *The Morality of Freedom*. La idea, común a toda comprensión epistémica de la autoridad, es que la autoridad se justifica en la medida en que es más probable que los súbditos actúen correctamente cuando siguen las directrices de la autoridad que cuando descansan en su juicio (esto es lo que Raz denomina la "normal justification thesis"). La implicación más evidente de esto para el derecho es que la identificación, por los súbditos, de las decisiones de la autoridad y de su contenido no puede depender del juicio de los súbditos acerca de lo que deben hacer (Para este argumento, véase Raz, "Authority, law and morality"). Si esto fuera así, es evidente que la autoridad sería incapaz de cumplir su función "mediadora" (entre las razones aplicables a los súbditos y la acción de éstos). Esto lleva a Raz a una visión completamente distorsionada del razonamiento jurídico, de qué quiere decir aplicar el derecho (yo diría: una visión radicalmente escéptica).



no sea una solución política, no hay formas morales de decisión que no sean formas políticas de decisión, etc. En breve, que cada vez que usamos la palabra “moral” podemos reemplazarla (como por lo demás ya lo hemos notado más arriba), sin pérdida de sentido sino aumento de claridad, por la palabra “político”.

Esta idea parece a primera vista absurda. Desde luego que hay decisiones políticas que son inmorales, y la disolución de lo moral en lo político parece llevar a la conclusión de que esto sería por definición imposible.

El problema surge por una aparente escasez de alternativas. Pareciera que decimos o que lo político es autónomo de lo moral, de modo que es en el mejor de los casos uno de varios procedimientos para conocerlo, o no es autónomo, de modo que lo constituye en el sentido de: define (nótese que esto no es sino una reformulación de nuestro dilema inicial). Todos estamos familiarizados con decisiones políticas que son injustas (aunque probablemente tendríamos diferencias al momento de identificarlas), por lo que la segunda vía parece estar cerrada. Si la segunda vía está cerrada y sólo nos queda la primera, pareciera razonable entender que el argumento para mostrar que lo político puede ser fuente de normatividad sólo puede ser un argumento epistémico.

Pero hay otra posibilidad. Para apreciarla, puede ser útil una analogía. Considérese el caso de la justicia en el intercambio. Que un intercambio sea justo quiere decir, evitando por ahora complicaciones adicionales, que las prestaciones de cada una de las partes son equivalentes. ¿Que rol juega el acuerdo de las partes en la determinación de la justicia del intercambio? Uno podría reproducir nuestras alternativas anteriores, y decir primero que juega un rol epistémico: es simplemente la mejor manera de saber qué es lo que es justo. O uno podría decir que cumple una función constitutiva: el acuerdo define lo que las partes consideran como justo. Todos sabemos que es posible que lo que las partes pacten sea injusto en los términos que lo hemos caracterizado. Esto parece obligarnos a abrazar la primera opción: no hay nada sustantivo en nuestro reconocimiento de la autonomía de las partes, ese reconocimiento es sólo instrumental para identificar los términos equitativos del intercambio.

Pero es claro, creo, que aquí hay una tercera posibilidad: que entendamos que el acuerdo de las partes es un caso de lo que Rawls llamaría justicia procesal perfecta, es decir, un caso en el cual en principio lo que es justo es independiente del procedimiento pero el procedimiento es infalible en la determinación de lo que es justo. Y aquí parece que estamos de vuelta en la justificación epistémica: el resultado vale porque el procedimiento es el que de modo más probable terminará con la respuesta correcta. Esta es la manera en que, por ejemplo, el economista entendería el problema. Pero podemos entenderla de otra manera: podemos entender que es nuestro reconocimiento de la igual libertad de las partes, y de su condición de agentes, lo que hace que su decisión sea considerada como infalible, es decir, que no pueda ser impugnada. Afirmar que su acuerdo es la última palabra sobre los términos de su intercambio es afirmar su radical dignidad: los términos en que ellos se relacionan entre sí tienen que ser términos que son propios de ellos, porque de otro modo los estaríamos utilizando como instrumentos para identificar lo que queremos identificar. El reconocimiento de su libertad de contratar, en la comprensión que estoy explicando, no es instrumental, sino expresivo: expresa nuestro reconocimiento de su agencia y dignidad, lo que en realidad quiere decir: es constitutivo de su agencia.

Que sea constitutivo de su agencia quiere decir que ser un agente es vivir con otros que reconocen que uno es causa no causada. Nótese que esta afirmación es política, no metafísica. La diferencia entre estas dos perspectivas aparece claramente en la discusión en la dogmática penal y la filosofía moral sobre el determinismo: superado el dualismo mente/cuerpo, ¿puede decirse que mis acciones son mías, en el sentido de que ellas son reconducibles a mi voluntad y no a otras causas naturales? Pero pareciera que la idea de que mis acciones son causadas por mi voluntad y no por otras causas naturales precisamente supone dualismo mente/cuerpo. El monismo, entonces, parece que tendría que responder negativamente esa pregunta. Ahora, si la respuesta es negativa, algunos sostienen que ello afectaría las bases de imputación de responsabilidad penal. Esto asume que la noción de agencia es metafísica no política. Pero que alguien sea un agente quiere decir que es no sólo un personaje sino el autor de su propia biografía, es decir, que hay algo que puede ser narrado como la historia de su vida y que esa historia es escrita por él. Y esta posibilidad no es una cuestión acerca de qué hechos ocurrieron en los cuales estuvo envuelto, sino de atribución de sentido a esos hechos. Entender a alguien como agente implica entender al mundo de cierta manera, descubrir significado en el mundo. Esto constituye el fundamento de la responsabilidad (civil o penal)<sup>26</sup>.

¿No es esto un largo desvío para llegar al punto de partida? ¿No es esto simplemente asumir, aunque no quiera decirse con esas palabras, que su acuerdo *define* lo que es justo? La diferencia entre afirmar que su acuerdo es constitutivo de lo que es justo y afirmar que lo justo se disuelve en lo acordado, de modo que, para decirlo de nuevo con lenguaje habermasiano, ambas dimensiones son co-originales, es que esto nos permite comprender los casos en los cuales nos negamos a entender su acuerdo como justo porque lo que podríamos llamar “las condiciones de la justicia conmutativa” no se han cumplido. Pensemos en lo que ocurrió con el derecho del trabajo durante el siglo XX. El derecho del trabajo se separó del derecho civil de la contratación como consecuencia de la constatación de que dadas las circunstancias en que trabajador y empleador normalmente se encuentran, dejar las condiciones de trabajo entregadas al acuerdo de ambos es opresivo para el trabajador, opresivo en el sentido de que no reconoce sino niega su agencia. ¿Cómo entender, sin embargo, la idea de que dejar al trabajador sujeto a su propia voluntad es opresivo?

Por hipótesis, en términos epistémicos lo que el economista diría sigue siendo verdad aun en las circunstancias apremiantes en las que se encuentra el trabajador: él sabe mejor que nadie (incluso en esas circunstancias) qué es bueno para él. Pero por aplicación de las reglas del derecho del trabajo que limitan la libertad de negociación de las partes, estableciendo condiciones irrenunciables, es posible que trabajador y empleador no puedan entrar en una relación que a juicio de ambos sea mutuamente conveniente. ¿Cómo justificar esta concusión? Nótese: ésta siempre ha sido la crítica neoliberal, que entiende al derecho laboral como paternalista. Pero en realidad el argumento hasta ahora nos muestra el camino de salida: de lo que se trata es que las condiciones del trabajo en el capitalismo tardío son tales que el trabajador es cosificado, es decir, carece de agencia o al menos tiene agencia disminuida. La importancia del reconocimiento de la libertad contractual radica en el reconocimiento de que los individuos que contratan son agentes, y no sólo factores de producción. Pero esto es

---

<sup>26</sup> Para un desarrollo de esta idea, véase ATRIA, F. "Reconciliation and reconstitution", en Veitch, S. (ed): *Law and the politics of Reconciliation*, Ashgate, Aldershot, 2006.

precisamente lo que no es claro que pueda decirse de un trabajador en las condiciones de producción del capitalismo contemporáneo<sup>27</sup>. En estas condiciones, no demuestra poco respeto por la agencia del trabajador el hecho de que no se le reconozca poder para pactar los términos de su intercambio con el empleador. Lo que expresa es nuestra comprensión de que no puede ser entendido como un agente completo. Lejos de ser una regulación paternalista, es la consecuencia de las condiciones objetivantes del trabajo bajo el capitalismo.

Recuérdese que lo que nos interesa es comprender la idea de que lo moral se disuelve en lo político, y que lo que ahora hacemos es explorar una analogía. Antes de volver de la analogía, debemos plantear respecto de ella precisamente el problema que nos ocupaba, es decir, que la disolución de lo moral en lo político hacía aparecer a lo político como constitutivo de lo moral, de modo que la expresión “decisión política inmoral” era una contradicción en los términos, como decir “decisión política no-política”. El caso del contrato y del derecho del trabajo (y más tarde del consumo) prueba que a pesar de las apariencias no hay contradicción en “decisión libre pero no-libre”: decisión libre de coacción pero no autónoma (decisión que el individuo quiere pero que no quiere querer).

Es interna al derecho de contratos la idea de que cada agente es autónomo, que lo que alguien quiere es lo que quiere querer. Pero es evidente que este supuesto es demasiado exigente, ya por las condiciones en que vivimos (la objetivación del trabajador o del consumidor) ya por otras formas de opacidad de uno para uno mismo (como es difícil negar después de Freud). Una posible conclusión es que el derecho de contratos, parafraseando a Mackie, está basado en un error. Pero hay una forma de entender esto que es más promisoria: las categorías del derecho de contratos son anticipatorias, es decir, ellas se construyen desde la idea de autonomía radical y de ese modo las anticipan. Que las anticipen quiere decir que usar las categorías que corresponden a la autonomía radical para entendernos en nuestras condiciones realmente existentes, de autonomía incompleta, *nos hace más autónomos*. Nuestro reconocimiento actual de autonomía a las partes contratantes, pese que en las condiciones en que esa autonomía debe ser ejercida es imposible entenderla como verdadera y completa autonomía, nos muestra qué significa ser verdaderamente autónomos, y por eso nos hace más autónomos. Pero en ciertas condiciones el reconocimiento de autonomía no tiene esta dimensión anticipatoria sino precisamente la contraria: nos hace malentender la idea de autonomía (sólo podemos entender que en las condiciones típicas del trabajo bajo el capitalismo el trabajador es en el sentido relevante autónomo si distorsionamos severamente la noción de autonomía reduciéndola, por ejemplo, a la idea de libertad negativa). Aquí el reconocimiento de autonomía es una forma de ocultar la opresión.

---

<sup>27</sup> Cuando un factor de producción deja de producir como se espera de él (=deviene relativa o absolutamente improductivo), se prescinde de él. Cuando una parte en un contrato deja de hacer lo que se espera de él (=incumple el contrato) la otra parte tiene una acción para exigir el cumplimiento, para exigirle que actúe conforme a los términos que él mismo estableció en el contrato. Conforme a la regulación legal del contrato de trabajo (y esto no es una peculiaridad del "plan laboral" chileno), si el empleador no hace lo que en virtud del contrato de trabajo se obligó a hacer el empleado tiene acción para exigir el cumplimiento (=el empleador es un agente). Pero si el trabajador incumple el contrato el empleador no puede exigir el cumplimiento; sólo puede poner término a la relación laboral, conforme al art. 160 del Código del Trabajo. Nótese que esto no es una reiteración de la regla del art. 1553 del Código Civil sobre cumplimiento forzado tratándose de obligaciones de hacer, porque en el Código del Trabajo el empleador no tiene ninguna acción de cumplimiento forzado: ni en especie ni por equivalencia. El Código del Trabajo reconoce el hecho de que el trabajador no es un agente (o al menos no es un agente completo): en tanto trabajador, es un factor de producción (el trabajador es tratado como un agente cuando la relación laboral termina: "Los derechos establecidos por las leyes laborales son irrenunciables, mientras subsista el contrato de trabajo", conforme al art. 5° del Código del Trabajo).

Ahora podemos volver de la analogía. Lo político es el espacio que surge cuando nos reconocemos recíprocamente, y las decisiones políticas son tales porque son nuestras decisiones. Si son nuestras decisiones (es decir, si son decisiones políticas en este sentido radical del término) ellas reflejan correctamente nuestros intereses, porque entonces ellas van efectivamente en el interés de todos. Sólo entendiendo así nuestras decisiones podemos entendernos como una comunidad política con agencia. Pero esta comprensión es anticipatoria, porque en las condiciones en que vivimos el reconocimiento radical no es posible. Aquí también uno podría decir que eso significa que en nuestras condiciones de vida lo político ha devenido imposible. O que aunque nuestras formas de vida política no son totalmente políticas, ellas son suficientemente políticas para entendernos a través de ellas, lo que quiere decir: para entenderlas anticipatoriamente, en el sentido de que viviendo estas formas de vida imperfectamente políticas vivimos vidas más políticas. Si hoy lo político no puede ser entendido anticipatoriamente, entonces nuestro dilema inicial recobra toda su fuerza y no queda más que seguir el consejo con el que MacIntyre terminaba su *After Virtue*: abandonar nuestras prácticas políticas (que no son tales) y formar comunidades pequeñas donde sea posible entonces practicar las virtudes<sup>28</sup>. Si lo político todavía puede ser entendido anticipatoriamente, entonces podemos rechazar como falso el dilema inicial y afirmar que lo moral se disuelve, anticipatoriamente, en lo político. Y es en esa dimensión anticipatoria donde ha de encontrarse la normatividad de lo político.

Porque sólo de este modo puede darse solución a un problema central en la idea misma de derecho moderno. Si el derecho es voluntad no razón, ¿cómo es posible vivir bajo el derecho sin estar sometido a la voluntad de otro? En otras palabras, ¿es en principio posible el derecho sin opresión? La respuesta sólo puede ser: es posible en la medida en que la voluntad en la que consiste el derecho sea, en algún sentido políticamente significativo, mi voluntad. Ese sentido mira tanto a la forma como a la sustancia de la decisión legislativa: en cuanto a su forma, la decisión se presenta como el resultado de un procedimiento en el cual yo participé, ya directamente ya por representantes. Pero más interesantemente ahora, en sentido substantivo, la decisión es mía porque reclama ser transparente respecto de las razones que la justifican, es decir, se dirige a mí en tanto agente reclamando mi adhesión, reclamando que ella es la decisión que corresponde a las razones que yo tengo para decidir. En otras palabras, es *mi* decisión en tanto es *nuestra* decisión, y es nuestra decisión tanto en el sentido (formal) de que fue adoptada de un modo tal que es institucionalmente imputable al pueblo soberanos (nosotros), como en el sentido substantivo de que es la decisión que se justifica por referencia a razones que son comunes a todos.

