

El dilema entre la autonomía pública y la privada: reflexiones y contra-reflexiones

Ángel R. Oquendo*

I. REFLEXIONES

A. Introducción

En la sociedad moderna, los principios fundamentales -como los de la autonomía pública y privada- a veces se oponen dramáticamente. Es un error pensar que en estos casos lo que se manifiesta es sólo un choque aparente que desaparecerá luego de un análisis más profundo. Por el contrario, se debe reconocer que las normas encontradas son irreconciliables y que optar por una de ellas por sobre la otra produce un sentimiento real de pérdida, aun cuando la selección es correcta. La comunidad se lamentará, no por haber seguido la norma prevaleciente sino por haber desatendido la alternativa. Tendrá que satisfacer o compensar a los individuos a los que ha defraudado. Así, la noción del conflicto irreducible, que Bernard Williams invoca en su discusión sobre filosofía moral¹, se aplica de igual manera en el campo de la filosofía política.

Este tipo de dilema causa angustia a nivel colectivo y, a veces, también tragedia. Afortunadamente, estos dilemas intensamente reales no se presentan con frecuencia. De hecho, tratarlos como si fueran un tema recurrente es trivializarlos y subestimar el grado en el que ponen a prueba a la comunidad. Por eso la teoría política no debería sobrestimar la frecuencia de estos momentos agobiantes. No debería interpretar la vida política como si estuviera saturada de ellos. Una comunidad en la que abundaran estos dilemas sería completamente incapaz de funcionar de la manera más básica. Estaría constantemente atormentada y se desintegraría inevitablemente.

En esta intervención discutiré en primer lugar la importancia de reconocer estos dilemas. También recalcaré el hecho de que son verdaderamente extraordinarios. Posteriormente examinaré estas ideas en el contexto de las leyes contra la corrupción. Mi argumento principal será que estas leyes normalmente no conducen a dilemas genuinos. Pero cuando lo hacen, si se reconoce que ese es el caso, se pueden entender mejor lo apremiante de la situación, el sentimiento de arrepentimiento y las obligaciones que surgen con posterioridad.

B. La reconciliación de la autonomía pública y la privada

Jürgen Habermas intenta demostrar que la autonomía pública y la privada, que encuentran su expresión a través de las instituciones democráticas y de

* Profesor Visitante de la Universidad Libre de Berlín y Catedrático de la Universidad de Connecticut. El autor agradece los comentarios y sugerencias de Andrés D'Alessio, Martín Farrell, Julián López, Efrén Rivera, Carlos Rosenkrantz, Pablo Ruiz-Tagle, Rodolfo Vázquez.

1. Bernard Williams, "Ethical Consistency, Problems of the Self", *Philosophical Papers* 1956-1972 186 (1973).

los derechos humanos, respectivamente, sólo parecen estar encontradas. En su opinión, estos dos principios en efecto se refuerzan mutuamente. La autonomía privada no restringe la pública sino que posibilita el ejercicio de esta última. En otras palabras, el requisito de que la mayoría respete los derechos humanos no es un obstáculo sino el fundamento principal de la democracia.

En la filosofía política de Habermas, la médula del sistema de derechos la constituyen precisamente esas premisas que el proceso democrático legítimo tiene que honrar: “La sustancia de los derechos humanos reside pues en las condiciones formales para la institucionalización jurídica de esa suerte de formación discursiva de opinión y voluntad en la que la soberanía popular toma una forma jurídica”². El proceso democrático, dentro del que se forman discursivamente la opinión y la voluntad ciudadana, precisa reconocer al individuo ciertos derechos de participación, como la libertad de conciencia y de expresión, derechos de asociación y acción colectiva, el voto libre y la igualdad. “El principio de que toda violencia estatal emana del pueblo”, anota Habermas, “tiene que ser especificado, según las circunstancias, en forma de libertades de opinión e información, libertades de asociación, libertades de culto, conciencia y confesión, derechos de participación en elecciones y votaciones políticas y de acción en partidos políticos y movimientos ciudadanos, etc.”³. Habermas indudablemente concordaría con Joshua Cohen en que las “libertades [básicas de los individuos] no son simplemente uno de los temas de deliberación, sino que ayudan a formar la estructura que posibilita la deliberación”⁴.

Es clave ver aquí cómo Habermas trata de ubicarse en un punto medio entre dos extremos: la tradición liberal inspirada en Immanuel Kant y la republicana infundida por Jean Jacques Rousseau. Tanto Kant como Rousseau se proponen hacer lugar en sus esquemas para la democracia y los derechos humanos. En palabras de Habermas: “A través del concepto de autonomía, Rousseau y Kant intentan concebir la unión de la razón práctica y la voluntad soberana de manera de que la idea de los derechos humanos y el principio de la soberanía popular se interpreten recíprocamente”⁵.

No obstante, Kant termina supeditando la democracia a un sistema moral categórico del que emergen unos derechos humanos sacrosantos. “A este respecto, la soberanía de la ‘voluntad armonizada y unificada’ de los ciudadanos es limitada por los derechos humanos fundamentados moralmente”⁶. Rousseau, por su parte, llega a subordinar los derechos humanos a la voluntad general. Así, se aferra a la “tradición republicana”⁷, según la cual “los derechos humanos adquieren su carácter vinculante para una comunidad originariamente política sólo como elementos de una tradición peculiar a ésta y conscientemente apropiada por ella”⁸.

2. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992) (en adelante FG), p. 135.

3. FG p. 162.

4. Joshua Cohen, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Eds. Alan Hamlin & Phillip Pettit) (1989), p. 30.

5. FG p. 130. Ver además Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (1996) (en adelante EA), pp. 89, 293, 299.

6. FG p. 131.

7. FG p. 132.

8. FG p. 130.

“Tanto en Kant como en Rousseau”, puntualiza Habermas, “existe una relación implícita de competencia entre los derechos humanos –fundamentados moralmente– y el principio de soberanía popular”⁹.

Habermas define una posición en la que democracia y derechos humanos son co-iguales y co-origenarios¹⁰. Habermas busca, finalmente, establecer la “conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos”¹¹ que evade a Kant y a Rousseau. Habermas insiste en que esa conexión “se encuentra en el contenido normativo de un modo de ejercer la autonomía política, que se afianza (...) por medio de la forma comunicativa del proceso de formación discursiva de opinión y voluntad”¹². “De esta manera”, concluye, “la autonomía privada y la pública se presuponen mutuamente a la vez que ni los derechos humanos pueden pretender primacía sobre la soberanía popular ni viceversa”¹³.

En la interpretación habermasiana del concepto de la autonomía no hay una jerarquía entre autonomía pública y privada, como sucede en las teorías de Kant y Rousseau. Habermas no atribuye autonomía exclusivamente al “sujeto individual”, ni tampoco al “mega-sujeto de un pueblo o una nación”¹⁴. La autonomía se practica dentro de “discursos (...) y negociaciones cuyos procedimientos se fundamentan discursivamente”¹⁵. Habermas explica que los consortes en derecho, cual participantes en discursos racionales, tienen que poder comprobar si una norma contenciosa podría suscitar la aprobación de todos los que posiblemente se pudieran ver afectados. Por tanto, la deseada conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos consiste en que el sistema de derechos representa precisamente las condiciones, dentro de las que se pueden institucionalizar jurídicamente las formas comunicativas necesarias para una legislación políticamente autónoma¹⁶.

