

## RELATIVISMO ÉTICO Y DESOBEDIENCIA CIVIL.

Antonio Casado da Rocha. U. del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea.

La desobediencia civil —una práctica cuyo origen se suele situar en la vida y obra de Henry D. Thoreau (1817-1862), pero que surge a partir de elementos muy anteriores— puede definirse de modo laxo como un acto motivado por convicciones de conciencia (o principios de justicia) que implica el incumplimiento de un mandato por parte del agente, así como la aceptación responsable de sus consecuencias. La desobediencia civil conlleva un conflicto entre la tradición ética institucionalizada —o sea, el Derecho— y otras tradiciones presentes en una sociedad plural, y puede llegar a ser concebida como una forma de participación política propia de los miembros de una democracia liberal. Concebida como un acto “conversacional”, la desobediencia civil puede ampliar los horizontes tradicionales y reformar el Derecho mediante un acercamiento asintótico a cotas de mayor legitimidad. Esto presupone que es posible romper con los confines de nuestras tradiciones, que no estamos irremediabilmente encerrados en compartimentos culturales estancos. Mostrar esto exige desmontar ciertas nociones muy extendidas acerca del relativismo y la incommensurabilidad de diferentes tradiciones éticas; ése es el objetivo de esta comunicación.

La abundancia de reflexión jurídica sobre la desobediencia civil puede oscurecer el hecho de que este fenómeno es una respuesta propia de una cultura particular —la de las democracias liberales—, y como tal se nutre de elementos tradicionales de esta forma de vida o “juego de lenguaje”. Cabe recordar, a este respecto, que a menos de tres semanas de su muerte, Ludwig Wittgenstein escribió en sus notas sobre la certeza (apunte del 11 de abril 1951) que “lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo”. Wittgenstein (1979:§509) aclara que la cuestión no es si se puede confiar o no en algo, sino si *de hecho* se confía en algo. En la forma de vida de las democracias liberales, ese “algo” son ciertos principios políticos inscritos en la constitución, tales como la “garantía de los derechos fundamentales, soberanía popular, principio de legalidad, etc”. Tal como ha sido definida por la más reciente literatura jurídica, la desobediencia civil presupone por parte del desobediente una aceptación de esos “principios básicos del constitucionalismo democrático” y, por consiguiente, “la adopción de un punto de vista axiológicamente interno, un acercamiento críticamente reconstructivo, una actitud comprometida con el núcleo constitucional” (Ugartemendia 1999:407).

Dentro de ese modelo ideal de democracia liberal, en la desobediencia civil no sólo hay aceptación, sino también apelación a aquellos principios. No es difícil encontrar ejemplos de ello en la literatura del liberalismo político: cuando en una controversia difícil de resolver se plantea la pregunta “¿Quién será aquí el juez?”, en un parágrafo añadido en la sexta edición del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (§21) Locke afirma que “cuando no hay un juez sobre la tierra, la apelación se dirige al Dios que está en

los Cielos.” El recurso a esta apelación es cosa individual, pues “en esto soy yo el único juez en mi propia conciencia” (Locke 1690:51, trad. cast.). La similitud con la explicación de Thoreau en su ensayo sobre la desobediencia civil (1849) es evidente, pues en este texto la desobediencia civil se concibe precisamente como una apelación a los hombres –pues el Estado, como bien sabe Thoreau, no son más que hombres que mandan a hombres que obedecen– por parte de los hombres. Asimismo, esta apelación está también presente en la concepción de la desobediencia civil desarrollada por Gandhi dentro del proceso que llevó a la India a su independencia.

Podemos entender el proyecto de Gandhi porque, aunque no compartamos su tradición –y esto ya es discutible, porque su tradición es en parte la nuestra y viceversa–, compartimos las preguntas y los problemas que intentaba resolver. Para Sartre, las situaciones históricas varían, pero no cambia la necesidad de todo hombre “de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal.” Por eso todo proyecto, por ajeno que nos resulte, puede ser comprendido: porque “todos representan en común una tentativa para franquear esos límites o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos.” El europeo de 1945 a partir de su situación puede rehacer en sí el proyecto del chino, del africano o del hindú. “En este sentido podemos decir que hay una universalidad del hombre; pero no está dada, es construida perpetuamente [...] al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea.” (Sartre 1948:45ss, trad. cast.)