La deliberación y el conflicto político son por eso substantivos: están constituidos por las pretensiones de distintos individuos que se reconocen recíprocamente como agentes sobre qué es lo correcto. En principio, la deliberación política no admite exclusiones formales. Todo puede ser discutido, porque el hecho de que hayamos adoptado una decisión no tiene, políticamente hablando, fuerza apelativa: lo que importa es que la decisión sea correcta. Pero el hecho de que cada afirmación sea controvertible introduce inestabilidad, y por consiguiente hace necesario un medio que compense esa inestabilidad. Ese medio es el derecho: mientras nuestras decisiones no sean políticamente modificadas, ellas cuentan como lo que nosotros entendemos que es correcto. Si la deliberación y el conflicto político es en el sentido indicado

---

<sup>28</sup> MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, Duckworth, 1985 *in fine*.

substantivo (reflexivo), el derecho es formal: nuestras decisiones valen como nuestras no porque sean correctas sino porque han sido formalmente producidas. La objeción de que una ley es injusta, entonces, es tan impertinente al interior del sistema jurídico como es pertinente en la deliberación política.

La función del derecho es identificar el conjunto de decisiones que son nuestras, por lo que vivir conforme a ellas, aun cuando nos parezcan equivocadas, no es vivir sujetos a la voluntad ajena. Pero para por cumplir esa función, es necesario un sistema institucional al interior del cual el derecho se identifique no por su función, sino por su estructura. Entender que la función que identifica al derecho como sistema institucional opera también como criterio de individuación de sus “piezas”, hace imposible al derecho cumplir su función. Una decisión no puede identificarse por referencia a las razones respecto de las cuales decide, sino al hecho de haber sido tomada.

Es importante notar que las normas jurídicas tienen esta doble dimensión. Hacia lo político aparecen como nuestras *creencias*, que como son transparentes a la razón carecen de fuerza apelativa (el hecho de que creamos algo no es una razón para creerlo). Eso es lo que quiere decir que la deliberación política no admite exclusiones formales. Pero hacia el sistema jurídico aparecen como *decisiones*, que son opacas a sus razones<sup>29</sup>. Como las decisiones son opacas a sus razones, tienen fuerza apelativa: el hecho de que hayamos decidido que x (es el caso) cuenta como una razón para actuar conforme a x. El derecho es opaco a sus razones, porque lo que algunos han llamado “las piezas del derecho” son decisiones y las decisiones son opacas a sus razones; la política es transparente a las razones, porque las piezas de la política son creencias sobre lo que es correcto, y las creencias son transparentes.

Por lo anterior forma y substancia no pueden ser entendidas una sin la otra. El esfuerzo de algunas versiones del positivismo jurídico por encontrar dentro del derecho una explicación de su normatividad estuvo por eso siempre destinado al fracaso. Lo que uno podría denominar “la sustancia de la forma” no puede estar en el derecho (esto es, a mi juicio, la mejor interpretación de lo que quería decir Kelsen con su famosa norma fundante hipotética<sup>30</sup>. No que la normatividad del derecho es hipotética — un juez no sentencia al acusado hipotéticamente — sino que desde el derecho no puede sino asumirse que la forma es suficiente). Es precisamente porque es una decisión nuestra en sentido formal que es nuestra en sentido substantivo. Pero también: sólo por su aptitud para producir decisiones que serán nuestras en sentido substantivo es que podemos entender que el procedimiento es tal que las decisiones que producen pueden ser caracterizadas institucionalmente como nuestras. En este sentido, forma (procedimiento) y substancia (justicia, aceptabilidad racional, etc) son co-originarias.

## 6. La posibilidad de lo político

Si el escéptico está en lo correcto, nuestras prácticas políticas realmente existentes no tienen una dimensión anticipatoria. Eso querría decir que hemos llegado al fin de la historia. La

<sup>29</sup> Aunque no enteramente opacas. El problema que ha obsesionado a la teoría del derecho durante los últimos cuarenta años es el de compatibilizar la observación de que el razonamiento jurídico no entiende las reglas jurídicas como decisiones enteramente opacas a sus razones y todavía es, en algún sentido relevante, suficientemente opaco.

<sup>30</sup> KELSEN, H. *Teoría Pura del Derecho*, México, Porrúa, 1991, -ed.orig. 1960-, pp. 232-235.

sección anterior intentó mostrar qué es lo que está en juego aquí: entender nuestras prácticas políticas actuales en su dimensión anticipatoria es entenderlas como anticipación de vidas radicalmente políticas.

La radicalización de lo político es su superación: es llegar al reconocimiento recíproco universal, lo que implica que comunidad política y común humanidad devienen términos co-extensivos<sup>31</sup>. Parte importante del malestar de nuestra época con lo político es que esta dimensión anticipatoria de lo político se ha hecho de difícil, en parte porque las dos tradiciones en las cuales esta idea de superación de lo político era central han devenido políticamente marginales: el marxismo ha sido debilitado casi al punto de la total irrelevancia, y el cristianismo, al menos en nuestro país, ha experimentado un giro moralista, después de las esperanzas despertadas por el Concilio Vaticano II. Si esta esperanza todavía es posible, es en buena parte gracias a la teología de la liberación<sup>32</sup>.

Pero es evidente que la marginalización política de las tradiciones en las cuales la comprensión anticipatoria de lo político era central no puede en rigor ser vista como la causa de nuestro malestar, porque la pregunta podría entonces doblarse sobre sí misma: ¿qué explica esa marginalización? Y esta pregunta puede ser fructíferamente enfrentada (que no respondida aquí) invirtiendo sus términos. En vez de preguntarnos, como lo hemos hecho hasta ahora, por el modo en que el escepticismo respecto de la verdad reinterpreta nuestras prácticas políticas como prácticas opresivas, hemos de preguntarnos qué hay en nuestras prácticas políticas que han hecho no sólo posible sino plausible su interpretación escéptica.

Si lo dicho más arriba es correcto, el escepticismo político respecto de la verdad implica que es imposible el derecho sin opresión, porque no tiene sentido pretender que una decisión es transparente respecto de “nuestras” razones para decidir de ese modo si tales razones son un “mito”, si las decisiones no son más que la manifestación de las preferencias auto-justificantes de algunos individuos.

Hemos visto que parte de la razón que explica el hecho de que el escepticismo sea hoy una visión relativamente generalizada está en la confusión entre la función apelativa y la función constitutiva de la verdad o la objetividad. Como también hemos visto, el argumento hobbesiano es suficiente para negar a la verdad toda función apelativa: no hay espacio para apelar a la verdad directamente, de modo que en la deliberación sólo podemos apelar a las razones por las que creemos que x es el caso, respecto de las cuales la afirmación de que es verdadero que x (es el caso) es radicalmente transparente y por consiguiente, *siempre redundante*. Pero la radical negación de la posibilidad misma de que la verdad cumpla una función apelativa no implica la negación de su función constitutiva.

Por lo tanto debemos decir: el escéptico que para remover el suelo donde se yergue el fanático declara superada la idea de verdad como constitutiva de nuestras prácticas deliberativas está doblemente equivocado: porque para acallar al fanático basta mostrar su uso apelativo de la verdad, y porque negar la dimensión constitutiva de la verdad no puede sino transformarnos a todos en fanáticos.

---

<sup>31</sup> He desarrollado esta idea en ATRIA, F. "Sobre la soberanía y lo político". En: *Revista de Derecho y Humanidades*, N° 12, 2006.

<sup>32</sup> Y correspondientemente, la teología de la liberación ha sido condenada o al menos impugnada precisamente por mantener abierta la dimensión de superación de lo político contenida en la idea del Reino de Dios. Sobre la teología de la liberación en la dimensión que aquí nos interesa, véase SEGUNDO, J.L. *La Historia Perdida y Recuperada de Jesús de Nazaret*. Santander, Sal Terrae, 1991 y SEGUNDO, J.L. *El Caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander, Sal Terrae, 1994.

Pero esto no soluciona sino agudiza nuestro problema: si el escepticismo es tan incompatible con la auto-comprensión de nuestras prácticas políticas, ¿cómo es que él se ha hecho tan común? Después de todo, si se ha hecho común ha sido porque se ha presentado como una reconstrucción plausible de nuestras formas políticas de vida. La cuestión no es, desde luego, (esto debe ser repetido cada vez) que lo que es aceptado por muchos debe por eso ser correcto. De lo que se trata es de evitar la frivolidad del intelectual que se ocupa de develar “mitos” sin la paciencia necesaria para preguntarse por el sentido que, distorsionado, yace detrás de ellos.

¿Qué explica el hecho de que el escepticismo, incompatible como es con nuestras prácticas políticas, resulte tan atractivo? Alasdair MacIntyre ha observado que las filosofías morales no existen en abstracto, ellas suponen una sociología<sup>33</sup>. Y la sociología del mercado, como forma dominante de interacción anónima, corresponde a una descripción emotivista de la moral y la política. El emotivismo (es decir, el escepticismo) es, por así decirlo, la auto-comprensión moral que corresponde no a nuestras prácticas políticas, sino a los agentes de mercado. Y en la medida en que el mercado se ha convertido en el modo normal de interacción, el modo en que los agentes de mercado entienden esa interacción tiende a generalizarse como el modo normal. Políticamente hablando, este hecho se manifiesta en el fraccionamiento de la voluntad política, en la idea de que la ley no es ya capaz de producir precisamente lo que ella requiere producir para hacer posible la sujeción al derecho sin opresión: unificación de intereses. Conforme a una comprensión emotivista, la ley no integra los intereses particulares para transformarlos en la voluntad de todos, sino *arbitra* entre los deseos de diversos grupos.

Pero entonces, si el emotivismo es la auto-imagen de una sociedad de mercado, y si el emotivismo es incompatible con una política con aspiraciones emancipatorias; dicho de otro modo, si hoy la ley ya no cumple su función de unificación de intereses sectoriales que de ese modo son transformados en los intereses de todos pero la unificación de intereses por la ley es necesaria para que pueda haber sujeción al derecho sin opresión, la cuestión se presenta a sí misma: ¿no será que nuestras condiciones materiales de vida han hecho imposible lo político?

Hoy muchos creen que hemos alcanzado este punto: que nuestros procedimientos democráticos de formación de voluntad política ya no pueden ser entendidos como formas deliberativas sino como procedimientos de negociación. Eso los ha llevado a promover su reemplazo por mecanismos de decisión que apelan a la verdad pero no reconocen lo que constituye la característica central de los procedimientos democráticos: que al momento de decidir cómo hemos de vivir juntos, la opinión de cada uno cuenta igual. Ellos han llegado a la conclusión de que ya no es posible entender que el discurso público tiene como destinatarios a todos los ciudadanos, que por eso deberían ser los únicos jueces (cada uno igual que el otro) de qué es lo que cuenta como un buen argumento; que entonces las cuestiones más importantes de la vida en común deben ser solucionadas no por deliberación pública sino por apelación a la opinión de los especialistas en derecho constitucional.

Si tiene razón Marx en su observación de que los eventos y los personajes aparecen dos veces, la primera como tragedia y la segunda como comedia, la cuestión se nos presenta a nosotros como comedia.

Cuando se planteó como tragedia, la cuestión fue expresada de la siguiente manera:

<sup>33</sup> MACINTYRE, A. *op.cit.*, (n. 28).

“La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía [...]. Los partidos ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones. Se gana a las masas mediante un aparato propagandístico cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y a los intereses cercanos. El argumento, en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica, desaparece, y en las negociaciones entre los partidos se pone en su lugar, como objetivo consciente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder”.

La situación era la Alemania de Weimar, en la cual la homogeneidad social que el parlamentarismo y su confianza en la deliberación suponían se había quebrado como consecuencia del fin de la marginación política de la clase obrera. El sistema político perdió la capacidad de unificar los intereses de todos los miembros de la polis alemana y el sistema constitucional se disolvía ante las presiones fragmentadas de diversos grupos. Carl Schmitt (cuyo texto *Sobre el Parlamentarismo* es el que hemos citado y seguiremos citando ahora) vio, como pocos, lo que vendría, la alternativa que su generación tendría que responder. Lo dice en un párrafo ominoso que sigue a continuación de los ya citados:

“En la historia de las ideas políticas hay épocas de grandes impulsos y períodos de calma, de un statu quo carente de ideas. Así, se puede considerar por terminado el tiempo de la monarquía cuando se pierde el sentido del principio de la monarquía, el honor; cuando aparecen reyes constitucionales que intenta probar, en lugar de su consagración y su honor, su utilidad y su disponibilidad para prestar un servicio. El aparato exterior de la institución monárquica podrá seguir existiendo durante mucho tiempo, pero, no obstante, el tiempo de la monarquía habrá tocado a su fin. Entonces aparecerán como anticuadas las convicciones que son propias de ésta y de ninguna otra institución; no faltarán justificaciones prácticas, pero sólo será cuestión de que entren en acción personas u organizaciones que demuestren ser tanto o más útiles que los reyes para que la monarquía, por este simple hecho, quede eliminada. Lo mismo ocurre con las justificaciones “técnicas” del parlamento. Si el parlamento pasa de ser una institución de la verdad evidente a un mero medio práctico y técnico, bastará sólo con demostrar *via facti*, ni tan siquiera necesariamente mediante una abierta dictadura, que existen otras posibilidades para que el parlamento toque a su fin”<sup>34</sup>.

Nuestra situación histórico-espiritual es, en lo relevante, similar. Ahora nosotros notamos que el fraccionamiento de intereses es tal que los mecanismos democráticos fracasan en obtener su unificación. Cada vez parece más “utópico” entender que lo político es un espacio de deliberación. Pero las instituciones que tienen sentido bajo el ideal de la deliberación devienen un

---

<sup>34</sup> SCHMITT, C. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid, Tecnos, 1990; -ed.orig. 1923-, pp. 11-12. La cita anterior es a las pp. 9 y ss.



sinsentido cuando la deliberación ha devenido imposible y sólo queda la negociación. Basta considerar los casos mencionados por Schmitt: los partidos políticos y el parlamento. Si los partidos políticos no son entendidos como asociaciones de ciudadanos unidos por un proyecto común acerca de qué es bueno *para la comunidad política completa*, no queda sino entenderlos como asociaciones cuya finalidad es beneficiar a sus militantes. Pero como lo que distingue una pretensión política de una presión militar o económica es precisamente la apelación al bien de todos, estas asociaciones de ayuda mutua no pueden presentarse en público como asociaciones de ayuda mutua, tienen que fingir que apelan a lo que es bueno para todos. El escepticismo generalizado acerca de que haya tal cosa como “lo que es bueno para todos” implica el escepticismo generalizado acerca de la posibilidad misma de partidos políticos como algo distinto a asociaciones de auto-ayuda (“bolsas de trabajo”, para decirlo con términos más brutales). Lo mismo ocurre con la deliberación pública en contextos institucionales, el parlamento. Éste es cada vez menos un órgano en el cual la deliberación sobre lo que es bueno para todos es posible y se transforma progresivamente en una instancia en que representantes de diversos intereses facciosos concurren para agregar esos intereses. Así, mientras más fluida sea la transmisión de los intereses mejor será el resultado. El hecho de que los representantes tengan, por ejemplo “ideologías”, es decir, concepciones acerca de qué es bueno para todos, deviene disfuncional. La esperanza aquí está a veces puesta en formas novedosas de *e-democracy*, en la que cada ciudadano, sin necesidad de recurrir a la intermediación de un representante, podrá expresar su preferencia. En otras palabras: todas nuestras instituciones políticas son reinterpretadas a la luz de justificaciones “técnicas”, justificaciones sin embargo que hacen disfuncionales aspectos que antes eran centrales. Llegado este punto, como dice Schmitt, bastará sólo con demostrar *via facti* que existen otras posibilidades para que la democracia toque a su fin.