Para Habermas la autonomía pública se ejerce como autonomía política, es decir en el contexto de un proceso democrático discursivo que requiere el respeto a la autonomía privada expresada en los derechos humanos.

Al desarrollar este argumento, Habermas está pensando en los casos en que la autonomía privada da la impresión de contradecir y desplazar la pública. Un ejemplo sería la protección jurídica de un musulmán contra los afanes represivos de una comunidad predominantemente cristiana. Habermas apuntalaría que aquí no hay un choque real entre el principio de autonomía privada y el de la pública. Las ambiciones hegemónicas de los devotos de Cristo no tienen base en el segundo principio pues éste exige que se respeten las garantías de los particulares. Es decir, la soberanía popular sólo se puede manifestar legítimamente respetando los derechos humanos fundamentales.

Habermas aplica el mismo raciocinio a situaciones en que es la autonomía pública la que da la impresión de batir contra la privada. Así pues, niega que

9. FG p. 123. Ver también FG p. 129; EA p. 299.

10. Ver Charles Larmore, “The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas,” 3 *European Journal of Philosophy* 55, 64-66 (1995).

11. FG p. 133. Ver además FG p. 129; EA pp. 242, 300.

12. FG p. 133.

13. EA p. 301. Ver FG p. 479.

14. FG p. 134. Ver también EA 288.

15. FG p. 134.

16. FG p. 134.

haya un conflicto genuino cuando se restringen las prerrogativas establecidas por el derecho privado decimonónico a favor de las exigencias del derecho público de este siglo. En este proceso, la libertad negativa del individuo que inspiran los códigos civiles a partir de la revolución francesa se ve coartada por las normas del derecho público. Dicho de otra manera, se condicionan los derechos de propiedad o de contrato en deferencia a valores colectivos, como la justicia social. Habermas obviamente reconoce este fenómeno, mas precisa que no hay una colisión de principios. “Sobre todo, la restricción de las libertades fundamentales clásicas”, propugna, “de ninguna manera se puede reducir a la interferencia de otros principios jurídicos (como la justicia o responsabilidad social)”¹⁷. De igual manera, Habermas declara falso el supuesto de que en estos casos “se haya recortado el ámbito de validez del pensamiento clásico de la autonomía privada a través de la pretensión de validez, políticamente implementada, de un pensamiento en competencia”¹⁸, o sea el de la autonomía pública.

La teoría habermasiana pretende capear el dilema autonómico por dos rutas que están relacionadas pero que son distinguibles. En primer lugar, Habermas matiza que el principio de la autonomía pública expresado en la codificación civil ya de por sí incorpora la noción de la igualdad. Consecuentemente, ese principio “coincide con el derecho humano general kantiano, el derecho a la máxima cantidad posible de libertades de acción subjetivas e iguales”¹⁹. Habermas remacha que “la autonomía privada en el sentido de este derecho general a la libertad implica un derecho general a la igualdad, precisamente el derecho al trato igual conforme a normas que garanticen una igualdad de contenido jurídico”²⁰. Desde esta óptica, las restricciones al disfrute de la propiedad privada o a la facultad de contratación se basan en la igualdad y por lo tanto no lesionan sino que refuerzan la autonomía privada. Por ejemplo, el derecho laboral, al invalidar ciertos tipos de acuerdos entre patronos y obreros, no atrasa sino que adelanta el objetivo de lograr un máximo de libertades subjetivas por igual.

En segundo lugar, Habermas opina que las modificaciones que se hacen al derecho privado desde la perspectiva del derecho público van dirigidas a dar a los individuos las herramientas para ejercer plenamente su autonomía privada. Esas alteraciones típicamente no solamente tienen un efecto redistributivo sino que también tienden a proveer a las personas un mínimo de prosperidad, que les permite actuar autónomamente tanto en la práctica como en la teoría. ¿De qué serviría, por ejemplo, el derecho a la propiedad si no se tuviera ninguna posesión? Habermas enuncia que ciertamente la expectativa de realizar también justicia social por medio de la instalación del principio de libertad jurídica en el derecho privado vino a depender de la demarcación de condiciones no discriminatorias para hacer valer fácticamente las libertades concedidas por el derecho contractual, el derecho de propiedad, de sucesiones y de asociaciones. Estas libertades se apoyaban tácitamente en determinados supuestos de la teoría social o en implicaciones de hecho, principalmente en supuestos de

17. FG p. 483.

18. FG p. 482.

19. FG p. 481. Ver también FG p. 153 (“El principio jurídico [kantiano] exige por cierto no sólo el derecho a libertades subjetivas, sino también a libertades subjetivas iguales.”)

20. FG p. 483.

balance económico con respecto a procesos económicos organizados a través del mercado, así como en los supuestos sociológicos correspondientes sobre una repartición amplia de la prosperidad y una distribución aproximadamente igual del poder social, que debían asegurar el ejercicio de las competencias del derecho privado en condiciones de igualdad de oportunidades²¹.

Habermas concluye que el ideal de la igualdad, que daba la impresión de tener que ver solamente con la autonomía pública, también es parte íntegra de la privada y la adelanta instrumentalmente.

Filósofos políticos, como John Rawls, Charles Larmore y Ronald Dworkin, se han plegado a la idea habermasiana de que en la filosofía política no debería haber oposición entre la autonomía pública y la privada²². Si bien cada uno de estos pensadores tiene su propia manera de elucidar cómo es que estos dos polos se complementan, todos ellos creen en la noción de la armonía. Todos rechazan la idea de que haya un choque inevitable entre los dos principios²³.

C. La confrontación del dilema político

Un interrogante que surge forzosamente en esta encrucijada es si tiene sentido tratar de eliminar completamente el antagonismo entre la autonomía pública y la privada. El modelo de la compatibilidad es tentador porque las alternativas parecen ser o admitir que uno de los principios es de menor peso o aceptar que los dos principios son inconmensurables y que no hay una manera objetiva de establecer un balance. Bajo cualquiera de estas opciones, da la impresión de que, frente a la controversia, una comunidad tiene que escoger una de las dos normas y desatender completamente a la otra.

El antagonismo entre la autonomía pública y la privada es, sin embargo, un elemento central de la sociedad moderna. En vez de negar la existencia de esta contienda, la filosofía política debería tratar de entenderla. Un acercamiento tal no excluye la posibilidad de definir un método objetivo de escoger entre los dos principios. Lo que sí sugiere es que una vez que la comunidad decide así lo que se va a hacer, el conflicto no va a desaparecer. En estos casos, la opción por una de las normas se hace en detrimento de la otra y, consecuentemente, al final queda un sentimiento ineluctable de pérdida²⁴.

21. FG p. 484-485. Ver también FG 483-483.

22. Ver John Rawls, *Reply to Habermas*, 92 J. Phil. 132 (1995), p. 162; Charles Larmore, *The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas*, 3 Eur. J. Phil. 55 (1995), p. 66-67; Ronald Dworkin, *Constitutionalism and Democracy*, 3 Eur. J. Phil. 2 (1995), p. 2.

23. Larmore, por ejemplo, reconoce que “Habermas probablemente tiene razón en que los derechos individuales típicos sirven para posibilitar el auto-gobierno democrático”. Charles Larmore, *The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas*, 3 Eur. J. Phil. 55 (1995), p. 67. No obstante, Larmore apunta que “ese no puede ser su único soporte racional. Ellos también expresan concretamente el derecho humano más profundo que es el de igual respeto y que de por sí fundamenta el ideal del auto-gobierno democrático.” Id. En todo caso, Larmore concuerda con Habermas en que no hay tensión entre los derechos humanos y la democracia.