Pueblos como los azande de África oriental viven en un mundo diferente del nuestro, juegan un juego diferente, pero sólo serán diferentes de nosotros por principio si están condenados a repetir sus respuestas (y nosotros las nuestras). No hay bases conocidas para afirmar esto, e incluso la materia prima utilizada para afirmar que los azande son de hecho muy diferentes a nosotros –las investigaciones de Evans-Pritchard (1937)– es cuestionable (Moody-Adams 1997:51,75ss). Como ha mostrado Donald Davidson en su artículo *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1984), si estuvieramos confinados por principio y no sólo de hecho en nuestras respuestas, nos tendría que resultar imposible entender cualquier otro esquema conceptual que no fuese el nuestro o convertir un esquema en otro. Y ambas cosas parecen posibles, aunque no necesariamente sencillas. Naturalmente, al aplicar esta posición a la desobediencia civil me expongo a la misma objeción que Sartre, a saber: “entonces ustedes pueden hacer cualquier cosa”. En cierto sentido, todo puede hacerse y toda ley puede ser desobedecida. Pero no todo es inteligible, y mucho menos aún valioso. La comprensión no es automática ni definitiva y tampoco garantiza la valía de lo comprendido. Utilizando la misma réplica que Sartre, cabe comparar la comprensión ética de un acto de desobediencia civil con la comprensión estética de una obra de arte. Una cosa es comprender un cuadro, hacerlo inteligible, y otra cosa es afirmar que el cuadro es un buen cuadro, darle valor estético. No hay normas a priori para pintar un buen cuadro y, por esta vez, lo verdadero en estética es también verdadero en ética. En ambos casos tenemos creación; en ambos inventamos responsablemente el presente. Así como el artista es responsable de su creación y por ella será juzgado, así somos todos responsables de nuestras vidas y del mundo que con ellas, con nuestros actos de obediencia o desobediencia, vamos conjuntamente creando. Es posible intentar comprender el proyecto desobediente de Thoreau o Gandhi, pero una vez comprendido todavía hemos de aceptarlo o no, darle valor ético. Ésa es una tarea

que compete en especial a los involucrados en casos de desobediencia civil, pero puede decirse también que en determinadas ocasiones la justificación ética de la desobediencia civil se vuelve un asunto de claras implicaciones políticas. Por ejemplo, en el País Vasco el debate sobre la desobediencia civil se ha convertido, con la figura de Gandhi como arma arrojadiza, en un debate de auténtica vida o muerte al que no podía ser ajena su universalidad. Esto es bastante obvio para quien lea la prensa nacional; lo que no es tan obvio es que la cuestión del relativismo ético es parte esencial del debate. Recordemos que, como ha hecho notar con perspicacia A. Valdecantos (1999:20), “el problema no es ya qué pasa con las prácticas mágicas de, digamos, los azande y sus correspondientes creencias, sino qué ocurre en un mundo donde ‘los otros’ han aprendido muchas cosas de ‘nosotros’, entre ellas la existencia del relativismo.” Como el País Vasco es uno de esos lugares donde se escucha a menudo eso del “nosotros” y “los otros”, no es de extrañar que la cuestión del relativismo esté en el ambiente.

A mi parecer, la gran cuestión de ese debate vasco es si el recurso a la desobediencia, civil o incivil, es o no algo más que una cuestión estratégica al margen de los fines perseguidos con ella; es decir, si no hay nada en la civilidad que la hace, aquí y ahora, mejor que la violencia. Si uno es un relativista ético serio, no puede sino responder que la elección de la civilidad, su legitimidad o justificación, viene justificada únicamente por el sistema de creencias del agente, que puede ser inconmensurable con otros sistemas. Y no faltan entre nosotros relativistas que, partiendo de la coexistencia en una sociedad plural como la vasca de sistemas inconmensurables, deducen que, a partir de ellos, un ciudadano puede escoger la civilidad y otro no, y que ambos estarán haciendo lo correcto desde sus respectivos sistemas de creencias o “culturas”.