Ante esta situación, la opción que se nos presenta es la misma que se le presentó a Schmitt: profundización de la democracia o reemplazo de la democracia. Aquí profundizar la democracia significa entender que la razón por la cual nuestros procedimientos de formación de voluntad política no producen unificación de intereses es que son procedimientos no suficientemente políticos. Por supuesto, no hay garantía de éxito. La pregunta que ha estado todo el tiempo en el trasfondo de este capítulo es si en las condiciones en las que vivimos lo político es posible. Quizás Schmitt después de todo tenía razón y la época del parlamentarismo, de la discusión de iguales, ha terminado y lo que ahora tenemos son sólo formas vacías que ya no somos capaces de entender. Ésta es, a mi juicio, la situación en la que se encuentra la llamada escuela del “rational choice” aplicada a lo que se conoce como “ciencia política”: es radicalmente incapaz de entender nuestras instituciones políticas, porque carece (por definición) de recursos para distinguir entre una comunidad política y una empresa. Antes de llegar a esta conclusión radicalmente escéptica, sin embargo, debemos hacer el intento. ¿Es posible organizar nuestra vida comunitaria de modo tal que el reconocimiento del otro como un agente igual resulte natural? ¿Es posible reformar nuestras circunstancias de modo que la deliberación entre iguales y no la negociación sea el modo normal en que las cuestiones fundamentales sean decididas? Como un fractal, aquí el argumento tiene la misma forma cuando su tema es las condiciones materiales de vida a nivel agregado y cuando se trata de modificar, por ejemplo, las reglas de integración de la Cámara de Diputados.

Pero hoy muchos intelectuales y juristas han concedido derrota y se han afanado en reunir los escombros del proyecto moderno y crear formas institucionales alternativas. El

buque insignia de estos intelectuales siempre ha sido la idea misma de un tribunal constitucional. Ya no tienen paciencia para el esfuerzo de imaginación institucional que nuestra época requiere. Aunque quizás guiados por mejores intenciones, ellos dan la respuesta de Schmitt: la democracia ha devenido imposible y por eso debe ser reemplazada por algo distinto. En este caso, el algo distinto no es el Führer, desde luego. El algo distinto es la verdad en sentido apelativo, bajo la denominación de “derechos fundamentales”.

## 7. Democracia y ley natural

El argumento hasta ahora pretende haber mostrado que no puede fundarse la democracia en el escepticismo sobre la verdad. El neoliberal que cree que los procedimientos de decisión colectiva deben ser entendidos a la manera de la negociación de dos partes en el mercado no puede fundar una práctica política democrática estable. En efecto, no puede llegar más allá del *modus vivendi*, es decir, del arreglo estratégico que alcanzan dos partes cuando se ven forzadas a convivir porque ninguna de ellas tiene la fuerza necesaria para ignorar al otro. Pero el argumento también pretende haber mostrado la incompatibilidad entre una práctica política democrática y el uso apelativo de la verdad, que es incompatible con la idea de que la deliberación política, y sólo la deliberación política, es la manera en que podemos determinar lo que es bueno para nosotros, y podemos vivir así sujetos a normas que, en el sentido relevante, sean “nuestras”, de modo que no haya opresión.

El espectáculo es desalentadoramente familiar: en una esquina, los que reclaman que la verdad está sobre las decisiones políticas, porque lo que es justo o verdadero o correcto no deja de serlo porque hayamos decidido lo contrario. En la otra esquina, el que afirma que lo que el primero sostiene es sólo “su” verdad, que la verdad, en otras palabras, es privada (susceptible de dominio particular: cada uno con la suya), y que de lo que se trata es de crear instituciones que nos permitan a cada uno llevar vidas independientes sin interferir con otros, para lo cual es necesario negociar los términos comunes de la convivencia. En la imagen groseramente trivializada que suele usarse para beneficio (o mejor: insulto a la inteligencia) de los estudiantes primerizos de derecho, esta confrontación es etiquetada “positivismo vs. iusnaturalismo”.

Nada de sustancia queda en la manera en que estas controversias son estudiadas hoy en las escuelas de derecho<sup>35</sup>. En esta sección quiero explicar esta afirmación. En breve, el argumento será que, en las condiciones actuales de vida, sólo una comprensión “positivista” (es decir, *moderna*) del derecho es compatible con la vida en comunidad, lo que es lo mismo que decir que, en nuestras circunstancias, ella es exigida por la ley natural. Y recíprocamente, sólo en la idea de ley natural, rescatada de quienes se dicen sus intérpretes auténticos, puede fundarse la autoridad de la ley positiva de modo de solucionar el tradicional problema de la “normatividad” del derecho.

---

<sup>35</sup> De hecho, ambas escuelas han perdido todo interés en el diálogo mutuo (lo que es un buen reconocimiento de la esterilidad de la controversia: no hay nada importante sobre lo que ella efectivamente *es*) y se han enfrascado en discusiones en las que, entregando lo de importante que en cada tradición había, se disputan el uso correcto de la expresión. En el capítulo 1 lo hemos visto tratándose de los auto-denominados “positivistas”. Respecto de la tradición de la ley natural, intentaré hacer el argumento en las líneas que siguen. Para dar plausibilidad inicial a esta afirmación, véase la curiosa contribución de Legarre, “John Finnis: La lucha por el verdadero derecho natural”, que se queja de la inconveniencia de “que los propios iusnaturalistas regaláramos la etiqueta a quienes no la merecen” (p. 93).

Para empezar, puede ser útil plantearse la cuestión de una manera que se acerque a la comprensión vulgar de la “controversia”: ¿Hay contradicción entre la idea de que hay una “ley natural” y la idea de que es a través de mecanismos formales de deliberación democrática que debemos tomar nuestras decisiones, de modo tal que cuando hemos decidido a través de esos procedimientos esas decisiones nos obligan en tanto ciudadanos, con independencia de su contenido?

Parte del problema es que los términos en que la pregunta está formulada resultan en buena parte hoy opacos. En efecto, en muchos círculos no católicos (y, aunque con bajo perfil, en algunos círculos católicos), la idea de “ley natural” es recibida con hondo escepticismo. De hecho hoy, en nuestra experiencia política, pareciera que la idea misma de “ley natural” es de dominio (casi) exclusivo del cristianismo católico. Parece haber, en otras palabras, una conexión interna entre catolicismo y ley natural. Esto no es sólo un error, sino un error especialmente irónico. La idea de una teoría (o visión, o concepción) católica de la ley natural es un contradicción en los términos<sup>36</sup>. La cuestión es particularmente importante hoy que algunos intelectuales católicos reclaman que el hecho de tener que ofrecer argumentos independientes de la fe en discusiones públicas (la idea de “razón pública” rawlsiana) es una imposición de jugar en cancha ajena. Pero esta idea (gnóstica) de que el que tiene fe tiene por eso un conocimiento especial de lo que es correcto, que es entonces inaccesible al que no la tiene, es *precisamente* lo que la idea de un derecho “natural” niega:

“Nada hay que pueda ser denominado “ética cristiana”. Hay simplemente ética. Los cristianos pueden haber contribuido en buena medida a nuestra comprensión de la ética (así como también han contribuido a confundirla) pero la ética, como todo el conocimiento humano, pertenece a toda la humanidad. No puede ser la doctrina secreta de una secta. Esto, incidentalmente, es lo que los católicos quieren decir cuando hablan del derecho natural: quieren enfatizar que la ética es un asunto de nuestra común humanidad, y no propio de alguna enseñanza esotérica”<sup>37</sup>.

Al afirmar, entonces, que en las deliberaciones públicas el que tiene fe está en una posición cualitativamente distinta del que no la tiene, o que es injusto pretender que la discusión pública proceda en términos aceptables para todos y no en el lenguaje para iniciados de una secta, quienes lo hacen están negando una de las ideas centrales de la tradición de la ley natural: al discutir sobre la ley natural estamos discutiendo sobre algo común a todos en virtud de nuestra común humanidad, algo en principio transparente a la razón de todos.

La reflexión sobre este punto nos mostrará que muchos de los que hoy se reclaman herederos de y asumen la “lucha por el derecho natural” son en realidad herederos putativos. La cuestión es particularmente irónica. Si son los herederos de alguien, lo son de los que

<sup>36</sup> Estrictamente no lo es, desde luego, porque “católico” quiere decir universal. Pero — y ésta es desde luego otra ironía — hoy una posición institucionalmente “católica” suele ser políticamente sectaria.

<sup>37</sup> MCCABE, H. *op.cit.*, (n. 19), pp. 19 y ss. Esto por supuesto no implica que la ética debe ser una cuestión simple y autoevidente. Hay razones de dos tipos para afirmar que del hecho que lo bueno para nosotros sea transparente a la razón no se sigue que deba ser simple de discernir. La primera es que, así como no es probable que uno pueda desarrollar desde el principio un gusto sofisticado por la música o la literatura, no hay razón para pensar que es posible un juicio sofisticado sobre la ética desde el principio. La segunda, más importante para lo que vendrá después en este artículo, es que “una cierta distorsión de la naturaleza del hombre es parte de la cultura capitalista que hace difícil para nosotros reconocernos como lo que somos; reconocer, de hecho, lo que queremos”. MCCABE, H. *Law, Love and Language*. London, Sheed and Ward, 1968 p. 60.

condenaron a Sócrates a beber la cicuta. La acusación contra Sócrates (o una de ellas, al menos) era que, dada su preocupación por llevar una vida examinada, inducía a los jóvenes a cuestionar sus creencias tradicionales, para que pudieran determinar por sí mismos si ellas descansaban en algo más que en el hecho de que habían sido educadas en ellas. Y mientras reclaman acomodarse bajo la sombra de Sócrates, estos herederos putativos creen (con una inconfundible impronta donosiana) que pueden denunciar como “delicuescencia ética” el esfuerzo (propriadamente socrático) de ofrecer a los chicos que siempre habían pensado, siguiendo el ejemplo y las enseñanzas de sus padres, que la sexualidad humana exige su orientación hacia personas de diverso sexo la posibilidad de desarraigar de las mentes – especialmente de los más jóvenes, indefensos frente a la dialéctica y la propaganda – todas las convicciones tradicionales fuertes.

Luego, continúan,

“Este primer paso es suficiente para que se desarraiguen estas convicciones, que supuestamente eran tan válidas como las contrarias. Enseguida viene la continuación de esta misión demoledora, la parte constructiva: mediante la presentación agradable y normal de los grupos y parejas homosexuales, se convence a los chicos de que sería crueldad discriminarlos, de que sería opresivo incluso opinar que la condición homosexual es contra natura [...] y de que, en consecuencia, la legitimidad de la orientación homosexual es una verdad no relativa y en la que no cabe dudar”<sup>38</sup>.

Esta queja no puede ser formulada invocando el nombre de Sócrates. Es difícil no ver el paralelo entre la queja de Orrego y la de los acusadores de Sócrates, que lo acusaban de corromper a la juventud “presentando al argumento más débil como el más fuerte”.

## 8. La ley natural

Y ¿en qué consiste la ley natural? Una manera de responder esta pregunta es simplemente decir: es lo que es bueno para los seres humanos dados el tipo de seres que somos. Pero daremos un paso adicional si nos tomamos seriamente la idea de ley natural, como la idea misma de ley, tiene que hacer referencia a una comunidad. Si la ley, como hemos visto, es ley porque es “nuestra”, ¿cuál es la comunidad de la cual la ley natural es ley?

La respuesta evidente es: la comunidad humana. Pero esta respuesta es ambigua, y mi impresión es que parte importante de las malinterpretaciones de la idea misma de la ley natural tienen como raíz profunda ignorar esta ambigüedad. La ambigüedad surge al momento de preguntarnos qué es aquello en virtud de lo cual puede decirse que existe una comunidad humana, que es lo que unifica a la humanidad. La respuesta más obvia es de corte biológico: todos los seres humanos forman una especie caracterizada técnicamente por el hecho de que sus miembros pueden procrear entre sí. Para referirnos a este sentido de “comunidad” podemos hablar de una “comunidad biológica”. En este sentido, una “comunidad biológica”

---

<sup>38</sup> ORREGO, C. "John Finnis: La lucha por el derecho natural". en Legarre, S., A. Miranda y C. Orrego (eds): *La Lucha por el Derecho Natural*, Santiago, Universidad de Los Andes, 2007, pp. 63-81.

es una cosa, un objeto físico. Es un objeto extraño, que no existe todo al mismo tiempo, pero es un objeto como no lo es una clase “nominal”, como la clase de todas las cosas rojas. Los individuos pertenecen a una clase nominal en virtud de ciertas convenciones del observador, de modo que al afirmar la pertenencia de un individuo a una clase no afirmamos más que el hecho de poseer el individuo cierta característica: “esto pertenece a la clase de las cosas rojas” es sólo una manera pomposa de decir “esto es rojo”. Pero es distinto decir “esto pertenece a la clase de las panteras”:

“La especie de las panteras no existe porque algún observador científico haya notado que todos esos animales se asemejan unos a otros en ciertos aspectos, existe porque cada uno de esos animales, en cierto modo, pertenece a los otros. La especie no existe porque haya muchos animales que se parecen a otros; es en realidad al contrario, cada individuo existe porque hay una especie de la que puede nacer. Los individuos pertenecen a clases lógicas [nominales] en virtud del observador; pertenecen a una especie en virtud de sus padres”<sup>39</sup>.

El hecho de pertenecer a una especie afecta la conducta del individuo o, dicho de otro modo, parte de la explicación de la conducta de un individuo está en el hecho de ser el individuo miembro de la especie. Al decir de algo que pertenece a una especie no estamos sólo diciendo que hay otros individuos como él (podría ser el último), sino que parte de lo un individuo es, es ser parte de la especie. “Pertenecer a la especie de las panteras es parte de lo que significa para esta pantera ser ella misma”<sup>40</sup>. Por consiguiente, cuando la conducta de una pantera es influida por el hecho de pertenecer a la especie de las panteras, no está sufriendo violencia desde fuera.

Una manera de entender la comunidad de la que la ley natural es ley, entonces, es esta comunidad biológica de los seres humanos: hay ciertas cosas que son buenas para la especie biológica, y eso entonces es para cada ser humano ser humano. Esta manera de entender la común humanidad es la que explica la idea de que la ley natural esta dada a-temporalmente y es inmutable, absoluta, etc. La comunidad biológica no cambia. Por consiguiente lo que significa ser miembro de la especie en este sentido tampoco lo hace. Si x es bueno para los miembros de la especie, entonces x es bueno mientras exista la especie.