24. “Este sentido de pérdida inevitable”, dictamina Peter Railton, “parece caracterizar gran parte de nuestro pensamiento sobre dilemas morales, aun cuando la pérdida o el fallo en cuestión no es, o no es enteramente, del tipo en que se dejan de cumplir obligaciones”. Peter Railton, “The Diversity of Moral Dilemma”, *Moral Dilemmas and Moral Theory* 140 (Ed. H.E. Mason 1996), p. 148.

Bernard Williams propone este tipo de perspectiva para cuestiones de moral individual²⁵. Arguye que las personas no pueden evitar completamente los conflictos morales por medio de la deliberación. En estos casos, los valores se oponen irremediabilmente. La reflexión moral, en el mejor de los casos, sugiere cuál de los valores se debe favorecer pero no extingue completamente la fuerza del valor descartado²⁶. Según Williams, es esto lo que explica el sentimiento de lamento del agente moral en estas situaciones²⁷.

Williams tiene en mente el siguiente tipo de caso. Supóngase que yo le prometo a un amigo encontrarme con él para almorzar. De camino a la cita presencio un accidente terrible y me doy cuenta de que tengo que socorrer a la víctima, aunque me cueste no llegar a la cita. A pesar de que mi decisión de ignorar mi acuerdo previo es correcta moralmente, esto no quiere decir que la obligación que tengo hacia mi amigo simplemente desaparece. He roto una promesa, si bien por buenas razones y, en cierto sentido, le he fallado²⁸. Voy a sentir que debo (de alguna manera) congraciarme con él. Puede que lo llame, me excuse, marque una nueva cita y hasta ofrezca pagar la cuenta esa próxima vez²⁹.

Williams razona que es la tendencia a ver la moralidad como un sistema proto-cognitivo cerrado –y a equiparar los conflictos de deberes a los de creencias– lo que lleva al desconocimiento del conflicto moral³⁰. Según Williams, los filósofos parten de la premisa de que si una persona analiza un problema moral cabalmente, ella va a encontrar una solución clara, y de que si actúa consecuentemente, va a estar fuera de todo reproche. Así pues, interpretan los dilemas morales como si fueran casos en los que sólo parece haber un topetazo entre las obligaciones. Desde este ángulo, uno de los deberes en juego termina siendo una obligación aparente o *prima facie*³¹. Williams protesta que este acercamiento no le hace frente al conflicto moral con seriedad. Sentencia que “es ciertamente una falsificación del pensamiento moral representar su lógica como una que exige que en una situación de conflicto uno de los deberes encontrados tiene que ser totalmente rechazado”³².

25. Bernard Williams, “Ethical Consistency”, *Problems of the Self, Philosophical Papers 1956-1972* 186 (1973). Ver *Moral Dilemmas* (Ed. C.W. Gowans 1987); *Moral Dilemmas and Moral Theory* (Ed. H.E. Mason 1996).

26. Id., p. 179.

27. Id., p. 172.

28. Peter Railton, por supuesto, tiene razón cuando afirma que en estos casos no hay un “dilema real”, a pesar de que la persona se lamenta “por la inconveniencia que, a sabiendas, ha causado”. Peter Railton, “The Diversity of Moral Dilemma”, *Moral Dilemmas and Moral Theory* 140 (Ed. H.E. Mason 1996), pp. 154-155. Solamente si la pérdida es mucho mayor puede hablarse genuinamente de un dilema. Sin embargo, el ejemplo aducido presenta (si bien algo melodramáticamente) todos los razgos de un dilema auténtico.

29. Bernard Williams, “Ethical Consistency”, *Problems of the Self, Philosophical Papers 1956-1972* 186 (1973), p. 175. Railton observa que “las obligaciones, y especialmente ‘vivir a la altura’ de nuestras obligaciones o respetar a aquellos con respecto a quienes estamos obligados, es un asunto complejo y en parte simbólico. Hay muchos caminos hacia la reconciliación y la mitigación del residuo moral”. Peter Railton, “The Diversity of Moral Dilemma”, *Moral Dilemmas and Moral Theory* 140 (Ed. H.E. Mason 1996), p. 159.

30. Bernard Williams, “Ethical Consistency”, *Problems of the Self, Philosophical Papers 1956-1972* 186 (1973), p. 175.

31. Id., pp. 175-176 (citando a W.D. Ross, *The Foundation of Ethics* (1938), pp. 84ff.)

32. Bernard Williams, “Ethical Consistency”, *Problems of the Self, Philosophical Papers 1956-1972* 186 (1973), p. 183.

La avidez por deshacerse de los casos en los que las normas tropiezan es tan problemática en la filosofía política como en la moral. Cuando estas situaciones surgen en la vida política, es desacertado decir que si la comunidad deliberada y correctamente opta por uno de los principios el otro o no se aplica o deja de ser vinculante. Se debería, por el contrario, reconocer que en estos casos la sociedad, en cierta medida, le ha fallado a sus ideales. Ella podría, como resultado, sufrir un trastorno interno y asumir la obligación de dar satisfacción, a pesar de haber actuado correctamente.

Si bien no se debe completamente descartar la posibilidad del conflicto irreducible, tampoco se debería ver la vida política como si estuviera abrumada por este tipo de dilema. Una comunidad que estuviera en aprietos políticos de este tipo todo el tiempo sería completamente incapaz de funcionar apropiadamente³³. G.W.F. Hegel critica a Kant por suponer que las colisiones son un elemento omnipresente de la experiencia moral³⁴. De igual manera, se puede argumentar que la filosofía política no debería exagerar la presencia de antinomias. A pesar de que los choques entre principios se suscitan y ameritan consideración seria, ellos no son parte de todo interrogante que se presenta.

Específicamente, se debería contemplar la posibilidad de este tipo de contienda entre la autonomía pública y la privada. Inevitablemente surgen casos en los que las exigencias de la primera arremeten contra las de la segunda. Aun en aquellas situaciones en las que se sabe por cuál de las dos se debe optar, las pretensiones de la segunda no se extinguen. Queda un residuo. Así, luego de actuar como es debido subsiste, no empece, un mal sabor. Además se impone un imperativo de dar satisfacción a las personas que van a ser defraudadas.

Esta realidad la reflejan inclusive los dos problemas que examina Habermas. Respecto al primero, el principio de la democracia indudablemente puede golpear contra el de los derechos humanos. Esta posibilidad se vio realizada en la disputa reciente entre las autoridades británicas y los miembros de la Orden de los Orangistas en Irlanda del Norte. Éstos exigían desfilar el 12 de julio de este año por el barrio de Drumcree, a lo largo de Garvaghy Road, una avenida habitada predominantemente por católicos, hasta llegar al centro de Portadown,

33. Railton esgrime un argumento similar contra la exageración del dilema moral. “Para tomar un caso extremo, si los choques fundamentales entre valores y entre obligaciones fueran el pan nuestro de cada día de manera que los principios morales raramente pudieran orientar definitivamente —o que pudieran solamente autorizar una culpa inexorable por lo inevitable— sería improbable que la vida moral pudiera servir de fuente de lealtad o de mecanismo para entenderse a sí mismo y su lugar en el mundo. El pensamiento moral común y corriente parecería entonces abandonarnos, forzándonos a avanzar por cuenta propia”. Peter Railton, “The Diversity of Moral Dilemma”, *Moral Dilemmas and Moral Theory* 140 (Ed. H.E. Mason 1996), p. 161.