La posibilidad de una desobediencia civil éticamente justificada, esto es, moralmente mejor que la lucha armada o la sumisión, depende de que no estemos encerrados en tales corsés sistémicos; de que, en definitiva, haya buenas razones para preferir las prácticas de la democracia liberal a las prácticas de la democracia orgánica o de la tiranía benévola. Es preciso, pues, comprobar si y cómo las retóricas de la legitimación —de la violencia, de la desobediencia o de cualquier otra cosa— pueden romper con los corsés sistémicos. Mi hipótesis es que sí es posible; que operaciones cotidianas como la pregunta “¿Qué debo hacer?” permiten poner en tela de la juicio la propia tradición y ampliar así sus horizontes; y que las tradiciones reales son mucho más porosas de lo que sostienen los relativistas radicales.

Todo esto, por supuesto, requiere explicación. Para empezar, la desobediencia civil es una pregunta por la legitimidad de una norma que surge cuando el sistema no ofrece una respuesta satisfactoria, una pregunta por la justicia hecha en una situación donde el desobediente percibe que “no hay un juez sobre la tierra” (Locke) capaz de juzgarle, esto es, que el Derecho existente no es lo suficientemente justo. Responde a una necesidad de reformar o ampliar la tradición presente, del mismo modo que la ampliación de conjuntos en matemáticas obedece a la necesidad de responder a preguntas que en el conjunto más restringido no obtienen respuesta (cf. Barden 1990:67-9).

Concebir así la desobediencia civil implica renunciar a una visión estática del Derecho como un sistema cerrado. Si el agente ético da por buena esa visión de la tradición jurídica como un contexto inconmensurable con otros, no necesitaría hacerse preguntas acerca del contexto, pues tales cuestiones son en última instancia imposibles de responder;

el agente estaría completamente definido por los límites dentro de los cuales se encuentra. Semejante posición no es nada incómoda, y de hecho se complementa perfectamente con cierta tendencia contemporánea a difuminar la responsabilidad individual; pero no por cómoda esa posición es más verdadera. Ciertamente, cada uno de nosotros se encuentra dentro de su tradición en todo momento; esa tradición es un contexto que proporciona respuestas, sugiere valores y proporciona un espacio para la acción ética libre, responsable y razonable. Pero como la fuente de la razonabilidad es más fundamental que sus productos, esa tradición nuestra nunca es invulnerable: siendo ella misma el producto de preguntas, está abierta a más preguntas; negar esto equivaldría a cegar las fuentes vivas de donde mana el Derecho.

La novela *1984* de George Orwell describe un sistema en el que se intenta por todos los medios impedir la emergencia de preguntas. Para ello se canalizan y suprimen deseos y sentimientos (que ello se haga mediante orgías, ejecuciones públicas o política lingüística es secundario) y se destruye la individualidad de los disidentes. Se institucionaliza el relativismo ajustando el pasado a la voluntad del partido y deshumanizando al otro, al enemigo, en un escenario de “guerra interminable” (cf. Juaristi 1999:249). Afortunadamente, no vivimos en un régimen como el retratado por Orwell; todavía no sostenemos que “la guerra es la paz” (1949:11, trad. cast.). Cada uno de nosotros todavía puede preguntarse cómo ampliar su horizonte presente, pues cada uno de nosotros –como el Winston Smith de la novela– conoce la presión de conflictos no resueltos, cada uno de nosotros tiene experiencia de que el orden tradicional no es más que una entre varias posibilidades, cada uno de nosotros alberga deseos que aspiran a ser satisfechos dentro de un orden civilizado. Pero la lección de Orwell es que la posibilidad de eliminación de las preguntas siempre estará presente, y por ello la lucha contra el totalitarismo –en términos de *1984*, la lucha por “poder decir libremente que dos y dos son cuatro” (1949:87, trad. cast.)– exige una vigilancia permanente ante las expresiones de relativismo radical, ya sea en su versión ética o epistémica, y ante sus consecuencias.