Pero tratándose de la especie humana una forma de comunidad distinta, superior a la biológica es posible: comunidad lingüística. En este sentido, ser humano no es pertenecer (en sentido biológico) a la especie humana, sino “ser capaz, en principio al menos, de comunicarse mediante signos convencionales con otros seres humanos”<sup>41</sup>. En este sentido, “la relación entre los individuos es una cuestión de entendimiento, de lenguaje”<sup>42</sup>. Y el lenguaje

“No sólo distingue al ser humano de otros animales, sino distingue su animalidad de la de otros animales. Ser un ser humano es ser un animal en un sentido nuevo, estar vivo en un sentido diferente. Esto significa que incluso las actividades que los seres humanos parecen compartir con otros animales son transfiguradas por el

<sup>39</sup> McCabe, H. *Law, Love and Language*, (n. 37), p. 43.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 38.

hecho de que son parte de una animalidad que produce en definitiva el lenguaje. No es que los seres humanos simplemente añadan hablar a cosas como comer o tener actividad sexual; el hecho de que estas ocurren en un contexto lingüístico hace una diferencia respecto de qué son<sup>43</sup>.

La animalidad propiamente humana es, entonces, constituida por el lenguaje y las formas de comunicación que él hace posible. Pero si la ley natural es la ley de la comunidad humana lingüísticamente constituida entonces no es posible entender que esa comunidad está naturalmente dada. En efecto, la tradición de la ley natural:

“asume demasiado rápidamente que la humanidad existe “naturalmente”. Me parece que la unidad del género humano es algo hacia lo cual nos movemos, una meta de la historia. Necesitamos tomarnos más seriamente la verdad de que la humanidad es en algún sentido auto-creadora, que como nuestra unidad es lingüística tanto como biológica no está simplemente dada sino que es también construida por nosotros<sup>44</sup>.

La constitución de la comunidad humana lingüística tiene, en otras palabras, como lo político (lo que no es raro, porque después de todo son una y la misma cosa), una dimensión anticipatoria, en el sentido de que mi posibilidad real de comunicarme con mi prójimo implica revelar mi capacidad de comunicarme con todos, es decir, de hacerme prójimo de todo miembro de la especie humana. Pero es un error transformar una dimensión anticipativa en una simple afirmación de realidad. El hecho de que nuestras prácticas políticas son prácticas en las que el reconocimiento recíproco es posible no quiere decir que en ellas ese reconocimiento sea suficientemente radical, y en esa medida ellas son prácticas deficitarias. Que sean deficitarias no implica que carecen de valor. Del mismo modo, el que nuestras formas de vida supongan comunicación no quiere decir que en ellas hayamos alcanzado comunicación completa, pero el hecho de que los medios de comunicación y los medios de dominación estén mezclados no quiere decir que nuestras prácticas comunicativas carecen de valor. La idea de la comunidad humana universal (=de la superación de lo político) es la que funda la de ley natural, pero sin que ello signifique que podemos decir que hoy existe esa comunidad humana universal. Como ha dicho Jon Sobrino, en nuestro momento “todo indica que la familia humana ha fracasado<sup>45</sup>.

Ahora, el que la idea de comunidad humana sea en el sentido relevante anticipatoria implica que no podemos entender cómo será esa forma de comunidad. No podemos saberlo por la misma razón por la que, explica MacIntyre, ninguna ciencia social podía predecir la invención de la rueda, (predecirla *es* inventarla)<sup>46</sup>. Una teoría de la ley natural que entiende anticipatoriamente a la comunidad humana de la cual la ley natural es ley es una forma de lenguaje que siempre apunta más allá del lenguaje existente, hacia un lenguaje futuro que, como no puede ser descrito con el lenguaje actual, sólo puede ser vagamente percibido<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>45</sup> SOBRINO, J. *La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas*. Madrid, Trotta, 2007; -ed.orig. 1999-, p. 15. Véase también pp. 271-276.

<sup>46</sup> MACINTYRE, A. *op.cit.*, (n. 28), pp. 93-94 [122-123].

<sup>47</sup> MCCABE, H. *Law, Love and Language*, (n. 37), p. 90.

Una teoría de la ley natural que entiende a la comunidad humana en sentido biológico no entiende esa comunidad en sentido anticipatorio, sino como una cosa actual y completamente existente. Es una cosa, sin embargo, que nos es dada y es independiente de nuestra acción (salvo en el sentido de que puede ser destruida por lo que hagamos); entendida en sentido anticipatorio, la ley natural es lo que sea que es apto para acercarnos a ese punto. Pero como ese punto sólo puede ser vagamente vislumbrado, el punto de vista desde el cual mira es el del presente visto desde el futuro. De lo que se trata es de discernir en nuestras propias formas de vida existentes lo que apunta hacia ese futuro. La continuidad entre el futuro anticipado y nuestras prácticas actuales sólo será evidente desde ese futuro:

“Cuando hablo de ‘este mundo’ y lo contrasto con ‘el mundo por venir’ más allá de la muerte, no estoy pensando en un mundo en las sombras habitado por personas muertas en vez de personas vivas. No estoy, de hecho, pensando en lo que se ha dado en denominar ‘paraíso’. Pienso en el futuro de este mundo; no, sin embargo, su futuro en un sentido evolutivo o theilardiano, sino en un sentido revolucionario — un futuro que será de este mundo, continuo con este mundo, de un modo que será claro sólo después de la revolución. Por esta razón la pregunta acerca del si el reino de Dios vendrá en la tierra es una pregunta ambigua: si es una pregunta por si vendrá en otro lugar, la respuesta es ‘no’; si la pregunta es si el reino vendrá dentro de las estructuras reconocibles de este mundo, mediante estructuras que serán el desarrollo predecible de las estructuras de este mundo, entonces la respuesta es también ‘no’<sup>48</sup>.

Una vez que hemos entendido la idea de cambio revolucionario podemos ver cómo algo puede ser completamente nuevo e inesperado y a pesar de eso ser parte de una continuidad — un nuevo tipo de continuidad evidente sólo después del suceso<sup>49</sup>.

Nada hay, entonces, de misterioso en la idea de la ley natural. Nada hay en ella, tampoco, que justifique su uso apelativo. Que *x* sea conforme a la ley natural no es la *premisa* de un argumento político, sino una manera (no particularmente perspicua hoy en día, aunque eso es otra cuestión) de expresar su *conclusión*. Éste es uno de los sentidos, como hemos visto, de la idea de que la ley natural es accesible a la razón de todos: no hay nada oculto, nada esotérico, nada para conocer lo cual se requiera un acceso especial a la verdad o a la revelación, sobre la ética. (Esto no quiere decir, desde luego, que no podamos estar no sólo equivocados respecto de lo que es bueno para nosotros, sino también sistemáticamente equivocados. Pero si estamos sistemáticamente equivocados resultará infantil enfatizar lo equivocados que estamos y no referirse a las condiciones que nos hacen errar sistemáticamente el juicio. Veremos cómo esto resulta importante más adelante).

Ahora, ¿qué puede decirse que es bueno para los seres humanos, dado el tipo de criaturas que somos? Por lo dicho anteriormente, esta pregunta podría ser la pregunta inicial de un tratado sobre la ley natural, lo que evidentemente excede los límites de este trabajo. Pero sí podemos dar un paso. Pensadores tan disímiles entre sí como Aristóteles y Hobbes concuerdan en que, dado el tipo de seres que somos, sólo podemos llevar vidas humanas

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 160.

viviendo en comunidad política. Sólo un dios o una bestia puede prescindir de la vida con otros (Aristóteles), y sin comunidad política la vida es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve (Hobbes). Si esta tesis aristotélico-hobbesiana es aceptada, podemos expresarla diciendo que es conforme a la ley natural que el hombre viva en comunidad política.

Hay, pese a lo anterior, una evidente diferencia entre Hobbes y Aristóteles. La idea de Aristóteles es que sólo viviendo políticamente podemos vivir humanamente. La idea de que el que vive solo es un dios o una bestia debe aquí ser tomada literalmente. Para Hobbes la necesidad de vivir en comunidad política no está dada por nuestra naturaleza, en el sentido de que para que podamos vivir conforme a ella es necesario constituir lo político. Para Hobbes, en otras palabras, la humanidad es un concepto biológico mientras para Aristóteles es un concepto lingüístico. La idea hobbesiana es que lo político es necesario para terminar el estado de guerra actual o potencial que caracteriza la vida pre-política. Aquí, como antes, la cuestión debe entenderse políticamente. En una teoría hobbesiana la asociación política es instrumental: es un instrumento para permitir que los seres humanos vivan vidas que no sean, en la fórmula ya citada que usó para expresarlo, solitarias, pobres, desagradables, butas y breves. Nada hay en nuestra naturaleza humana que haga necesaria la comunidad política, salvo el hecho de que todos somos vulnerables frente a los otros y el Estado es un mecanismo eficaz de protección. En una visión aristotélica la comunidad política sigue siendo en algún sentido instrumental (en tanto ella se justifica por referencia al hecho de que es necesaria para que sus miembros puedan llevar vidas humanas) pero no es un instrumento para satisfacer deseos identificables con anterioridad a ella. Para Aristóteles el hombre sólo es tal en comunidad. Como lo dijera Marx expresando una idea de evidente raigambre aristotélica, “el hombre es en el sentido más literal de la palabra un *zoon politikon*, no sólo un animal social, sino un animal que puede desarrollarse como individuo sólo en sociedad”<sup>50</sup>. La distinción aquí notada entre Hobbes y Aristóteles es una importante distinción que llega hasta nosotros y alinea a un lado al liberalismo (cuya matriz es, entonces, básicamente hobbesiana) y al otro, como hemos visto, al marxismo y al cristianismo.

Si la vida en comunidad es necesaria para que podamos vivir vidas humanas, la pregunta siguiente es: ¿cómo organizar la vida en comunidad política? ¿Cuáles son las normas conforme a las cuales debemos vivir? La primera cuestión es dar el paso que Aristóteles no daba, y universalizar la idea de auto-realización. La auto-realización no puede ser entendida como reservada a unos pocos, sino para todos. Si la auto-realización es para todos, si vivir vidas auto-realizadas es lo que es bueno para nosotros porque nos permite llevar vidas más plenamente humanas, entonces es conforme a la ley natural organizar la vida en comunidad de modo de permitir la auto-realización de todos. Y ¿por qué debe universalizarse la idea aristotélica de auto-realización? La respuesta es que todos los seres humanos tienen igual dignidad, lo que quiere decir: no puede afirmarse que la realización de unos sea más importante que la de otros. De hecho, puede afirmarse algo más radical (algo que por seguirse de la distinción trazada al final del párrafo anterior, divide de nuevo a liberales de cristianos, marxistas y aristotélicos): que el ideal de auto-realización sólo puede ser universal porque la auto-realización no es una cuestión individual; no se trata sólo, como lo afirma el liberalismo, de que cada uno deba buscar su realización sin interferir con la de los demás, sino que ella es recíproca: la auto-realización de los demás es condición de la auto-realización propia.

---

<sup>50</sup> McLELLAN, D. *Marx's Grundrisse*. London, Macmillan, 1971, p. 17.



Entonces: dado que no somos dioses ni bestias, sólo podemos llevar vidas propiamente humanas viviendo en condiciones de comunidad política. Lo que define a lo político es el reconocimiento del otro como un igual, el reconocimiento de que yo no soy, en el sentido de Detmold, dueño del mundo. Aquí “reconocerlo como igual” no es una fórmula vacía. Significa asumir que mi interés en llevar una vida realizada incluye el suyo; que su esfuerzo por discernir qué es lo bueno es parte del mío; que vivir sometido al juicio heterónomo de otro sobre cómo debe vivirse la vida hace para él tan imposible o difícil como para mí el vivir una vida realizada. Mi reconocerlo como igual significa, en otras palabras, que no basta que yo esté convencido de la verdad de x para que pueda exigir al otro que viva conforme a x: le debo (a él) hacer transparente (para él) el hecho de que x es bueno, de modo que para él vivir conforme a x no sea vivir conforme a mi voluntad sino vivir conforme a lo que realiza su propia naturaleza, es decir, lo que él realmente quiere. Mi uso apelativo de la verdad, entonces, niega su igual dignidad. Lo que a mí se me aparece como verdadero se aparece a él como un juicio heterónomo, como voluntad ajena.

Hoy es un lugar común fruncir el ceño y declarar “perturbadora” la idea de que alguien puede no querer lo que dice que quiere, es decir, que es posible que alguien actúe con autoengaño<sup>51</sup>. La idea tiene mala reputación por dos razones diversas: en primer lugar, porque afirmar que el otro sufre de autoengaño parece reclamar para uno una posición privilegiada desde la cual hacer el diagnóstico; en segundo lugar, porque esa afirmación suele tener como consecuencia la ruptura de la comunicación entre ambos:

“si adopto esta posición, puedo ahora ignorar los deseos reales de los hombres o las sociedades, y oprimirlos, intimidarlos o torturarlos en el nombre y en representación de sus identidades ‘reales’, seguro de que cualquier cosa que sea verdadera del hombre (felicidad, cumplimiento del deber, sabiduría, una sociedad justa, autorrealización) debe ser idéntica a su libertad — la elección libre de su yo ‘verdadero’, aunque sumergido e inarticulado”<sup>52</sup>.

Berlin cree que esta idea ha probado ser históricamente catastrófica:

“una creencia, más que ninguna otra, es responsable por la masacre de individuos en el altar de las ideas históricas — la justicia o el progreso o la felicidad de las futuras generaciones o la misión sagrada o la emancipación de una nación o clase o raza, o incluso la libertad misma, que demanda el sacrificio de los individuos por la libertad de la sociedad. Es la creencia de que en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente de un pensador individual, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia, o en el corazón simple de un hombre incorrupto, hay una solución final”<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Esta manera de explicar la persistencia del desacuerdo "es la más común y la más perturbadora", dice WALDRON, J. *The Dignity of Legislation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. p. 153.

<sup>52</sup> BERLIN, I. "Dos Conceptos de Libertad", en *Libertad y Necesidad en la Historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 133.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 167.

Esta idea catastrófica, de acuerdo a Berlín, nos impide ver las cosas como son: que la limitación de la libertad es limitación de la libertad. Que es posible que sea necesario limitar la libertad de uno o varios individuos hoy para lograr ciertas finalidades en el futuro, pero que eso no implica que esa limitación de libertad no es limitación de libertad. Pero Berlín identifica erróneamente la idea a la que esas consecuencias catastróficas son imputables. En efecto, ella no es que la vida plenamente humana, sin alienación y en plena comunicación con los demás sea posible. Es que esa “solución final” está fuera de nuestras formas de vida, y que en consecuencia de lo que se trata es de abandonarlas radicalmente y reemplazarlas por otras, “correctas”. El hecho de que el otro no sea capaz de ver la corrección de esa solución final es, en este caso, irrelevante, por lo que la comunicación con él ha devenido imposible. Ante esta consecuencia, Berlín aconsejaba aceptar que dicha solución es una quimera, y acomodarnos lo mejor posible en el mundo tal como lo conocemos. Es interesante notar, sin embargo, que su creencia de que esa solución no existe, y que debemos aceptar, por ejemplo, que libertad e igualdad están en conflicto (una idea que, lo haya querido o no Berlín, marginaliza la idea política de igualdad) no está fundada en razones que muestren que el conflicto entre valores es irreducible. Es simplemente afirmada:

“sí, como yo creo, los fines de los hombres son muchos, y no todos ellos son compatibles en principio con los demás, la posibilidad del conflicto — y de la tragedia — nunca podrá ser eliminada de la vida humana, ni personal ni social”<sup>54</sup>.