34. Hegel acusa a los moralistas kantianos de exagerar el papel que juegan los conflictos en la ética para su propia satisfacción. “La reflexión moral puede confeccionar todo tipo de colisiones y dar una conciencia de ser algo especial y de estar haciendo sacrificios”. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 150A. Según Hegel, en la sociedad moderna las colisiones morales genuinas son raras. Id., §§ 137N, 150A. En la modernidad, de acuerdo a Hegel, los imperativos éticos son razonables y raramente chocan. “En un orden ético existente cuyas relaciones están completamente desarrolladas y realizadas, la virtud real se manifiesta solamente bajo circunstancias extraordinarias, en las que hay colisiones entre esas relaciones, es decir, verdaderas colisiones”. Id., § 150.

al sudoeste de Belfast, donde la orden fue fundada en 1795³⁵. Los orangistas se han campeado por esa ruta desde 1807³⁶, en celebración del triunfo del protestante Guillermo de Orange en la batalla de Boyne frente a su suegro católico, el Rey Jaime II en el año 1690³⁷. Esta victoria militar estableció la supremacía protestante y el dominio británico en Irlanda³⁸. Este año las autoridades británicas, a través de la llamada comisión de paradas, prohibieron la manifestación³⁹. Esta determinación llevó a una confrontación empecinada entre orangistas y las fuerzas del orden que culminó trágicamente con el incendio de una casa en Ballymoney, al norte de Ulster, que causó la muerte de tres niños católicos⁴⁰.

Hay, por lo menos, cuatro ángulos desde los que se puede otear este drama político. En primer lugar, puede intuirse un conflicto entre la apuesta democrática por la paz y la libre expresión de los orangistas. Segundo, podría adivinarse un choque entre la voluntad protestante mayoritaria y los derechos de la minoría católica. Una tercera posibilidad sería postular que aquí hay una colisión entre derechos humanos: los de los orangistas y los de la comunidad católica en Drumcree. Finalmente, cabría sugerir que existen dos expresiones de soberanía popular encontradas: una a favor de la paz y otra deseosa de honrar los vínculos norirlandeses con el Reino Unido.

El hecho de que persista este abanico de posibles interpretaciones es de por sí fascinante y muestra tanto la complejidad de la realidad como la ineluctable distorsión que conlleva el análisis reductor. Sin embargo, me interesa enfocar (de manera algo simplista) el impacto entre la autonomía pública y la privada. Se puede empezar suponiendo que la veda de la marcha es legítima, que la manifestación (en gran parte) constituye transparentemente una confrontación y humillación de los vecinos católicos, que los orangistas disponen de otros medios menos agresivos de expresar su orgullo legalista, y que la parada tendría consecuencias desastrosas e irremediables para el esfuerzo de pacificación. Los partidarios de la armonía recomendarían simplemente proceder con la prohibición sin reparos puesto que aquí alegadamente no hay ningún dilema. Dilucidarían que los orangistas, a pesar de parecer tener un derecho, en efecto no lo tienen.

Este acercamiento, no obstante, deja mucho que desear. Da la impresión de que la agonía de este caso es puramente el producto o de la acracia (es decir, la falta de fuerza de voluntad moral) de los funcionarios que tomaron la decisión o de la ceguera fanática de los proscritos. Descarta por completo la intuición de que la medida de las autoridades británicas, a pesar de su legitimidad, socava

35. Juan Carlos Gumucio, "Los protestantes mantienen su marcha en Ulster", *El País*, 1 de julio, 1998, p. 5; Agence France Presse, "Dos siglos de marchas", *El País*, 5 de julio, 1998, p. 2.

36. Juan Carlos Gumucio, "Los orangistas del Ulster acampan ante el cordón militar en Portadown", *El País*, 6 de julio, 1998, pp. 1-2.

37. Juan Carlos Gumucio, "Cuenta atrás para nuevos enfrentamientos en el Ulster tras fracasar la mediación de Blair", *El País*, 1 de julio, 1998, p.2.

38. Ver James F. Clarity, "Northern Ireland Relatively Calm as Protestant Marchers Are Kept From Catholic Area", *N.Y. Times*, 6 de julio, 1998, Sec. A, p. 4, Col. 1.

39. Juan Carlos Gumucio, "Los orangistas acuden divididos a su decisiva reunión con Blair", *El País*, 9 de julio, 1998, p. 5.

40. James F. Clarity, "3 Catholic Brothers Killed in Fire, Stunning Ulster and Raising Fears", *N.Y. Times*, 13 de julio, 1998, Sec. A, p. 1, Col. 5; Juan Carlos Gumucio, "Extremistas protestantes del Ulster queman vivos a tres niños católicos mientras dormían", *El País*, 13 de julio, 1998, pp. 1-2.

de algún modo las libertades de los orangistas. Indudablemente, sería más sensato si, al contrario, se reconociera que el trauma colectivo estriba en una controversia entre principios y que la política adoptada violentó ciertas normas fundamentales.

Se debería tratar de explicar, en vez de descartar, la sensación de que se minaron ciertas prerrogativas de los orangistas, especialmente su libertad de expresión. Esta sensación se intensifica una vez que nos percatamos de que este grupo de extremistas pasó en ese momento a ser una minoría dentro de una comunidad en proceso de reconciliación. La así percibida necesidad de dar satisfacción en alguna medida explica, en parte, la audiencia que le concedió el Primer Ministro británico Tony Blair a los representantes de la orden, así como el intento desesperado y finalmente vano por lograr un acuerdo⁴¹. Por supuesto, había una dimensión estratégica en los esfuerzos mediadores pues se quería evitar la violencia a toda costa. Sin embargo, había también un elemento moral crucialmente en juego.

En lo que atañe a la segunda problemática examinada por Habermas, la idea del dilema político aporta igualmente una perspectiva útil. Se puede tomar como ejemplo los contratos de gestación vicaria. Un matrimonio en el que la esposa es físicamente incapaz de dar a luz llega a un acuerdo con otra mujer para que ésta le geste un hijo, bien sea como consecuencia de una inseminación artificial o del transplante de un óvulo fecundado. La defensa de este tipo de pacto podría invocar no solamente el principio de la libertad de contratación sino también consideraciones éticas en el sentido de que no sería justo privar a la pareja del único mecanismo disponible para tener su propio hijo. No obstante, hay valores de orden público que militan contra estos convenios, sugiriendo que atentan contra la dignidad de la mujer embarazada para beneficio de otros y que conllevan la explotación de esta última.

Supongamos que lo acertado moralmente es prohibir estos contratos, por las razones recién mencionadas. En el mundo de Habermas, si se llega a esta conclusión no hay cabida para remordimientos. Los principios de la autonomía pública y privada están en sintonía. Sin embargo, la situación se entiende más a cabalidad si se acepta que, en efecto, hay un antagonismo. Se puede aceptar como razonable una actitud de desilusión profunda por parte de las parejas afectadas o de pesar colectivo por parte de la comunidad. Va a haber que presentar explicaciones y hasta disculpas. Va a ser necesario además compensar de alguna manera, tal vez subsidiando medicamentos para la fertilidad, dedicando más fondos públicos para la investigación científica dirigida a resolver los problemas de estas parejas, o permitiendo excepciones en casos en que la portadora del retoño es un familiar cercano.