Como ya he dicho, una de esas consecuencias es difuminar la responsabilidad individual, pues el relativismo descansa en una imagen falsa de las sociedades como contenedores estancos de culturas homogéneas. Esta imagen obliga a sostener pronósticos pesimistas sobre la posibilidad de los cambios de creencias, convirtiéndose a menudo en una profecía que se cumple a sí misma (Valdecantos 1999:103ss). Y si no podemos cambiar las creencias de los demás, parece deducirse que tampoco podremos cambiar las nuestras. ¿Para qué esforzarse en mejorar entonces? De ahí que las imágenes con las que entendemos nuestra sociedad sean en este punto decisivas. Mas, por mucho que el relativismo ético pretenda difuminar la responsabilidad individual, la deliberación y la elección –las tareas propiamente éticas– son la inalienable responsabilidad del individuo. En condiciones de pluralismo, elegir un curso de acción antes que otro otorga valor a esa acción y, ciertamente, los valores de una sociedad pueden definirla; pero los valores siempre pueden ser modificados, eliminados o sustituidos por los individuos que forman la sociedad; en ese sentido, los individuos están reformando la comunidad a cada momento. Al sugerir que el cambio de creencias y valores es imposible, el relativismo tiende a negar esto. En particular, el relativismo ético intenta difuminar la responsabilidad individual mediante el expediente de encerrarlo en contenedores culturales estancos y, al hacerlo, pone en marcha imágenes de nosotros mismos que pueden conducirnos a la guerra civil.

Por el contrario, la desobediencia civil necesita (y muestra a la vez) que la apelación a los principios y el cambio de creencias sean ambas posibles. Esto no quiere decir que la apelación siempre haya de ser escuchada y se actúe en consecuencia. Pero no cabe negar la posibilidad de apelación en virtud de una supuesta inconmensurabilidad de tradiciones. Tanto Thoreau como Gandhi o Martin Luther King son ejemplos bien reales de cómo la acción ética, por muy basada en principios comunitarios o religiosos que pueda estar, es capaz de trascender las fronteras de la propia tradición, la propia comunidad y la propia cosmovisión.

Y es que, como sujetos éticos, descubrimos lo que es bueno y malo en nuestra tradición particular de manera análoga a como ejercitamos nuestra capacidad lingüística en un lenguaje natural particular. Así, cuando aprendemos a hablar en nuestra lengua, lo que aprendemos es *una* lengua y no *el* lenguaje, pero ello no impide que a partir de ahí aprendamos otras. Análogamente, el punto de vista moral es el punto de vista de la deliberación y la elección, y ambas siempre se dan en una situación dada que no elegimos a nuestro capricho. No partimos, pues, de ningún punto de vista moral abstracto; partimos de una tradición ética particular y determinada. Pero, como ha señalado Javier Muguerza (1998:19-20), cuando aprendemos la moral de una comunidad, siempre es posible aprender las otras morales de las otras comunidades en las cuales estamos insertos. Siempre que no partamos de un relativismo radical, siempre será posible pasar, peldaño a peldaño, del comunitarismo al cosmopolitismo (cf. Muguerza 1996).

Entre otras cosas, estamos insertos en una red tradicional de relaciones de propiedad, de distribuciones de recursos y obligaciones, de cargos y cargas. La tradición jurídica es la organización de esas relaciones en una sociedad. Al igual que ejercitamos nuestra capacidad lingüística en un lenguaje natural particular, descubrimos la justicia (lo debido a cada uno en esas relaciones de propiedad) en nuestra tradición jurídica particular. La tradición no es infalible, no es inmutable, no es algo dentro de lo que estemos radicalmente confinados, pero es el lugar desde donde partimos. Mi tradición soy “yo y mi circunstancia”: nuestra sociedad presente y nuestros presentes yoés. Si algo necesita ser reformado, es eso y nada más que eso. No podemos elegir si somos o no la clase de seres que son parcialmente responsables de sí mismos y de su mundo, pero sí podemos elegir el contenido de nuestra responsabilidad. Si el criterio básico de la acción ética es el sujeto responsable y no la comunidad o la cultura, entonces nuestra responsabilidad básica no es aplicar mecánicamente unas máximas, provengan de donde provengan, sino *elegirlas*. Al final nuestra responsabilidad es hacia nosotros mismos y hacia nuestros principios –pues, en última instancia, éticamente no somos sino nuestros principios (cf. Nozick 1993)– más que hacia nuestra tradición o nuestra comunidad.