Una comprensión anticipatoria de lo político está a salvo de las objeciones de Berlin, porque acallar al otro no es la forma de anticipar la posibilidad de una radical comunicación con él. Aquí podemos notar nuevamente lo que hemos notado una y otra vez: que la negar la dimensión anticipatoria de lo político debemos elegir entre el desprecio de nuestras formas de vida (por injustas, lo que lleva entonces a la posibilidad de masacrar individuos en el altar de la justicia) o la aceptación de que ellas son, si se me permite, *as good as we get*.

Porque vivir en comunidad con otros implica necesariamente que tendremos que tomar decisiones sobre cómo hemos de vivir juntos. Y en nuestras condiciones modernas de desacuerdo, esto significa que habrán decisiones que contarán como “nuestras” a pesar de que algunos de nosotros creamos que son injustas. Esto es parte de nuestro predicamento moderno, que es lo que Rawls llama “el hecho del desacuerdo”. En este punto no es necesario juzgar ese hecho: puede ser que ese desacuerdo refleje una genuina (y así llamada “enriquecedora”) diversidad acerca de lo que da sentido a la vida, o puede ser que sea el reflejo de que nuestras formas de vida políticas no son radicalmente políticas en tanto son (total o parcialmente) alienadas. Ante el hecho del desacuerdo la pregunta es: ¿cómo habremos de decidir? ¿Qué decisiones han de contar como *nuestras* cuando no estamos de acuerdo en la decisión correcta? Es importante no perder de vista aquí la observación con la que comenzamos, por lo que la formulación correcta de la pregunta completa debería ser: ¿Qué decisiones han de contar como *nuestras*?, si

(1) la vida en comunidad política debe ser mantenida porque dada nuestra naturaleza ella es necesaria para poder llevar vidas propiamente humanas;

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 169.

- (2) la comunidad política requiere tomar decisiones que todos sus miembros reconozcan como propias (no decidir es también tomar una decisión, por lo que la necesidad de decidir es radicalmente inescapable);
- (3) la comunidad política está formada por individuos cada uno de los cuales tiene la misma dignidad, para cada uno de los cuales sujetarse a la voluntad heterónoma de otro es opresivo; pero
- (4) estamos en desacuerdo.

La respuesta parece bastante obvia: tendremos que crear un procedimiento a través del cual puedan tomarse esas decisiones. Hay mucho que decir acerca del procedimiento, pero antes de eso es necesario enfatizar que el solo hecho de que la respuesta a nuestra pregunta sea un procedimiento implica que contarán como “nuestras” (en tanto serán aprobadas por los procedimientos del caso) decisiones que a juicio de algunos de nosotros serán injustas. Si uno lo entiende como algo más que una metonimia, el slogan “la ley injusta no es ley” es contrario a la ley natural, en tanto nos hace imposible, cuando se cumplen las cuatro condiciones enunciadas más arriba, vivir vidas humanas. Quizás por eso John Finnis ha debido insistir en el hecho de que

“Una teoría del derecho natural no necesita identificar como un punto central, ni por razones teóricas ni por razones pedagógicas, la afirmación de que ‘la ley injusta no es ley’. De hecho, no conozco ninguna teoría de la ley natural en la que esa afirmación, o algo equivalente, sea más que un teorema subordinado”<sup>55</sup>.

Nótese que si la afirmación es “un teorema subordinado” puede ser perfectamente el caso, si es requerido por teoremas más centrales, que en ciertas circunstancias no sea aplicable, e incluso que deba ser abandonado. Pero además, resulta claro que su sentido estará fijado por los teoremas a los que está subordinado. El argumento anterior, que muestra que sólo si podemos identificar mediante algún procedimiento las decisiones que nos son comunes es posible vivir con otros reconociéndolos como agentes, lleva a concluir que el slogan es falso si se entiende, como se hace habitualmente, en el sentido de que la injusticia substantiva de una decisión procedimentalmente válida es suficiente para negar su validez. Basta la conclusión de que algún procedimiento es necesario en las condiciones en las que vivimos para desechar esta apelación tan ingenua a la substancia sobre la forma. Pero el slogan no tiene por qué entenderse de este modo. Puede afirmarse que en nuestras condiciones de vida lo que hace injusta a la ley no es su contenido sino el hecho de haber sido aprobada mediante un procedimiento injusto, es decir, un procedimiento que no respeta la igual dignidad de cada uno. Así entendido, el slogan nos advierte que del hecho de que una decisión pretenda ser “nuestra” decisión no implica que lo sea; de que no podemos detenernos al constatar que algún procedimiento es necesario y debemos, adicionalmente, preguntarnos por los procedimientos que son en este sentido “justos”, es decir, respetan la dignidad igual de cada uno (=son anticipatorios del reconocimiento radical).

Ése es, por lo tanto, el paso siguiente del argumento. La necesidad del procedimiento se sigue de las primeras dos condiciones identificadas más arriba. Las dos finales nos permiten especificar por lo menos las características principales de ese procedimiento.

<sup>55</sup> FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980. p. 351.

En primer lugar, tiene que ser un procedimiento que dé cuenta del hecho de que a través de él lo que intentamos hacer es determinar qué es lo bueno para nosotros, no alcanzar una tregua en una lucha que por el momento nos conviene suspender. Ha de ser un procedimiento, entonces, cualitativamente distinto de la negociación y el regateo característicos del mercado. La distinción se funda en que quienes participan de ese procedimiento han de entender que de lo que se trata es de determinar qué es lo que, con independencia del procedimiento, es lo bueno para (todos) nosotros.

En segundo lugar, se trata de un mecanismo para decidir que ha de fundarse en el hecho de que todos tienen igual dignidad, es decir, que nadie puede reclamar un acceso privilegiado a la verdad. Aquí “reclama un acceso privilegiado a la verdad” quien cree que la verdad tiene una función apelativa, es decir, que tiene sentido pretender que el hecho de que él mire a sus creencias como correctas debe ser aceptado por el otro como un argumento para aceptar la corrección de esas creencias.

Sólo los procedimientos democráticos de deliberación pública y decisión por mayoría satisfacen estas dos condiciones. En las circunstancias en las que nosotros vivimos (caracterizadas por las cuatro proposiciones más arriba) no hay otro modo. Como ya está dicho más arriba, una manera de expresar esta conclusión es decir que la ley natural exige que las normas conforme a las cuales debemos vivir no sean otras que las que han sido adoptadas por deliberación pública y decisión por mayoría.

Es importante notar la aparente tensión entre las dos condiciones que hemos apuntado. La primera enfatiza el hecho de que como ciudadanos no podemos (en primera persona) mirar nuestros procedimientos democráticos de decisión como casos de lo que Rawls llama “justicia puramente procesal”, en que por lo justo se *define* como el resultado de un procedimiento; la segunda implica que las decisiones que cuentan como “nuestras” cuentan como tales no porque sean substantivamente correctas sino porque han sido formalmente adoptadas. ¿Es esto una contradicción, o sólo una tensión?

Mucho de lo que hoy pasa por reflexión desde la ley natural afirma que esto es efectivamente una contradicción. Que hay una distinción radical entre forma y substancia, de modo que la pregunta por la corrección de una decisión puede responderse ignorando completamente el procedimiento mediante el cual la decisión fue adoptada y atendiendo únicamente a su contenido. Pero ya hemos visto que esto es estrictamente ininteligible. Como antes, la tesis aquí no niega la distinción entre forma y substancia, porque negarla es ignorar la reducibilidad (mediata) de la estructura a la función; al contrario, la tesis requiere la distinción para poder comprender la interacción política como deliberación entre iguales, porque como hemos visto la deliberación política es substantiva en el sentido de que sus “piezas” son creencias y las creencias son transparentes a la razón. Lo que es ininteligible es la idea de que, porque la distinción entre forma y substancia es políticamente necesaria, ella es también necesaria respecto del derecho, respecto de la validez de decisiones ya adoptadas (de modo que esas decisiones serían inválidas, no contarían como decisiones, cuando su contenido fuera injusto). El discurso jurídico es, al estar constituido por decisiones, opaco a sus razones. Y afirmar que las decisiones injustas por eso no cuentan como decisiones hace imposible establecer relaciones de comunidad política con quienes tienen visiones de la justicia distintas de las propias: o la convivencia se basa en la sujeción a mis creencias del que no las comparte (es decir, en que el otro es forzado a vivir conforme a normas que le son ajenas y que se le

aparecen como heterónomas, como sujeción a una voluntad ajena) o el otro me fuerza a mí a hacer lo mismo. En ambos casos no hay relaciones políticas de reconocimiento mutuo, sino dominación (y entonces la pregunta será qué es lo que hace la dominación posible, y la respuesta no podrá sino encontrarse en la manipulación o la violencia).

## 9. Creencias y certezas

Sorprendentemente, en alguna reunión académica destinada a discutir estas cuestiones, he encontrado la siguiente respuesta al argumento anterior: su problema sería que en todo momento hace referencia a “creencias”, cuando “creencias” es lo que se tiene cuando hay incerteza. Pero no puede procederse de la misma manera cuando se trata de cuestiones sobre las que hay certeza. Respecto de esto no es posible aceptar que las creencias dispares de otros estén políticamente en el mismo nivel que las certezas que uno ha logrado. De nuevo, “el error no tiene derechos”.

El argumento es obviamente deficitario (por lo que lo dicho en las páginas que siguen es completamente trivial y puede ser simplemente omitido. Como hemos visto, la expresión “yo creo que x (es el caso)” es transparente por “x (es el caso)”. La diferencia conversacional entre “creo que x (es el caso)” y “sé que x (es el caso)” carece de relevancia política<sup>56</sup>. En ambos casos lo que se expresa es la aceptación de la corrección de una proposición. La diferencia suele referirse al contexto en el cual la expresión es proferida. No es común que uno mire su mano y contemplándola diga “yo creo que tengo una mano”, pero eso es precisamente porque esa expresión suele marcar el hecho de que por alguna razón contemplamos esa afirmación como controvertible. Como hemos visto, al decir “yo creo que x (es el caso) estamos haciendo una afirmación sobre las razones correctas para creer x, no sobre nuestros estados mentales; la única diferencia entre esa afirmación y la afirmación “x (es el caso)” es que en la primera, el hablante *hace explícito algo que está implícito en la segunda*. Y normalmente, la razón para explicitar lo que está implícito es *enfaticar* la dependencia de lo dicho respecto de la corrección de las razones que pretende reportar; invitando, por así decirlo, al interlocutor a impugnar la creencia.

En otras palabras, el que expresa una creencia en la forma de una “certeza” sólo da a entender que dado el contexto en el cual la fórmula no es probable (o aceptable) que ella sea impugnada. Dado ese contexto, hacer explícito lo implícito (=que se trata de una afirmación cuya validez descansa en razones) deviene innecesario. Pero que el hablante no anticipe objeciones a lo que dice o que en ciertos contextos impugnar una afirmación sea (o el hablante crea que es) inaceptable no dice en rigor nada sobre esa afirmación, sino sobre el contexto (o sobre el carácter del hablante). Nada más relevante que este juicio del hablante sobre lo que es probable o aceptable en el contexto en el cual formula su afirmación debe leerse en la diferencia entre decir “x (es el caso)” y “estoy seguro de que x (es el caso)”. Estas expresiones son idénticas en significado.

Nótese que lo que estamos diciendo aquí es consecuencia de que el hecho de que x sea transparente a y implica, por la lógica misma de la transparencia, que y es transparente a x. No puede entenderse la proposición “yo creo que x (es verdadero)” sin entender que el que la

<sup>56</sup> Como lo notan tanto Finnis como MCCABE, H. *The good Life* (n. 19). p. 35.

emite está haciendo una afirmación (correcta o incorrecta) sobre lo que es verdad, no sobre sus estados mentales. El “yo creo que” no califica el *objeto* de la proposición, sino especifica qué es lo que el agente que emite la afirmación está haciendo al emitirla. Y aquí la idea de la transparencia de la creencia tiene una importante consecuencia, porque muestra la asimetría entre la primera y la tercera persona. En primera persona, lo que el agente afirma al decir “yo creo” es secundario:

“La razón por la cual las oraciones de la forma ‘yo pienso que...’ son transparentes (y por eso completamente reemplazables, excepto como expresiones idiomáticas para expresar incerteza, por oraciones que no hacen uso, siquiera implícito, de términos en primera persona) es [...] que aunque el teórico quiere ser una persona que juzga correctamente acerca de *p*, el foco del interés de uno como teórico es *p*, y lo que la proposición “*p*” designa, y la evidencia que respalda *p* y la verdad de *p*. El foco no está en lo que uno está haciendo al considerar si *p*, juzgar que *p*, afirmar que *p*...”<sup>57</sup>

Ahora bien, desde el punto de vista del oyente, que no del hablante, lo que aparece ante él es efectivamente alguien que está haciendo algo. Como el “yo creo que...” es “siempre reemplazable” (Finnis dixit), para el que afirma la creencia la frase “yo creo que *x* (es verdadero)” es reducible a “*x* (es verdadero)”. Por exactamente las mismas razones, para su interlocutor la frase “*x* (es verdadero), dicha por el otro, es reducible a “él cree que *x* (es verdadero)”. Ello porque esta última afirmación no contiene sólo una afirmación sobre lo que es verdadero, sino hace explícito lo que el agente que la emite está haciendo al emitirla: está afirmando algo que no es auto-justificatorio, que pretende ser reflejo fiel de las razones (comunes al hablante y a su interlocutor) aplicables. Pero no es necesario hacer explícito lo que uno está haciendo para que lo esté haciendo. El hecho de que el hablante omita la explicitación de lo que está haciendo (y diga sólo “*x* es verdadero”) no implica que no lo está haciendo.

La asimetría de la creencia es que ella no puede ser negada en primera persona, pero sí en tercera persona. Hay contradicción en decir “creo que *x* (es el caso) pero *x* no es el caso”, porque es lo mismo que decir “*x* (es el caso) y no *x* (es el caso)”, aunque no es contradictorio decir “él cree que *x* (es el caso) pero *x* no es el caso. En primera persona, “*x* (es el caso)” es una afirmación (verdadera o falsa) sobre lo que es el caso; en tercera persona es parte de una biografía<sup>58</sup>. El argumento hasta ahora (y su trivialidad) puede expresarse diciendo: reconocer al otro supone entender que cuando yo hablo en primera persona aparezco ante él en tercera persona.

El punto aquí es el de Hobbes: la verdad no aparece en primera persona, porque cuando alguien la afirma es en virtud de la transparencia de la creencia que lo que los demás oyen es siempre y necesariamente la afirmación de que alguien cree algo. Por consiguiente, el hecho de que yo esté seguro de que la creencia que defiendo es correcta y verdadera (si no creyera que mi creencia es correcta dejaría de tener esa creencia) no es una razón para que, cuando me encuentro con otro que la impugna, invoque ante él el hecho de estar seguro. Cuando yo afirmo (en primera persona) lo que creo que es verdad lo que aparece ante el otro

---

<sup>57</sup> FINNIS, J. *Fundamentals of Ethics*, (n. 19), p. 3.

<sup>58</sup> MCCABE, H. *The good Life* (n. 19), p. 43.

es alguien que cree algo (en tercera persona). Por eso mi certeza no me exime de ofrecerle las razones por las que creo en lo que creo.