Por supuesto, los entusiastas de la compatibilidad podrían conceder que en estas situaciones es difícil llegar a una decisión correcta. También podrían aceptar que la solución requiere todos los matices y las compensaciones aducidos. Es crucial tener esta posibilidad presente y, así, evitar caricaturizar el modelo de la armonía entre principios. Sin embargo, es necesario anotar que algo se pierde cuando se explica la agonía que propiamente suscitan estos casos como paralela

41. Juan Carlos Gumucio, "Blair acepta negociar con los unionistas radicales y envía más tropas al Ulster", *El País*, 8 de julio, 1998, p.8; "Cuenta atrás para nuevos enfrentamientos en el Ulster tras fracasar la mediación de Blair", *El País*, 1 de julio, 1998, p.2.

a la que surge frente a un problema matemático complejo. Estos casos son especiales no solamente porque la decisión afecta directamente a seres humanos sino porque hay convicciones de por medio que tiran en direcciones opuestas.

D. La corrupción

El asunto de la corrupción conlleva una tensión interna dentro del Estado a varios niveles. Primero, los funcionarios gubernamentales desempeñan el papel tanto de los que violan el derecho como el de los que lo ponen en vigor. En segundo lugar, la situación clásica es aquella en la que los empleados estatales permiten que sus inclinaciones privadas impacten contra sus obligaciones públicas y que prevalezcan sobre ellas. Finalmente, en la investigación y la prevención de la corrupción, los esfuerzos del estado por adelantar el bien común a veces arremeten contra el derecho individual a la libertad. Quisiera concentrarme en este último conflicto, que el estado parece enfrentar en muchas otras áreas también.

Cuando decide atender la cuestión de la corrupción, el gobierno usualmente tiene que actuar de una manera que lo lleva a inmiscuirse en la esfera de libertad del individuo. Los perpetradores normalmente son allegados del Estado que conocen muy bien cómo éste opera y por eso les es más fácil encubrir su fechoría y esquivar la ley que a los demás criminales. Con el fin de detectar y prevenir actos de corrupción, los investigadores gubernamentales típicamente recurren al espionaje, a la supervisión filmada, y a la intervención telefónica. Las personas afectadas muchas veces se quejan de que estas tácticas violan sus derechos civiles básicos.

Obviamente, no es nada convincente replicar que los empleados del gobierno no tienen derecho a la intimidad. El sólo hecho de que se haya aceptado trabajar para el Estado no significa que se renuncie a las libertades individuales. Además, los mecanismos utilizados para detectar y evitar la corrupción afectan inevitablemente a personas que no son empleados gubernamentales.

La respuesta de los partidarios de la “mano dura” en estos asuntos es, más sutilmente, que ésta es un área en la que hay un conflicto entre el bien público y el interés privado y que este último debe ceder. Estas personas postularían que, tanto en los casos de corrupción como en otros, el Estado tiene que actuar en pos del bienestar común –sobre todo cuando se expresa democráticamente- e, incidentalmente, infringir los derechos individuales. Desde esta óptica, se podría aceptar que es un error otorgarles poderes absolutos a las autoridades investigadoras para determinar cuándo pueden dejar de lado las prerrogativas de los particulares. Así, se podría abogar por que se obligue a estas autoridades a responder ante una judicatura independiente con el fin de evitar abusos. Sin embargo, en este modelo lo que los órganos de investigación y los encargados de interpretar y aplicar la ley hacen es lo mismo. Buscan un balance entre las pretensiones de los particulares y las de la comunidad y, finalmente, deciden cuáles acciones oficiales son permisibles y cuáles no.

Los partidarios de las libertades civiles meramente le viran la tortilla a sus adversarios. Apuntan a que el balance se establezca a favor de los derechos individuales. Pueden oponerse a la utilización de ciertos métodos, como la intervención electrónica, bien sea de manera categórica o solamente en aquellos casos en que el personal policial no pueda satisfacer frente a un tribunal una

serie de requisitos estrictos. El argumento básico es que la protección de la esfera privada debería tener prioridad sobre la aplicación de la “mano dura”.

Este tipo de discusión, sin embargo, inquieta a muchos. La razón principal es que el debate parece no estar basado en principios. La premisa es que existen dos valores irreconciliables y que no hay un criterio para determinar cómo es que el Estado debe seleccionar en casos de conflicto. Para invocar una analogía mencionada por Owen Fiss, los funcionarios públicos parecen estar al mismo nivel que “Ricitos de Oro” cuando ésta tiene que escoger entre tres escudillas de sopa de leche a base de cuál no esté ni muy caliente ni muy fría sino que en su punto.

En esta coyuntura, el acercamiento que propone el modelo de la consistencia resulta atrayente. Es casi imposible rechazar el intento por entender el problema de manera que se excluya la confrontación genuina y que se sostengan los dos principios simultáneamente. A pesar de que, en efecto, la mayoría de los casos no presenta una incompatibilidad sin solución, es un error descartar completamente la posibilidad de que existan tales casos.

Usualmente cuando se ataca el problema de la corrupción no hay una confrontación fundamental de principios. Por supuesto, las leyes en contra de la corrupción no deberían sofocar a las libertades individuales. No se deberían entrometer en la esfera íntima del funcionario público. Deberían ser efectivas sin ser opresivas. Deberían imponer sanciones que tengan un efecto disuasivo sobre posibles violadores futuros pero que, a la vez, sean justas. En esencia, la cura no debería terminar siendo peor que el mal. En otras palabras, los medios usados para combatir la corrupción no deberían aumentar aún más la desconfianza de las instituciones estatales. Encontrar el balance justo no es, de ninguna manera, una tarea fácil. No obstante, este esfuerzo crucial y complejo no lleva ordinariamente a un encuentro violento de convicciones profundamente arraigadas.

Es posible, sin embargo, imaginarse una situación en que sí se presente precisamente este tipo de dilema. El siguiente caso sirve de ejemplo. En su esfuerzo por combatir un serio problema de corrupción, la comunidad decide democráticamente limitar el derecho a la intimidad de los empleados gubernamentales. Las restricciones así impuestas no son descabelladas pero claramente van más allá de las aplicadas al resto de los ciudadanos. Supóngase que la política es correcta. El electorado la apoya firmemente, es la única manera de luchar contra la corrupción efectivamente y la invasión de la intimidad es moderada y estrictamente ajustada al problema a mano. A pesar de todo esto, la sociedad está en cierta medida sacrificando su compromiso con el derecho a la intimidad y puede que llegue a lamentarse por eso. Puede que sienta la obligación de ofrecer a los funcionarios públicos otros beneficios, como una mejora en salario o en condiciones de trabajo, para aliviar la pérdida. Puede que contemple recursos y remedios especiales para las víctimas de abusos en la lid contra la corrupción. Puede que hasta considere, pensando en la noción de la igualdad, restringir el derecho a la intimidad de los demás ciudadanos, lo cual probablemente daría lugar a otro dilema. En todo caso, por medio de su sentimiento de pesar, la comunidad implícitamente admite que ha desatendido algunos de sus compromisos cruciales.