Mi conclusión no es, pues, muy original: repite lo que tradicionalmente se ha venido a expresar con la tesis de la primacía de la conciencia sobre la ley; o, en términos contemporáneos, que “no hay ni podría haber ninguna instancia ética superior a la conciencia individual” (Muguerza 1987:347). Dicho de otro modo, lo básico no es aquello donde estamos, sino aquello donde podemos estar, ya que nuestro compromiso final no es con la recepción de respuestas tradicionales, sino con la búsqueda de respuestas verdaderas desencadenada por las preguntas. Por esta razón, en cierta tradición –hoy ya obsoleta– la instancia suprema es la conciencia, y no la ley. Pero de aquí no se sigue que la apelación a la conciencia lo justifique todo. Ni siquiera, como admite Marina

Gascón (1990:23), que la obligación política tenga que ceder ante esta “más genuina fuente de moralidad”. Puede ceder en ocasiones, pero no tiene que ceder siempre, pues todas las razones no valen lo mismo. Que el individuo o agente ético origine las tradiciones y las leyes no conlleva relativismo ético, pero ello tampoco nos obliga a postular la existencia de verdades y valores in-cuestionables, absolutos; sería tan absurdo plantear una justificación ética “univesal y absoluta” (Garzón Valdés 1981:89) de la desobediencia civil como negarle toda posibilidad de justificación. En ausencia de intuiciones morales a priori, sólo nos quedan justificaciones concretas de desobediencias particulares; y es que la decisión de asignar o no un castigo a la desobediencia es una tarea que forma parte de la práctica jurídica de una sociedad. La teoría descubre el hecho de que no es la tradición, sino el individuo ético, lo que es fundamental; que, en ese sentido, la conciencia prima sobre la ley. Ahí termina su papel. La tarea de la teoría, ya sea ética o político-jurídica, es informar la práctica, no sustituirla. A partir de ahí comienza la tarea, cotidiana e ineludible, de descubrir y elegir en cada situación el bien y lo justo.

### Referencias bibliográficas.

- Barden, Garrett. (1990) *After Principles*, London, University of Notre Dame Press. Trad. cast. parcial de A. Casado da Rocha: “De la acción moral a la teoría ética”, *biTARTE* (San Sebastián), no. 13, pp. 29-44.
- Davidson, Donald. (1984) “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford. Trad. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Garzón Valdés, Ernesto. (1981) “Acercas de la desobediencia civil”, *Sistema*, no. 42, pp. 79-92.
- Gascón Abellán, Marina. (1990) *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Juaristi, Jon. (1999) *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa Calpe.
- Locke, John. (1690) *Concerning Civil Government, Second Essay. An Essay Concerning the True Original Extent and End Of Civil Government*, Edition by Peter Laslett, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1988. Trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990.
- Moody-Adams, Michele M. (1997) *Fieldwork in familiar places: morality, culture, and philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Muguerza, Javier. (1987) “Sobre el exceso de obediencia y otros excesos”, *Doxa*, no. 4, pp. 343-347.
- , (1996) “Los peldaños del cosmopolitismo”, *Sistema*, no. 134, pp. 5-25.
- , (1998) *El puesto del hombre en la cosmópolis*. Lección inaugural del curso 1998-99, Madrid, UNED.
- Nozick, Robert. (1993) “How to do things with principles”, en *The nature of rationality*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press. Trad. cast. de Antoni Domènech: *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Orwell, George. (1949) *Nineteen Eighty-Four*. Trad. cast. de R. Vázquez Zamora: *1984*, Barcelona, Destino.
- Sartre, Jean-Paul. (1948) *L'Existentialisme est un humanisme*, Genève, Les Éditions Nagel. Trad. cast. de V. Praci: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1989.

- Thoreau, Henry David. (1849) "Resistance to Civil Government", *Aesthetic Papers* (Boston), no. 1. Trad. cast. de A. Casado da Rocha: *Sobre el deber de la desobediencia civil*, Irún, Iralka, 1995.
- Ugartemendia Eceizabarrena, Juan Ignacio. (1999) *La desobediencia civil en el Estado constitucional democrático*, Prólogo de Gurutz Jáuregui, Madrid, Marcial Pons / Instituto Vasco de Administración Pública.
- Valdecantos, Antonio. (1999) *Contra el relativismo*, Madrid, Visor.
- Wittgenstein, Ludwig  
———, (1979) *Über Gewissheit*, Compilado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Oxford, Basil Blackwell. Trad. cast. de J. L. Prades y V. Raya: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

\*\*\*

Antonio Casado da Rocha  
Dpto. de Ética y Filosofía Política  
Universidad del País Vasco  
Euskal Herriko Unibersitatea  
Apto. 1249  
San Sebastián