No me exime, desde luego, en la medida en que al frente tenga alguien a quien reconozco como igual a mí, igual al menos en cuanto a su título para tener una opinión sobre la cuestión. Si no hay tal reconocimiento, puedo insistir, ante la impugnación, en el hecho de estar seguro (lo que en realidad no es invocar mi certeza respecto de mi creencia como razón adicional, sino descartar la objeción por provenir de quien no tiene título para hacerla): “(estoy seguro de que) x (es el caso), y el hecho de que usted crea lo contrario me resulta indiferente, porque usted debe obedecerme”, como al parecer le habría dicho el capitán que ordenó la fatal marcha en Antuco a su subordinado cuando éste le representó el hecho de que dadas las condiciones climáticas era peligroso realizarla. En la medida en que reconozco que el otro es un igual, que mi reclamo de que se escuche mi opinión en la cuestión es tan importante o digno de consideración como el del otro, el respeto que me merece impide que su objeción a mi creencia sea para mí indiferente. Debo darle razones, y por su propia lógica al ofrecer razones quedo expuesto a la posibilidad de que ellas sean rebatidas y mi creencia equivocada. A diferencia de la negociación, la deliberación descansa sólo en razones que por su propia naturaleza son impersonales. Después de la deliberación, deberemos decidir cuáles son las razones que en ella han demostrado ser las mejores.

#### 10. Deliberación política y decisión por mayoría

En la sección que precede a la anterior, habíamos llegado a la conclusión de que en nuestras circunstancias actuales lo que la ley natural exigía era que los términos de nuestra vida en comunidad sean decididos a través de algún procedimiento. Esta sola conclusión fue importante, porque entonces debíamos decir que la validez de una decisión no era reducible a su corrección substantiva<sup>59</sup>. Las decisiones, decíamos entonces, tienen (*qua* decisiones) la opacidad a sus razones de las que las creencias carecen. Pero también decíamos que no bastaba decir que algún procedimiento era necesario, debíamos adicionalmente especificar el tipo de procedimiento que, en el sentido de esa sección, era exigido por la ley natural. Eso es lo que debemos hacer ahora.

El punto de partida es que esos procedimientos deben seguir dando cuenta del hecho de que todos los ciudadanos se reconocen como iguales en dignidad, lo que quiere decir: cada uno reconoce que la confianza que tiene en su juicio a la hora de pesar las razones no tiene por qué ser aceptada por el otro. Yo puedo (en realidad: *tengo que*, si soy racional) estar convencido de que mis creencias son correctas; es más, puedo entender que (algunas de) ellas se diferencian radicalmente de “meras creencias” porque tengo certeza a su respecto, pero que frente al otro no tengo más que mis razones<sup>60</sup>. En adición a mis razones, el hecho de que yo tenga certeza es ante el otro indiferente. La única manera de decidir cuál es la posición

<sup>59</sup> Como ya hemos visto, no es necesario nada más que el hecho de que una decisión cuente como tal porque ha sido adoptada por algún procedimiento para concluir que ella puede ser válida aun cuando sea substantivamente “errada”: “la manera en que cada uno de nosotros identifica una decisión como “nuestra” debe [...] parecer arbitraria en relación a [nuestras opiniones sobre qué es correcto hacer]” (WALDRON, J. *Law and Disagreement*, p. 105s).

<sup>60</sup> Esto significa: no hay razón por la cual uno deba considerar todas las creencias que tiene en la misma categoría. Algunas son accidentales, mientras otras pueden ser constitutivas de la propia identidad. Las consecuencias del hecho de que decisiones que institucionalmente reclaman ser “nuestras” contradigan nuestras creencias sobre lo justo y lo correcto dependerá crucialmente de la entidad de la creencia contrariada, como veremos en la sección final.

respaldada en las mejores razones es mediante deliberación política (=exenta de exclusiones formales, es decir, en la cual nada puede ser declarado "inadmisible" en el sentido técnico del abogado) y regla de mayoría: una persona, un voto. La opinión de cada uno sobre cuáles son las mejores razones vale lo mismo que la de los demás. Antes de votar, cada opinión vale lo que las razones en las que se apoya valen. En la votación, cada posición vale en la medida en la que esas razones hayan sido aptas para convencer a cada votante:

"Ninguna diferenciación cualitativa, ya sea en base a la intensidad de la participación en el proceso político democrático o en base a la vieja distinción del derecho canónico entre la *pars sanior* y la *pars maior*, se sostiene aquí. Partiendo de la igualdad democrática, los votos – considerados desde una perspectiva jurídica – sólo pueden ser contados, no ponderados"<sup>61</sup>.

Es común que esta conclusión sea ridiculizada apuntando sólo al último elemento: la regla de mayoría, el hecho de para la decisión de cuestiones importantes los votos deben ser contados y no ponderados. Pero la deliberación democrática es mucho más que eso: exige la disposición a dar y recibir razones sobre lo que es bueno para todos tanto en contextos institucionalmente configurados (el parlamento y el procedimiento de formación de la ley) como en contextos informales (la denominada "opinión pública"). Ésta es una forma de interacción en principio (en sentido anticipatorio) radicalmente inclusiva, que supone que nadie tiene un derecho de participación preferente. La regla de mayoría es sólo la aplicación del mismo criterio a la decisión misma: sólo la regla de mayoría da a todas las opiniones el mismo peso. Pero no es nada más (y nada menos) que eso: "el recurso final a la propia mayoría, que es posible en la democracia, no puede plantearse al comienzo sino sólo al final"<sup>62</sup>.

La idea expresada notablemente por Böckenförde es completamente central para entender la deliberación democrática. La regla de mayoría es una *regla de decisión*; es importante notar que ella descansa sólo en el hecho de que el reconocimiento recíproco exige una regla de decisión que trate a todos como iguales. La regla de mayoría no es un *criterio de corrección*, y por eso en la deliberación política la mayoría carece de fuerza. Éste es el sentido de que se plantee al final y no antes. Como el hecho de que una creencia sea mayoritaria carece radicalmente de fuerza apelativa, ese hecho no constituye una razón para creer que esa creencia es correcta: la corrección de una creencia es una cuestión que sólo puede decidirse atendiendo a las razones en las que se funda, y esto es precisamente la finalidad de la deliberación. La regla de mayoría opera después de la deliberación, cuando esas razones ya han quedado a disposición de todos: ese es el momento en que toca decidir, y entonces habrá que preguntarse cómo cada participante entiende que esas razones se aplican al problema en discusión. *Entonces* la única manera de respetar la dignidad de cada uno será entender que la conclusión a la cual cada uno

---

<sup>61</sup> BÖCKENFÖRDE, W. "La democracia como principio constitucional". En sus: *Estudios sobre el Estado de Derecho y la Democracia*, Madrid, Trotta, 2000, p. 93. Por eso no hay justificación alguna para la exigencias de quórum superiores a la mitad más uno (puede discutirse si ha de ser de los senadores o diputados presentes o en ejercicio, pero esa es otra cuestión), como lo exige el artículo 66 de la constitución para las llamadas "leyes orgánicas constitucionales". Es parte del hecho de que nos resulta difícil comprender las instituciones democráticas el que esa regla contra-mayoritaria sea defendida como si fuera más democrática que una regla de mayoría. Exige, se dice, un consenso "más amplio" para ciertas decisiones importantes. Lo que esa regla permite es que decisiones que en el pasado fueron respaldadas por una mayoría "más amplia" subsistan como reglas aun cuando ya no hay mayoría que las respalde. O como en la actualidad, para que esas reglas (muchas de ellas promulgadas en la noche del 10 de marzo de 1990, cuando faltaban horas para el fin de la dictadura) subsistan aun cuando ellas nunca han contado con respaldo mayoritario.

<sup>62</sup> *Ibid*, p. 114.



ha llegado acerca de si una creencia se funda o no en razones es igualmente imperante, es decir, que las conclusiones de cada uno no pueden ser ponderadas sino contadas.

La tesis contraria, de acuerdo a la cual la apelación a lo que “la mayoría” quiere debe plantearse al comienzo (que deviene entonces, también el final), es decir, que la deliberación democrática es sólo un ritual vacío que por razones tradicionales ha de preceder a lo que verdaderamente importa, que es votar, es lo que se sigue del escepticismo frente a la verdad. Al escéptico, en efecto, no le queda sino entender que la única manera de decidir es agregando preferencias inanalizables. Por eso es curioso que Jeremy Waldron, quien ha defendido como pocos lo que denomina la “dignidad de la legislación”, adopte esta posición. Waldron reprocha a los teóricos de la democracia deliberativa el que ellos insistan en la idea de consenso como *telos* de la deliberación, lo que implica que cuando la deliberación no alcanza el consenso debe concluirse que en algún sentido ella ha sido deficitaria. Waldron trata de encontrar una vía media, aceptando, por una parte, que la orientación al consenso es “importante en términos de la lógica de la deliberación”, ya que “argumentar de buena fe es presentar razones que uno cree que el otro debe aceptar”<sup>63</sup>, pero negando, al mismo tiempo, que el hecho de que no lleguemos a acuerdo en nuestras discusiones políticas muestre que la deliberación ha sido deficitaria. La razón, sin embargo, por la que Waldron cree que debe intentar ocupar este espacio imposible es una cierta ingenuidad acerca de qué significa que la deliberación sea deficitaria.

La razón por la que el consenso es el *telos* natural de la deliberación es que la deliberación apela a algo común: las razones respecto de las cuales cada participante entiende que sus contribuciones a la deliberación son transparentes. Esas razones son transparentes a la razón de todos, precisamente porque somos en el sentido relevante iguales, es decir, porque hay algo que va en el interés de todos. Si nuestros desacuerdos sobreviven a nuestros esfuerzos deliberativos, tiene que haber algo acerca de nuestras formas deliberativas que nos hace difícil o imposible reconocer nuestra común humanidad, es decir, el hecho de que hay algo que va en el interés de todos.

Waldron cree que de lo primero no se sigue lo segundo:

“Aquí es donde los teóricos de la deliberación se equivocan. Ellos asumen que el disenso o desacuerdo es necesariamente un signo del carácter incompleto o políticamente insatisfactorio de la deliberación. Su aproximación implica que debe haber algún problema con la política deliberativa si la razón es infructuosa, si el consenso nos elude, y si no queda nada más que hacer que contar cabezas”<sup>64</sup>.

La tesis es que, por el contrario, la defensa de la legislación debe comenzar de la premisa (“estipulativa”!) contraria:

“Que aunque la deliberación es importante, es probable que los seres humanos estén en desacuerdo entre sí respecto de la política y la justicia antes de la deliberación tanto como después de ella”<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Waldron, J. *The Dignity of Legislation*, (n. 51), p. 151.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 152-3.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 153.

Este supuesto inicial es, cree Waldron, más adecuado para la filosofía política que el del teórico de la deliberación, que parece “soñar despierto”. La tesis del deliberacionista de hecho:

“decide ignorar [“wishes away”] el hecho de que nos encontramos viviendo y actuando junto a personas con quienes hay pocas posibilidades de compartir una concepción de la justicia, de los derechos o de la moralidad política”<sup>66</sup>.

Waldron cree que como el teórico de la deliberación alega que si no hay consenso la deliberación fracasó debe mirar con recelo “el sórdido negocio de contar votos”<sup>67</sup>.

Es posible que las objeciones de Waldron a los teóricos de la deliberación sean correctas por referencia a lo que los autores que él discute han sostenido. Pero aquí la cuestión es distinta. La pregunta central es sobre el supuesto de Waldron: ¿por qué el desacuerdo es inmune a la deliberación? ¿Cómo puede decirse al mismo tiempo que el consenso es el *telos* interno de la deliberación pero que si no se produce eso no implica que, en mayor o menor medida, la deliberación no ha rendido los frutos que en sus propios términos debía rendir?

Waldron explícitamente afirma esto como una estipulación. En otras palabras, él no cree que sea relevante preguntarse por qué el desacuerdo es inmune a la deliberación. Y la razón para esto es que esa pregunta parecería absurdamente “utópica”, porque el desacuerdo es, desde luego, para central de nuestra experiencia política. Esto se relaciona con el sentido que la idea de “utopía” ha adquirido hoy en el lenguaje político, es decir, como una forma irresponsable de negar la realidad.

Pero hay otro sentido en que sólo una dimensión “utópica” de lo político nos permite entenderlo, que está conectada a lo que antes denomine la dimensión anticipatoria de lo político. Si entendemos lo “utópico” como lo que es anticipado en nuestras democracias realmente existentes, entonces la cuestión cambia considerablemente. No se trata, como cree Waldron, que notar la diferencia entre nuestras formas de vida y formas de vida donde el reconocimiento recíproco es pleno tenga como consecuencia devaluar las primeras por “injustas”. Se trata de entender que las primeras anticipan las segundas, es decir, que la vida en las segundas es la radicalización de nuestra vida en las primeras.

Ahora podemos formularnos la pregunta que Waldron cree que es impertinente: ¿por qué el desacuerdo es tan persistente? ¿Qué hace que las partes estén en desacuerdo “antes de la deliberación *tanto como* después de ella?”. Para una teoría de la ley natural como estamos entendiéndola, esta pregunta no puede ser ignorada o menospreciada. Estamos demasiado acostumbrados a que teóricos que dicen pertenecer a esa tradición se encojan de hombros ante la persistencia del desacuerdo, alegando sólo que el hecho de que muchas personas crea que x (es el caso) no implica que x (sea el caso) y recordándonos, como si necesitáramos que nos recordaran, que la tierra es (aproximadamente) redonda ahora y también lo era cuando se creía que era plana.

Si insistimos, pese a estas admoniciones, en formular la pregunta, la teoría de la ley natural se muestra particularmente útil para responderla. Lo primero que tendríamos que decir es lo ya visto: que no es extraño que nuestras ideas sobre lo que es bueno para nosotros estén

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 153.

distorsionadas, porque nuestras formas de vida hacen, como hemos visto “difícil para nosotros reconocernos como lo que somos”<sup>68</sup>.

Es importante aquí evitar dos posiciones que como las que constituían nuestro dilema inicial parecen contradictorias aun que son sólo cada una el reflejo de la otra: una es la que — correcta o incorrectamente — Waldron imputa a los “teóricos de la democracia deliberativa”: la idea de que la deliberación sólo tiene sentido cuando ella es plenamente política, es decir, cuando hay pleno reconocimiento recíproco y transparencia de cada participante tanto respecto de sí mismo como del otro. Si la deliberación sólo tiene sentido, y sus resultados sólo pueden reclamar autoridad cuando esta exigencia es satisfecha, entonces es evidente que nuestros formas institucionales carecen de sentido y autoridad. La otra es la de Waldron: que la deliberación sólo es relevante en el sentido en que ella es posible en nuestras democracias realmente existentes, que el hecho de que ella fracase en sus términos (en tanto no alcanza su *telos* interno) es indiferente. En ambos casos se niega la dimensión anticipatoria de lo político. El “deliberacionista” al que responde Waldron no ve razón por la que nuestras decisiones sólo imperfectamente deliberativas merezcan nuestra lealtad, como lo harán cuando sean realmente deliberativas. Waldron no ve que nuestras propias prácticas deliberativas apuntan hacia su superación, porque hacen urgente la pregunta que Waldron nos recomienda ignorar: ¿por qué esas prácticas fracasan en sus términos?