Bajo estas circunstancias, la autonomía pública compite con la privada y no hay solución que no deje residuo ético. La legislatura primero y luego la

judicatura pueden concluir que, en resumidas cuentas, medidas estrictas contra la corrupción son necesarias para preservar la voluntad del pueblo y su confianza en el gobierno. Aunque la decisión de dejar de lado los derechos individuales sea correcta, puede que estos derechos continúen teniendo fuerza. La comunidad muy bien podría tener que reconocer el costo de la libertad individual de sus acciones y hasta intentar de alguna manera aliviar el daño.

Esto no quiere decir que la comunidad está enfrentando estos casos de una manera no fundada en principios. La política que se aprueba se basa en razones de solidez, no meramente en un ejercicio arbitrario del poder. Los oficiales tras la política van a poder ir más allá de simplemente declarar que creen que la violación de los derechos no es suficientemente significativa. Probablemente señalarán que el problema de la corrupción socava la confianza del pueblo en las instituciones políticas y que las medidas aprobadas son esenciales para crear una atmósfera de honestidad en el gobierno (y que están estrictamente ajustadas a ese fin). No solamente van a poder justificar así su decisión sino que se van a comportar consistentemente si vuelve a surgir un caso similar en el futuro.

Por supuesto, no es que sea una barbaridad declarar que si la política es correcta, entonces no hay ninguna auténtica violación del derecho a la intimidad. Una tal declaración podría sólo significar que otras consideraciones (públicas) han contrapesado las pretensiones particulares. Sin embargo, describir así la situación hace más difícil entender el malestar que acompaña a la decisión última. Además, es más complicado justificar la necesidad de congraciarse con los perdedores y de compensarlos.

Uno puede, naturalmente, imaginarse un dilema de este tipo en el que el derecho a la intimidad se impone. En una comunidad dada, por ejemplo, el problema de la corrupción es terriblemente agudo, aun peor que en el caso anterior. Los métodos ordinarios de prevención del crimen son prácticamente inútiles. Los ciudadanos están perdiendo la fe en las instituciones democráticas y están desesperados por la falta de acción gubernamental eficaz. El Estado está al borde del colapso y existe un peligro real de que se impongan fuerzas autoritarias en el futuro. En respuesta a la crisis, la legislatura empieza a considerar medidas draconianas contra la corrupción. Los legisladores se percatan de que si incluyen mecanismos sustanciales para proteger el derecho a la intimidad, el proyecto de ley bien podría terminar siendo completamente inútil. Sin embargo, deciden (correctamente) aprobar las garantías a la intimidad y correr el riesgo. La legislación así claramente se opone a la voluntad y al interés públicos y, por esta razón, viola ideales colectivos importantes. Para aliviar esta desventaja, los legisladores podrían esmerarse en explicar sus razones a la ciudadanía y tomar otras medidas para reducir el riesgo al que están exponiendo al público.

En resumidas cuentas, la filosofía política debería confrontar pero no sobrestimar el dilema político. El fenómeno de la corrupción presenta asuntos difíciles pero no opone regularmente principios políticos supremos. Este tipo de antagonismo surge solamente bajo circunstancias extraordinarias. En esos casos, es esencial reconocer que hay una incompatibilidad sin solución de por medio. Sólo así se puede entender la urgencia de la situación, las emociones en juego y las obligaciones subsiguientes.

II. CONTRA-REFLEXIONES

En esta sección voy a describir generalmente lo que motiva la anterior discusión. Inmediatamente después entraré, de manera algo esquizofrénica, en una contra-argumentación. Es decir, voy a identificar algunos aspectos del argumento previo que, en una segunda reflexión, me parecen problemáticos. Ésta es quizás la mejor manera de invitar a otros a traer sus propias críticas.

Lo que me condujo inicialmente a este tema fue una reacción de incomodidad frente a los esfuerzos de algunos filósofos por eliminar toda contradicción entre los principios de la autonomía pública y la privada. Habermas es quien más claramente se ha lanzado en esta dirección, tratando de superar los intentos supuestamente fallidos de Rousseau y Kant por alcanzar éste objetivo armonizador. Al hacer suyo este propósito Habermas es claramente solidario con su compatriota Robert Alexy⁴². De igual manera, algunos filósofos analíticos norteamericanos como Rawls y Larmore apoyan este afán reconciliador, si bien rechazan otros aspectos de la teoría habermasiana⁴³. Incluso Dworkin, quien originalmente se hizo notorio por interpretar a los derechos individuales como “triumfos” que se oponen a la voluntad democrática mayoritaria⁴⁴, ahora defiende la idea de que la relación entre democracia y derechos humanos es una de complementación y no de competencia⁴⁵. Valga señalar que el argentino Carlos Nino también se hace partícipe de esta idea⁴⁶.

No es que me guste llevar la contraria, pero se me ocurrió que algo se estaba perdiendo en esta inexorable búsqueda de armonía. Pensé que esta búsqueda produce distorsiones en la filosofía política análogas a aquellas que Williams identifica en el ámbito de la filosofía moral. Y es así que me sentí impulsado a postular la posibilidad de dilemas políticos irreducibles.

Sin embargo, sería una exageración decir que estos choques son una constante en la vida política. Encontrar colisiones por todas partes, lo cual Hegel critica en la filosofía moral kantiana, también es problemático en el

42. Robert Alexy, *Recht, Vernunft, Diskurs: Studien zur Rechtsphilosophie* (1995), pp. 163-164.

43. Ver John Rawls, “Reply to Habermas”, 92 *J. Phil.* 132 (1995), p. 162; Charles Larmore, “The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas,” 3 *Eur. J. Phil.* 55 (1995), p. 66-67.

44. Ronald Dworkin, “Rights as Trumps,” *Theories of Rights*, pp. 153-167 (Ed. Jeremy Waldron, 1984). Véase también Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, pp. 194 & 269 (“Un derecho contra el gobierno tiene que ser un derecho a hacer algo aun cuando la mayoría piense que estaría mal hacer eso y aun cuando al hacerlo la mayoría se perjudicara”). (“Si una persona tiene un derecho a algo está mal que el gobierno se lo deniegue aun cuando convenga al interés general”).

45. Ronald Dworkin, “Constitutionalism and Democracy,” 3 *Eur. J. Phil.* 2 (1995), p. 2.

46. Si bien Nino habla de los derechos humanos en general como un “contrapeso” frente a la democracia -Id., pp. 43, 44, 69, 75, 79, 90, 92, 105, 106, 134- él los interpreta específicamente como una de las premisas de la democracia. Nino explica que los “derechos fundamentales son requisitos para una operación propia del proceso democrático.” Id., p. 39. De igual modo, declara lo siguiente: “No puede haber una tensión entre el reconocimiento de derechos y la operación del proceso democrático puesto que el valor del proceso democrático emana de su capacidad para determinar cuestiones morales así como las referentes al contenido, al alcance y a la jerarquía de los derechos”. Id., p. 137. Nino piensa, pues, que el proceso democrático sólo tiene valor en la proporción en que pueda reconocer y definir con precisión los derechos humanos. Si el proceso se niega a acatar esos derechos, no puede funcionar propiamente y no tiene valor. Ver Ángel R. Oquendo, “Reflexiones sobre las premisas, el contenido, y la variabilidad del concepto de la democracia” (en proceso de publicación en la *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*).

campo de la filosofía política. Es esta idea la que me lleva un poco a dar marcha atrás en mi razonamiento. Es decir, luego de afirmar que sí, en efecto, hay dilemas políticos irreducibles, declaro que éstos son raros. Mi deliberación así se asemeja a aquel famoso baile en que se dan tres pasitos para adelante y dos para atrás. Parece ser el tipo de argumento filosófico del que se mofaba John Austin: “primero viene la parte en la que lo dicen y después aquella en la que lo retractan”. La justificación para esta cautela o titubeo de mi parte es que la sobrestimación implica una trivialización y tergiversación de los dilemas políticos.

En esta declaración de motivos ya empecé un poco la contraargumentación de la que hablé anteriormente. Ahora me gustaría entrar más de lleno. Primero, en la sección previa asevero que no se debe sobrestimar el conflicto en la vida política pero al mismo tiempo menciono todo tipo de tensiones que surgen, particularmente al discutir el problema de la corrupción. Creo que mi argumento precisa de una distinción entre los conceptos de tensión y de dilema. Se podría definir a la tensión como una clase de conflicto menos grave que el dilema. La tensión no tiene el aspecto agónico o trágico que presenta el dilema. Es más cotidiana. En casi toda decisión política o jurídica hay tensiones de por medio. El dilema surge excepcionalmente, deja ineluctablemente un sentimiento de pérdida y da lugar a la necesidad de compensar.

La lucha contra la corrupción, por ejemplo, conlleva en todo momento una tensión entre el interés público y el individual. Esto solamente implica que al tomar cartas en este asunto hay que respetar los derechos de las personas. Cada medida que se adopte en contra de la corrupción automáticamente limita la esfera de libertad del individuo. Esto es cierto, por supuesto, de toda sanción penal. Sin embargo, este tipo de tensión no lleva a nada ni remotamente parecido a un trauma social. Con tal de que no se violen los derechos humanos básicos, las decisiones tomadas no tienen por qué estar acompañadas por reparo alguno. Tales decisiones pueden ser complicadas, difícilísimas y se pueden cometer errores garrafales. Mas no por eso se debe decir que producen dilemas.

Ahora bien, mencioné dos casos en que el tema de la corrupción sí puede ocasionar un dilema. En el primer ejemplo, la comunidad hace frente a un problema extremo de corrupción y aprueba un proyecto de ley que, si bien no viola los derechos humanos básicos de los funcionarios, limita su esfera íntima mucho más allá de lo que se restringe normalmente la de los demás ciudadanos. El otro caso es aquél en que en una situación de crisis aún más grave el Estado incluye en su ley anti-corrupción una serie de mecanismos para proteger derechos fundamentales a la intimidad, a sabiendas de que tales mecanismos amenazan la eficacia de la ley y van en contra de la voluntad popular. En estos ejemplos hay una contienda de fondo entre la autonomía pública y la privada. Va a haber, ineludiblemente, un sentimiento de pérdida y de que hace falta compensar a las personas o grupos que han sido defraudadas.

Antes de discutir el asunto de la corrupción, mencioné dos casos en que se encuentran la autonomía pública y la privada. El primero fue el de los orangistas de Irlanda del Norte; el segundo fue el de los contratos de gestación vicaria. En aquél la autonomía privada se impone pero no desplaza a la pública mientras que en éste acontece lo contrario. Obviamente hay otros ejemplos, como el de una comunidad amenazada culturalmente que hace valer su pretensión al reconocimiento frente a las personas que no comparten la

cultura nacional⁴⁷. Charles Taylor arguye que si bien dicha comunidad debe respetar los derechos humanos fundamentales de todos sus miembros, no tiene ninguna obligación de exhibir una neutralidad total en cuestiones de cultura nacional⁴⁸. Taylor está, por supuesto, pensando en Quebec. Su postura es que el gobierno de la provincia tiene el derecho a proteger y a promover la cultura francesa de Quebec, siempre y cuando no avasalle las libertades básicas de los angloparlantes⁴⁹. El gobierno está moralmente autorizado a exigir que la enseñanza primaria tanto de los galo-canadienses como de los inmigrantes no canadienses sea en francés⁵⁰. Tiene además la potestad de patrocinar y difundir la cultura y los valores nacionales. Lo que no puede hacer es, por ejemplo, tratar de forzar a los individuos a hablar francés o rehusarse a proveer una traducción a los procesados criminales.

El dilema político consiste en que la parcialidad cultural, aun si legítima como apostilla Taylor, deja un residuo moral. El gobierno está en todo su derecho de implementar esta política algo coercitiva pero, en cierta medida, está desatendiendo sus obligaciones hacia sus ciudadanos anglocanadienses. La excepción concedida a éstos en cuanto al idioma de la educación de sus

47. Charles Taylor explica lo que implica la noción del reconocimiento en este contexto, así: “El reconocimiento del que estoy hablando aquí es la aceptación por otros de nosotros en nuestra identidad. Podemos ser ‘reconocidos’ en otros sentidos –por ejemplo, como ciudadanos por igual, como portadores de derechos, o como personas con título a este o aquel servicio— mas aún no ser reconocidos en nuestra identidad. En otras palabras, lo que nos es importante al definir quién somos puede quedar en gran medida sin reconocimiento, puede hasta ser condenado en la vida pública o en nuestra sociedad, a pesar de que todos nuestros derechos ciudadanos estén firmemente garantizados”. Charles Taylor, “Reconciling the Solitudes” *Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (Guy Laforest Ed.) (1993) (en adelante RS), p. 190. Ver además RS pp. 48, 52, 58, 142-143, 162, 169, 188 & 190-96. Ver Charles Taylor “*The Politics of Recognition*”, *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’* (1992) (en adelante PR).

48. PR p. 58 (“La sociedad política no es neutral frente a aquellos que valorizan mantenerse fiel a la cultura de los ancestros y aquellos que tal vez querrían desprenderse en nombre de alguna meta individual de auto-desarrollo”). Ver también RS pp. 174-76. Una sociedad tal respeta en lo básico las exigencias del liberalismo y así, según Taylor, se legitima. Taylor explica que “una sociedad liberal se distingue como tal por la manera en que trata a sus minorías, inclusive aquellas que no comparten las definiciones públicas del bien, y sobre todo por los derechos que se le conceden a todos sus miembros. Pero ahora los derechos en cuestión se conciben como aquellos que son fundamentales y cruciales y que han sido reconocidos como tales desde los comienzos de la tradición liberal: derechos a la vida, a la libertad, al debido proceso, a la libertad de expresión, a la libertad de culto, etc.”. PR p. 59. Ver además RS p. 176. “Una sociedad con metas colectivas fuertes puede ser liberal,” Taylor advierte, “siempre y cuando sea capaz de respetar la diversidad, especialmente en lo que concierne a aquellos que no comparten esas metas, y pueda ofrecer salvaguardia adecuada a los derechos fundamentales”. RS p. 177. Estos derechos encuentran sustento no sólo en el derecho internacional sino también en la cultura política quebequesa. Taylor afirma que “la fusión de la democracia liberal y la identificación nacional es tan completa en Quebec hoy como en cualquier otra sociedad occidental.” RS 99. Ver RS pp. 155-56.

49. Taylor explica que la posición de Quebec es que “una sociedad puede ser organizada alrededor de una definición de la vida buena, sin que esto se vea como una depreciación de aquellos que personalmente no comparten esta definición”. PR p. 59.