Es esta cuestión crucial acerca de nosotros mismos la que por referencia a la idea de ley natural, como la hemos entendido aquí, podemos entender en sus sentido más radical: ¿Es realmente absurdo creer que vivimos en condiciones de alienación parcial o total, tal que lo que creemos que es una exigencia de justicia no resulta ser sino la racionalización de nuestros intereses privados, o la repetición de creencias tradicionales no analizadas? ¿Es sensato entender que nuestras vidas son tan radicalmente transparentes para nosotros mismos que no hay espacio para el auto-engaño? Hoy no tenemos problemas en entender que los que se oponían al voto femenino estaban equivocados. Hoy diríamos que ellos no fueron capaces de sacudirse sus prejuicios o sus creencias preconconvencionales. Quizás en el futuro miremos nuestra época (u otros lo hagan por nosotros, más probablemente) y seamos incapaces de entender cómo creíamos que no había problema en comer animales<sup>69</sup>. Aceptar todo esto no es excluir el hecho del desacuerdo, sino sentar las bases para entenderlo como desacuerdo entre individuos que comparten una naturaleza. Si hoy no somos capaces de alcanzar consenso en nuestras deliberaciones públicas (o, de hecho, incluso si alcanzamos consenso) eso puede ser explicado porque vivimos vidas que no son suficientemente políticas, porque nuestras formas de vida dificultan el reconocimiento recíproco. Ninguna consecuencia acerca de la indeseabilidad de la regla de mayoría puede seguirse de estas consideraciones. La pregunta para nosotros es cómo vivir juntos en las circunstancias en las que vivimos, y en ellas sabemos que el consenso es improbable (sabemos también que el consenso no asegura corrección). La regla de mayoría, como corolario de la deliberación política, contiene nuestra autocomprensión política de agentes para los cuales la comunicación y el entendimiento es posible, aunque anticipatoriamente.

Waldron parece pensar que quien entiende que la deliberación es deficitaria si no alcanza el consenso debe explicar ese déficit por referencia a la mala fe de los participantes:

<sup>68</sup> *vid. Supra.*

<sup>69</sup> Véase, en general, GAITA, R. *The Philosopher's Dog*. London, Routledge, 2003.

“en los Estados Unidos, en Europa occidental y en todas las demás democracias, cada paso que se ha dado por las legislaturas para hacer la sociedad más segura, más civilizada y más justa ha sido dado contra el trasfondo del desacuerdo, pero ha sido dado de modo de retener la lealtad y la adhesión (aunque a veces a regañadientes) de quienes de buena fe se oponían a la medida en cuestión”<sup>70</sup>

Esto es una visión peculiarmente ingenua, porque supone que las condiciones de una deliberación en la que hay reconocimiento recíproco han de ser alcanzadas mediante la prédica moralista: si todos aceptan esa prédica y actúan de buena fe, entonces el Reino de Dios habrá llegado. No es extraño que entenderla de este modo sea la antesala de su negación. Pero lo que nos separa de formas de vida radicalmente humanas no es un déficit moral que sea solucionable mediante la apelación al otro de que actúe correctamente, sino nuestra forma de vida. La idea está implícita en la frase de Marx:

“si el hombre es moldeado por sus circunstancias, entonces es necesario hacer de esas circunstancias, circunstancias humanas”<sup>71</sup>.

La buena o mala fe de los participantes, entonces, es un dato puramente anecdótico. Quizás quienes se oponían a la liberación de la mujer o a la restricción del trabajo infantil o a la limitación de la jornada de trabajo<sup>72</sup> estaban “de mala fe”, por lo que estaban más allá de la argumentación racional (no argumentaban, sólo fingían hacerlo). O quizás la mejor manera de entender cómo posiciones tan obviamente injustas eran defendidas es entender que eran sus biografías individuales o colectivas las que los hacían entender (de “buena fe”) el interés de los otros como un mero reflejo del interés propio, de un modo oculto para ellos. Al reducir todas las posibles explicaciones para la persistencia del desacuerdo a la mala fe de los participantes, Waldron parece creer que desde el punto de vista de una política deliberativa el único déficit relevante es de sinceridad. Más adelante veremos que la tradición de la ley natural ofrece un punto de vista privilegiado para formular una crítica radical de nuestras formas de vida. Parte de lo que justifica esa afirmación es que esa tradición nos debería dejar inmunizados contra esta forma de ingenuidad.

#### 11. Lex injusta non est lex

En todo caso, algunos pensadores autodenominados “iusnaturalistas” suelen esgrimir, contra cualquier procedimiento de decisión que recurra a la regla de mayoría, lo que a veces denominan el argumento “ad hitlerum”: las decisiones adoptadas por mayoría pueden desde luego ser injustas, como lo ha demostrado la historia: ¿no fue Hitler elegido democráticamente? Hoy es difícil discutir este punto sin que la discusión termine en el tema del aborto: el hecho de que el aborto sea democráticamente permitido no implica que él sea justo. Independientemente

---

<sup>70</sup> WALDRON, J. *The Dignity of Legislation*, (n. 51), p. 155.

<sup>71</sup> MARX, K. Y ENGELS, F. *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*, Madrid, Akal, 1977; -ed.orig. 1845-. secc. 6.3.d.,

<sup>72</sup> Los ejemplos son de WALDRON, J. *The Dignity of Legislation*, (n. 51), p.155.

de la forma a través de la cual una decisión de remover la sanción penal del aborto sea adoptada, ella es injusta y debe ser combatida.

Es importante destacar cómo el argumento anterior (y la práctica política democrática) puede acomodar parte importante de este argumento: precisamente porque en la democracia hay una tensión (que no una contradicción) entre forma y substancia, entre el hecho de que las normas que cuentan como nuestras normas “comunes” son las que han sido formalmente producidas pero reclaman ser correcto reflejo de razones que existen con anterioridad al procedimiento (es decir, reclaman ser justas), la legislación democrática es siempre reformable. El hecho de que hoy decidamos que x quiere decir que entendemos que x es lo justo, pero entendemos también que nuestra decisión puede ser errada, y por eso es en principio modificable de la misma manera en que fue aprobada. Por eso nuestra decisión de que x no implica que no podemos seguir discutiendo si x es razonable; sólo implica que, mientras lo hacemos, entendemos que x es bueno para nosotros. Nada en el argumento hasta ahora niega que quien fue derrotado democráticamente no tiene el derecho (incluso, diría, el *deber* ciudadano) de intentar modificar la decisión (que cree que es) injusta.

Pero ¿debe un ciudadano *respeto* a una decisión que cree injusta, por el hecho de que esa decisión ha sido adoptada por procedimientos democráticos? La primera cuestión para responder esta pregunta es formular una anterior: ¿por qué una decisión injusta fue adoptada mediante procedimientos democráticos? Si se trata de determinar qué decisiones son buenas para los seres humanos dada su naturaleza (como son), y si son decisiones que han sido tomadas mediante un procedimiento que reconoce la igual dignidad de cada uno, dándole a cada uno la misma participación, y si lo que es bueno para todos es algo que es en principio transparente para todos, ¿cómo puede una decisión por deliberación pública primero y regla de mayoría después ser injusta?

Espero que el modo en que la pregunta está planteada sea suficientemente cándido como para que haga transparente la ingenuidad con la que es formulada. La respuesta es evidente para cualquiera, y tiene dos niveles: el primero mira a nuestras instituciones de formación de voluntad política, y nota que en nuestras democracias “realmente existentes” ellas no configuran procedimientos perfectamente deliberativos en los que sólo hay apelación a la coacción racional del mejor argumento, sino procedimientos que sólo son parcialmente exitosos en separar la apelación a lo que es bueno para todos (justo) y lo que sirve intereses individuales o facciosos. El problema es que determinar en una discusión qué es lo que es bueno para todos y qué es lo que sirve intereses facciosos no es pronunciarse *sobre* la discusión, sino tomar partido *dentro* de ella. Identificar la posición defendida por un participante como una que sirve intereses individuales y no los intereses de todos no es hacer una constatación técnica sobre una “política pública”: es pronunciarse a favor o en contra de ella. Esto quiere decir que, para poder ser reconocida como una forma de comunicación política (y no como presión económica o militar etc), es condición necesaria que una pretensión se presente como representando el interés de todos. Por consiguiente, cuando hablamos de decisiones injustas hablamos de decisiones que institucionalmente cuentan como decisiones que van en el interés de todos pero substantivamente no lo hacen. Son decisiones facciosas. Pero entonces el hecho de que la decisión haya sido adoptada se basa en la manipulación, en que una persona o grupo ha sido exitoso en disfrazar lo que es una medida que va en su beneficio como una medida que va en el interés de todos (quizás lo han

disfrazado tan radicalmente que eso ha devenido opaco incluso para ellos). En alguna medida, ese éxito es explicado por déficits institucionales: los procedimientos de decisión no están configurados adecuadamente, de modo que permiten ser manipulados (véase toda la discusión, por ejemplo, sobre la transparencia como la forma más adecuada de controlar la corrupción: la idea es que en la medida en que los procedimientos de decisión sean transparentes el espacio para la corrupción es limitado). Pero es importante entender que aquí lo que hay es un *déficit*, no un *superávit* de política: el que logra decisiones que lo favorecen ha actuado manipulativamente, es decir, ha *usado* a los otros para mejorar su posición. Y si lo político es el espacio que surge cuando se reconoce al otro como igual, la política propiamente tal excluye la manipulación (y nótese, de nuevo, que aquí el argumento no es moral-ista, por lo que no deja de haber déficit de política si el que usa al otro lo hace creyendo que reconoce al otro). Esto no quiere decir que nuestros procedimientos políticos no son (en parte, incluso en buena parte) manipulativos, sino que no son (en parte o en buena parte) suficientemente políticos.

La pregunta, sin embargo, puede responderse a un nivel más profundo: es posible que la mayoría esté sistemáticamente equivocada sobre lo que es bueno para ella. Aquí ya no hay alguien que pretende engañar al resto sino que es la mayoría la que sufre de auto-engañó. Esta posibilidad es mucho más seria para una teoría que insiste en la transparencia de la ley natural a la razón, y en el acceso de todos a la razonabilidad práctica. Por eso requiere se examinada con más detalle.

Hasta ahora, hemos estado dando vueltas alrededor de la pregunta que suele plantearse como central para caracterizar la tradición de la ley natural, por inadecuada que sea esa manera de entender a esa tradición: ¿debe un ciudadano respeto a una decisión (que cree que es) injusta? En el sentido que nos interesa ahora, ésta es la pregunta fundamental que cada ciudadano debe contestarse, aunque es posible que lo haga sin notarlo. La razón por la que en principio es posible que de acuerdo a la ley natural uno tenga el deber de aceptar como propias leyes que (cree que) son injustas es que sólo de esa manera es posible lo político. Mi reconocer a otros como iguales a mí implica que debo estar en principio dispuesto a aceptar que una ley (que a mí me parece) injusta cuente como decisión de todos. Pero esto no quiere decir que debo aceptar cualquier decisión, por injusta que (a mi juicio) sea, como una decisión válida de nosotros.

En una ocasión, hablando ante una audiencia de estudiantes católicos, uno de ellos respondió a un argumento como éste diciendo: “yo estaría dispuesto a dar mi vida por el no nacido”. Pero esto no es suficiente: Lo políticamente relevante, aunque es una forma brutal de expresarlo (estamos tan acostumbrados, en estos días *new age*, a que cuestiones brutales sean tratadas livianamente, que bien vale hacer el esfuerzo de no ocultar la brutalidad), no es qué es aquello por lo cual uno está dispuesto a *morir*, sino por qué uno está dispuesto a *matar*. En la tradición de la ley natural, esta cuestión era discutida por referencia a las condiciones que justificaban el tiranicidio o la guerra, que devenía entonces “justa”. El que cree que las decisiones que la comunidad política ha tomado no son, por así decirlo, “meramente” injustas sino son fundamentalmente injustas, cree que la comunidad política en realidad no es tal, que la vida en esa comunidad no nos permite llevar vidas más humanas sino que en algún sentido suficientemente significativo nos corrompe. Que nos corrompa quiere decir que, lejos de habilitarnos, nos incapacita para vivir conforme a nuestra naturaleza, es decir, para vivir

conforme a lo que es bueno para nosotros dado el tipo de seres que somos. El que cree esto cree que su deber es la rebelión.

Conforme al discurso (que no la práctica) de muchos intelectuales católicos ésta es hoy nuestra situación (no todavía en Chile, aunque de acuerdo a ellos no acercamos rápidamente). Ellos han dicho, en una afirmación que por exagerada se anula a sí misma, que el hecho de que no haya prohibición penal para el aborto en prácticamente todos los países democráticos occidentales es equivalente a la persecución y exterminio de los judíos durante la segunda guerra mundial. Extrañamente, sin embargo, después de hacer estas estentóreas declaraciones ellos pasan a otros asuntos y continúan sus relaciones sociales normales con a quienes, en sus términos, son los equivalentes contemporáneos de los guardias de Auschwitz<sup>73</sup>.

Pero evidentemente, para alguien que afirma lo que hemos visto que afirma la tradición de la ley natural, las cosas no pueden ser tan simples. Después de todo, si hemos tomado decisiones que son radicalmente injustas, como él afirma, y si, como en el caso que le obsesiona, el del aborto, esas decisiones son respaldadas por la práctica política de todos los países democráticos occidentales, y si además él sigue insistiendo que los seres humanos naturalmente quieren lo que es bueno para ellos, y que en principio eso es transparente para ellos, entonces el que cree que nuestras decisiones son tan radicalmente injustas que se justifica la guerra civil nos debe una explicación de por qué hemos llegado a la situación en la que la guerra civil se ha hecho necesaria.