50. “El fin no es solamente que los francófonos sean servidos en francés sino que haya aun francófonos en la próxima generación... De hecho, la realización de este objetivo puede hasta requerir la reducción de la libertad individual de los francófonos mismos, como lo hace la ley 101 en Quebec, que exige que los padres francófonos manden a sus niños a escuelas en francés”. RS pp. 165-166. Ver también RS p. 176. “Quebec tiene un sentido fuerte de identidad nacional”, asegura Taylor, “pero del tipo que no les es familiar a la mayoría de los norteamericanos angloparlantes, que está conectado a un idioma nacional y que además está amenazado. A causa de esta amenaza, la preservación y el bienestar de este idioma siempre va a ser una de las metas nacionales principales de los canadienses francófonos”. RS p. 100. Ver también RS pp. 53, 55.

hijos es una suerte de compensación que se le otorga. La provincia podría dar satisfacción de otras maneras también. Podría esmerarse por explicar las razones tras sus medidas discriminatorias así como por asegurar que la enseñanza del inglés en todas las escuelas sea excelente para así disminuir la probabilidad de que este grupo quede marginado socialmente.

Estos comentarios me traen a otra reflexión crítica. En mi empeño por sacar a relucir antinomias entre la autonomía pública y la privada, parece que estoy implicando que estos dos principios son completamente antagónicos y no guardan relación alguna entre sí. Esta apariencia queda reforzada cuando hablo de “contradicción”, de “incompatibilidad” o mismo de “antinomia” entre estas nociones. Es crucial evitar este tipo de malentendido. Si no, se termina diciendo que las nociones son inconmensurables y que hay que balancear o escoger entre ellas arbitrariamente, como si fueran simples preferencias.

Tanto Habermas como Cohen, Rawls, Dworkin, Larmore y Nino acertadamente subrayan la conexión interna entre la autonomía pública y la privada. Generalmente, el ejercicio de la primera supone la creación o preservación de un espacio para la segunda. Específicamente, la democracia tiene el peso normativo que la define como tal, solamente en la medida en que se exhibe igual respeto hacia todos los individuos, es decir hacia sus prerrogativas particulares.

Estos principios pueden, no obstante, enfrentarse al aplicarse a una situación específica. Este hecho no es sorprendente si se recuerda que hasta una sola norma puede impactar contra sí misma en un caso concreto. El derecho a la libertad de expresión requeriría, por ejemplo, que se permitiera tanto a aquellos chilenos a favor como aquellos en contra del procesamiento español de Augusto Pinochet desfilar frente al Palacio de la Moneda. Si los dos grupos hubieran pretendido hacer su marcha el mismo día a la misma hora, el Estado chileno no hubiera podido otorgarles a ambos grupos su derecho. Hubiera podido dar permiso a la organización que primero lo solicitó, decidir al azar, o no autorizar a nadie a manifestar. Conforme a lo que he alegado anteriormente, la comunidad hubiera probablemente terminado lamentando las circunstancias y tratando de dar satisfacción a las partes perjudicadas. De todas maneras, si un mismo principio puede arremeter contra sí mismo de esta manera, claramente dos nociones diferentes, como las de la autonomía pública y la privada pueden encontrarse al aplicarse. No hay más que pensar en los aprietos en que se vería el gobierno chileno si los indígenas Mapuches exigieran manifestar en el Parque O’Higgins el 19 de septiembre, a pesar de que la mayoría ciudadana defiende que se mantenga la tradición del Desfile de la Gloria del Ejército en ese mismo lugar y a la misma hora.

El antagonismo normativo podría, sin embargo, ser de otra índole. Podría darse por razones no exógenas sino más bien endógenas. La autonomía pública podría, así pues, batir contra la privada no por falta de coordinación sino por basarse en premisas filosóficas diferentes. La existencia de una conexión interna no excluye de por sí la posibilidad de discordancias inherentes.

En este punto es imprescindible proceder cautelosa y diferenciadamente. Los desencuentros inmanentes mencionados puede ser de dos tipos. Pueden ser, por un lado, meramente tensiones o, por otro lado, realmente incompatibilidades. En el primer caso, el desafío consiste únicamente en hallar soluciones concretas en las que se atiendan simultáneamente los imperativos diversos dictados por la autonomía pública y la privada. En el segundo caso, hay que revisar la

interpretación de los dos principios en busca de una posible reconciliación. Si ambas nociones son últimamente razonables y no arbitrarias tienen que ser consistentes. Su dilucidación, por supuesto, es un proceso largo, tal vez permanente. En todo momento pueden surgir contradicciones inesperadas. Hay que estar dispuesto, consecuentemente, a reexaminar los presupuestos.

Estos choques internos usualmente no generan dilemas, ni lamento, ni residuo moral. Es frustrante, por supuesto, darse cuenta de una equivocación. Mas si no había forma de eludir el error y si finalmente se arriba a una respuesta satisfactoria se atenúa el malestar. Son precisamente estos aspectos de la situación los que la distinguen de la de un conflicto irresoluble, que he comentado en esta disquisición y que se da primordialmente por causas externas.

Una última deficiencia en mi argumento que quisiera mencionar es que no explica cómo es que se determina cuál es la opción debida en aquellos casos en que se presenta un dilema político. Parto de la premisa de que hay una decisión objetivamente correcta pero no aclaro en qué consiste su corrección. Podría tratar de excusarme señalando que mi fin es entender las colisiones políticas y no analizar la cuestión de la objetividad en la filosofía política. Esta disculpa, por supuesto, sería flojísima pues una forma de llegar a la decisión acertada es precisamente a través de un principio que obvie la posibilidad de conflictos reales. Éstos inquietan filosóficamente, en gran medida, porque parecen excluir la existencia de un método objetivo de resolución.

Tal como no hay un principio mayor que armonice los dos principios encontrados, no hay tampoco una norma independiente que genere sistemáticamente respuestas concretas cuando éstos tropiezan. Al contrario, hay una multiplicidad de principios y factores por medio de los cuales se deciden los casos de las maneras más diversas. A veces lo apremiante de la situación y el elemento tiempo imponen una determinación-como en el ejemplo primero de corrupción en el que se limita el derecho a la intimidad de los funcionarios públicos. Otro ejemplo, del área de la filosofía moral, es el de la cita a la que se falta por una emergencia moral. Hay situaciones diferentes en las que sencillamente se impone el principio de la inviolabilidad de derechos básicos. El caso de las garantías individuales dentro del proyecto anti-corrupción es pertinente aquí, así como el del desfile de los orangistas en Irlanda del Norte.

En tercer lugar, de vez en cuando la solución consiste en trazar el contorno de aplicación de uno de los principios estrechamente y dar rienda suelta al otro fuera de esta área de protección. El problema de Quebec ilustra este acercamiento. Se justifican las acciones de la voluntad democrática mayoritaria en defensa de la cultura nacional que restringe las libertades de la minoría, con tal de que no se toquen los derechos más fundamentales. Finalmente, hay contextos en que sería correcto optar por cualquiera de las normas encontradas, inclusive lanzando una moneda. Dentro de esta categoría cae el caso del desfile de los Mapuches durante las efemérides nacionales chilenas.

Evidentemente, estas nociones deliberativas precisan de mayor desarrollo. No hace falta, claro está, una teoría completa, solamente un mejor entendimiento de la razón política. Es así que se puede llegar a comprender cabalmente los dilemas políticos. En ausencia de una explicación tal, mi argumento no puede ser más que un paso inicial y modesto hacia el esclarecimiento de estos fenómenos trascendentales de la vida colectiva cívica.