Nótese la estructura del argumento. No estoy afirmando la tesis (que evidentemente no se sigue) de que si la ley natural es transparente para todos los hombres lo que los hombres acuerden será por definición correcto. Esto es trivialmente falso, porque no considera la posibilidad de patologías (para poder considerarlas era necesario rechazar la estipulación de

---

<sup>73</sup> "Hay una tendencia deprimente de parte de cristianos liberales y conservadores a suponer que las discusiones de moral cristiana serán fundamentalmente acerca de sexo. El sexo es obviamente un modo profundamente importante de comunicación humana, pero separarlo de todas las otras formas sociales, políticas y económicas de relaciones entre personas es problemático – quiero decir *intelectualmente* problemático, porque en la práctica es una manera de asegurarse una vida tranquila: mientras uno crea que la moral cristiana es principalmente acerca de sí y cuándo dos personas pueden acostarse juntas, ningún obispo será crucificado. Y esto, decía, es deprimente. Lo que se le ha prometido al moralista cristiano que hace su trabajo correctamente es que encontrará la hostilidad del mundo, de las estructuras establecidas de poder" (McCABE, H. *Law, Love and Language*, (n. 37), p. 164). Desde luego, los que antes he llamado "herederos putativos" de la tradición de la ley natural *alegan* que están luchando contra las estructuras tradicionales de poder (véase, por ejemplo, ORREGO, C. *op.cit.*, [n. 38] p. 63), pero basta atender a su identificación de las formas de injusticia que encuentran ante sí para notar que esa pretensión es falsa. En un mundo en que muchos viven "encorvados bajo el peso de la vida: sobrevivir es su máxima dificultad y la muerte lenta su destino más cercano" (SOBRINO, J.L. *op. cit.* [n. 45] p. 15), estos herederos putativos se preocupan del matrimonio homosexual y la anticoncepción de emergencia: "Se puede decir que, en torno a estos temas – la vida y la familia – giran *casi todas las controversias contemporáneas sobre lo justo por naturaleza*, sobre la clase de animales que somos y sobre el mundo en el que queremos vivir" (ORREGO, C. *Idem*, p. 75; el destacado es agregado). Nótese la complacencia con el mundo de esta afirmación: mientras el aborto y la eutanasia (supongo) sigan prohibidas, y no se permita el matrimonio de personas del mismo sexo (porque en otros casos nunca ha habido problemas con el matrimonio de homosexuales), y el matrimonio sea indisoluble, nuestro mundo es "el mundo en el que queremos vivir" y corresponde "al tipo de animales que somos". El mundo de desigualdad, de marginación social, de explotación, de grosera diferencia entre opciones de auto-realización, ése es un mundo respecto del cual la ley natural de Orrego es silenciosa. Claro, Orrego y los demás herederos putativos deben tolerar que cuando defienden estas ideas se encuentren con el escepticismo de la audiencia, y luego citan los abucheos que reciben como prueba de que están luchando contra las estructuras establecidas de poder. Basta ver las instituciones desde las cuales luchan por (lo que ellos llaman) derecho natural. Son instituciones que sólo el autoengaño más radical permite calificar como "opuestas a las estructuras establecidas de poder" (en Chile, por ejemplo, es desde la Universidad que concentra más donaciones de empresas). Pero Orrego cree que el obispo que excomulgó a quienes participaron de un aborto en Brasil para salvar la vida de una niña de 9 años que había sido violada reiteradamente lo hizo "enfrentándose a todos los poderosos de este mundo" (en *EL Mercurio*, 23 de marzo de 2009).

Waldron). Patologías ya en nuestros procedimientos institucionales (que permiten la manipulación de los mismos por algunos para servir sus intereses particulares) o patologías de las formas de vida en que nos encontramos, que entonces nos hacen tener un juicio sistemáticamente distorsionado. Pero la crítica del auto-denominado “iusnaturalista” que simplemente ignora estos hechos e insiste en la injusticia de nuestra decisión no se toma en serio lo que él mismo dice que dice sobre la ley natural.

¿Qué tipo de cuestiones son las que debería abordar el iusnaturalista si se tomara en serio su propia tradición? Yo diría (tentativamente) algo como lo que sigue: lo primero que debería descartar sería que el problema estuviera en la presencia de patologías institucionales que no se expliquen sino por accidentes históricos. El problema, como lo hemos visto, no es una decisión particular tomada por una comunidad política particular, sino una decisión que prácticamente todos los sistemas políticos democráticos, y todos los que constituyen democracias “sólidas”, han adoptado. Por consiguiente lo razonable es pensar que, si la decisión es efectivamente injusta, si es tan injusta como el holocausto nazi, entonces debe deberse a que la forma en que vivimos produce una grosera distorsión en el juicio de los ciudadanos, que los hace decidir injustamente. Pero entonces ha de plantearse una pregunta ulterior: ¿Qué quiere decir que sea una decisión injusta? Aquí hay (al menos) dos respuestas posibles: puede ser que en las condiciones en que vivimos es una decisión que nos conviene a todos, o puede ser que incluso en las condiciones en las que vivimos no vaya en el interés común. En algún sentido, para una explicación que comparta los supuestos tradicionales de la ley natural ambas explicaciones convergen, aunque si nuestra preocupación está orientada a las formas institucionales de formación de voluntad política es útil mantenerlas, al menos por un momento, separadas.

En efecto, si uno aceptara la primera, y dijera que la decisión de no sancionar penalmente la realización de un aborto va en el interés de todos dado el tipo de seres que somos y en las circunstancias en las que vivimos, entonces el crítico tendría que decir algo como lo siguiente: no es problemático que, cuando se trata de decidir cómo es bueno para nosotros vivir, lleguemos sistemáticamente a la conclusión de que no se justifica sancionar a la mujer que aborta o al médico que le da asistencia. El problema aquí no es con los mecanismos democráticos de formación de la voluntad política, porque ellos efectivamente han cumplido su función de permitirnos determinar qué es bueno para nosotros dadas nuestras condiciones de vida. Si el crítico tiene todavía una objeción al contenido de esas decisiones, no puede contentarse con reclamar que ellas son injustas *sub specie aeternitatis*. Debe explicar por qué las condiciones en las que vivimos son inhumanas, inhumanas en el sentido de que hacen razonable decidir lo que no debería ser razonable decidir. Esta distorsión puede apreciarse, por ejemplo, notando que bajo el capitalismo el modo normal de relación entre individuos es el del mercado, porque el mercado tiene una conocida tendencia a destruir todo orden distinto. Ya hemos analizado esa tendencia y hemos visto que ella hace del agente de mercado un individuo solipsista, que se relaciona con otros objetivándolos<sup>74</sup>. Ahora podríamos expresar

---

<sup>74</sup> Las esferas en donde esto primero fue evidente fueron las esferas más directamente vinculadas con la lógica económica del capitalismo, las de producción e intercambio. Como hemos visto, la esfera de la producción es objetivante y la separación del derecho de contratos y el derecho del trabajo es la constatación de esto: no hay espacio para la agencia humana (o para formas que puedan ser entendidas anticipatoriamente) de agencia en la esfera de la producción. El siguiente paso fue el intercambio, y entonces la siguiente separación fue el derecho del consumo. Derecho del trabajo y derecho del consumo, ambos caracterizados



esta idea diciendo que el mercado es el mundo de Caín, porque premia al que responde “¿soy acaso el guardián de mi hermano?” y castiga al que, como el samaritano, se preocupa genuinamente del bienestar ajeno (“genuinamente” en el sentido de que lo que lo mueve es atender a la necesidad del otro, y no enriquecerse por la vía de ofrecer condicionalmente un servicio al otro). Si las principales instituciones bajo las cuales, al salir de la esfera privada, nos encontramos con otros nos exigen, como condición de la acción exitosa, ignorar la necesidad ajena (a menos que ésta pueda ser explotada para beneficio personal), no es de extrañar que en algún momento la pregunta de la mujer, “¿soy acaso la guardiana de mi hijo no nacido?” empiece a ser planteada. Y que la arbitrariedad de exigirle a la mujer lo que no se le exige a nadie más en ninguna circunstancia, que abandone sus proyectos de vida para atender al bienestar de otro, se haga evidente e insostenible.

Al crítico la pregunta de Caín le parece perfectamente adecuada, aunque la pregunta de la mujer le resulta brutal. Pero si ella es efectivamente brutal, la brutalidad no es la de la mujer sino la de nuestras formas de vida. Eso es lo que hace tan vacuas las admoniciones de quienes se escandalizan ante la esa pregunta, pero atacan (en principio) la existencia de programas universales de bienestar o celebran cada privatización o ampliación del mercado.

Por supuesto, seguir esta vía no implica, para el iusnaturalista, declararse ahora partidario del aborto. Al contrario, lo que el iusnaturalista tiene que hacer es mostrar que esa forma de vida es deshumanizadora. Pero aquí puede formularse al iusnaturalista que se limita a hablar del terrible “individualismo” de la cultura actual, que a veces denomina la “cultura de la muerte”, pero que en definitiva no ve detrás del problema del aborto nada más significativo políticamente que un “desatarse de la lujuria”<sup>75</sup>, la crítica de Marx al socialismo utópico<sup>76</sup>: no se trata de predicar al rico que actúe con justicia respecto del pobre, se trata de preguntarse bajo qué condiciones materiales de vida las relaciones entre el rico y el pobre estarán informadas (nótese: “informadas”, no “reguladas”) por la justicia de modo que actuar así resulte “natural” (por supuesto, esas son condiciones en que dejaría de haber ricos y pobres). Hay cierta frivolidad, en otras palabras, en escandalizarse de que alguien crea que es razonable la queja de la mujer (a quien se le exige que abandone su proyecto de vida para atender al bienestar de otro) pero defender y celebrar las formas sociales de vida que hacen que esa sea la manera normal de relación entre seres humanos.

Si el iusnaturalista siguiera la vía alternativa, y sostuviera que aún en las circunstancias en las que vivimos la decisión de reconocer a la mujer el derecho de decidir si interrumpir o no su embarazo es injusta, todavía tendría que preguntarse qué hay en la forma en que vivimos que ha producido una distorsión tan sistemática en el juicio de tantos. Tendría que explicar por qué en nuestras condiciones lo que es malo para nosotros se nos aparece como bueno, y eso lo llevaría rápidamente a cuestionamientos similares a los anteriores: vivimos en formas de vida inhumanas que nos hacen comprender de modo sistemáticamente errado qué es lo bueno para nosotros, etc.

Las consideraciones anteriores se ofrecen para ilustrar el tipo de cuestiones que, para ser fiel a su propia tradición, deberían ocupar al iusnaturalista. Dada su finalidad ilustrativa, no

---

por la nula o limitada agencia de trabajador o consumidor, conjuntamente muestran la distorsión a la que se refería McCabe y que se explica en el texto principal.

<sup>75</sup> ORREGO, C. *op.cit.*, (n. 38). p. 78.

<sup>76</sup> Véase Cohen, G. *If You're Egalitarian, How Come You Are so Rich?*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

es decisivo si ellas son o no correctas (aunque 'yo creo que' lo son). Es posible que el crítico explique de otra manera nuestro predicamento actual. Pero sí pretenden haber mostrado que la propia tradición de la ley natural ofrece el punto de vista desde el cual se puede formular la crítica más radical a nuestras formas de vida. El autodenominado "iusnaturalista" que se limita reclamar de la "inmoralidad" de la homosexualidad, del aborto o de la anticoncepción, y cuyo programa se limita a modificar las decisiones que los ciudadanos hemos tomado al respecto, manteniendo en lo demás las formas de vida que han hecho esas decisiones razonables, está abandonando su propia tradición y asumiendo la del moralista. El moralista hace un oficio de juzgar la corrupción del prójimo, indiferente a la posibilidad de que el prójimo no esté haciendo otra cosa que intentar vivir la vida virtuosamente en las condiciones de vida inhumanas en que se encuentra (lo que es, dramáticamente, imposible). Eso lleva al sectarismo: los predicadores se agrupan en comunidades cerradas que se reúnen periódicamente para denunciar la corrupción del mundo y la virtuosidad de los suyos. Después de todo, como dice François Varone comentando la parábola del fariseo y el publicano, dirigida a "algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás" (Lc 18: 9), "la pretensión de ser justo va inseparablemente unida al desprecio por los demás"<sup>77</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

ATRIA, F. "Reconciliation and reconstitution", en Veitch, S. (ed): *Law and the politics of Reconciliation*. Aldershot: Ashgate, 2006.

\_\_\_\_\_. "Sobre la soberanía y lo político", en: *Revista de Derecho y Humanidades*, N° 12, (2006).

BERLIN, I. *Dos Conceptos de Libertad*, en *Libertad y Necesidad en la Historia*. Madrid, Revista de Occidente, 1958.

BÖCKENFÖRDE, W. "La democracia como principio constitucional". En sus: *Estudios sobre el Estado de Derecho y la Democracia*. Madrid, Trotta, 2000.

BUCHANAN, J. y G. BRENNAN. *The Reason of Rules*. Indianapolis, Liberty Fund, 2000; -ed.orig. 1985-.

COHEN, G. A. *If You're Egalitarian, How Come You Are so Rich?*. Cambridge, MA. Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Por qué no el socialismo*, en Gargarella, R. y F. Ovejeros (eds): *Razones para el Socialismo*. Barcelona, Paidós, 2002.

DAVIDSON, D. *The second person*, en *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Oxford University Press, 2001; -ed.orig. 1992-.

---

<sup>77</sup> VARONE, F. *El Dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?*. Sal Terrae, 1988, Santander, p. 85.

- DETMOLD, M. J. *Courts and Administrators*. London, George Weidenfeld & Nicholson, 1990.
- DONOSO CORTÉS. *Carta al Conde de Montalambert*, en Valverde, C. (ed): *Obras Completas de DONOSO CORTÉS*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970; -ed.orig. 1849-.
- EAGLETON, T. *After Theory*. London, Penguin, 2004.
- FINNIS, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentals of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1983.
- GAITA, R. *The Philosopher's Dog*. London, Routledge, 2003.
- GARZÓN VALDÉS, E. *Instituciones Suicidas. Estudios de ética y política*. Barcelona, Paidós, 2000.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Fe en Dios y Construcción de la Historia*. Madrid, Trotta, 1998.
- HABERMAS, J. *Teorías de la verdad*, en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid. Crítica, 1989; -ed.orig. 1972-.
- \_\_\_\_\_. *Facticidad y Validez*. Madrid, Trotta, 1998; -ed.orig. 1992-.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Oxford, Oxford University Press, 1965; -ed.orig. 1651-
- KELSEN, H. *Teoría Pura del Derecho*. México, Porrúa, 1991; -ed.orig. 1960-
- LEGARRE, S. *John Finnis: La lucha por el verdadero derecho natural*, en LEGARRE, S., A. MIRANDA y C. ORREGO (eds): *La Lucha por el Derecho Natural*. Santiago, Universidad de Los Andes, 2007), pp. 83-93.
- MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, Duckworth, 1985.
- MARX, K. y F. ENGELS. *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Madrid, Akal, 1977; -ed.orig. 1845-.
- MCCABE, H. *Law, Love and Language*. London, Sheed and Ward, 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Good Life*. New York, NY, Continuum, 2005.
- McLellan, D. *Marx's Grundrisse*. Macmillan, London, 1971.
- ORREGO, C. *John Finnis: La lucha por el derecho natural*, en LEGARRE, S., A. MIRANDA y C. ORREGO (eds): *La Lucha por el Derecho Natural*. Santiago, Universidad de Los Andes, 2007.

RAZ, J. *Authority, law and morality*, en *Ethics in the Public Domain*. Oxford, Clarendon Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1986.

SCHMITT, C. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid, Tecnos, 1990; -ed.orig. 1923-

SEGUNDO, J. L. *El Dogma que Libera*. Santander, Sal Terrae, 1989.

\_\_\_\_\_. *La Historia Perdida y Recuperada de Jesús de Nazaret*. Santander, Sal Terrae, 1991.

\_\_\_\_\_. *El Caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander, Sal Terrae, 1994.

SMITH, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, Liberty Fund, 1981; -ed.orig. 1776-

SOBRINO, J. *La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas*. Madrid, Trotta, 2007; -ed.orig. 1999-

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar la Revelación*. Madrid, Trotta, 2008.

VARONE, F. *El Dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?*. Santander, Sal Terrae, 1988.

WALDRON, J. *The Dignity of Legislation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Law and Disagreement*. Oxford, Clarendon Press, 1999.