

ANFIBIOS CULTURALES Y DIVORCIO ENTRE LEY, MORAL Y CULTURA

Antanas Mockus*

Resumen

Antes de ser empleada para describir características deseables de algunas personas en un país y en un mundo donde la diversidad cultural puede ser una fuente inmensa de potencialidades, la noción de "anfibio cultural" fue usada para ayudar a entender la relación entre los distintos eslabones del sistema educativo. La circulación de conocimiento sólo es posible si hay selección, jerarquización y adaptación del conocimiento, tomándolo de un cierto contexto para llevarlo a otro, reelaborándolo en función del contexto de destino. Los educadores participan usualmente de manera inconsciente en este proceso, y logran ser "anfibiaos culturales" en tanto alcanzan la movilidad deseable entre distintos eslabones del sistema educativo, aprendiendo y enseñando en varios de ellos. En sentido más amplio, anfibio cultural es la persona que se desenvuelve solventemente en varias tradiciones culturales y que facilita la comunicación entre ellas. Como tal puede contribuir a tres procesos cruciales en las sociedades contemporáneas caracterizables por altos niveles de diversidad cultural y segmentación social: la reducción del divorcio excesivo entre ley, moral y

cultura, la construcción de democracia y la superación de la violencia. Con relación al primer aspecto, se plantea el papel del anfibio cultural en la intensificación de la vida social y en la transformación de la regulación cultural de la acción. En el segundo, se acentúa el papel pedagógico del anfibio al señalar e ilustrar la posibilidad de la construcción y acatamiento de reglas comunes compatibles con la diferencia y con raíces en ella. En cuanto al tercero, cabe señalar que la violencia, especialmente cuando es endémica y multifocal, acentúa las adaptaciones miméticas a diversos sistemas de reglas culturales. Resulta relevante, entonces, examinar las similitudes y las diferencias entre esas adaptaciones y las propias del anfibio cultural. Esto permite subrayar la función del anfibio cultural como intérprete y como facilitador del entendimiento recíproco entre distintas tradiciones culturales. En síntesis, tras una presentación de lo que se podría entender como "anfibio cultural", se consideran algunos aspectos del papel social atribuible al mismo en relación con el divorcio acentuado entre ley, cultura y moral, la construcción de democracia y la violencia. Se trata de ver la relevancia del anfibio cultural frente a aspectos o procesos particularmente importantes en el caso de la sociedad colombiana.

Un concepto educativo

La expresión "anfibio cultural" fue acuñada en una nota técnica elaborada para el Departamento Nacional de

* Filósofo y matemático, profesor del Departamento de Matemáticas de la Universidad Nacional.

Planeación entre noviembre de 1990 y enero de 1991, en el marco de la discusión de la política educativa del país para el cuatrenio que comenzaba. Hasta donde sabemos, la conceptualización que pretende resumir esa expresión -y que es particularmente eficaz para mostrar los costos de la falta de articulación entre los eslabones del sistema educativo- no fue tomada en cuenta, probablemente porque el modelo económico subyacente al llamado Plan de Apertura Educativa era poco sensible a consideraciones sociológicas, antropológicas o pedagógicas.

La metáfora del anfibio se relaciona en su origen con una corriente de investigaciones (liderada por Basil Bernstein en la Universidad de Londres) que ve en la educación un proceso social de circulación del conocimiento, proceso que en buena parte determina tanto la fortaleza externa de una sociedad como su estructura interna. Las sociedades alcanzan una alta tecnología solamente cuando en ellas se combina un alto grado de división del trabajo con el surgimiento de un sistema especializado en la formación de individuos y en la circulación selectiva de conocimientos. Los individuos se diferencian entre ellos, no sólo por su lugar o el de sus familias en la división del trabajo, sino también porque la circulación de conocimiento los diferencia. La falta de articulación entre los eslabones del sistema educativo agrava las diferencias sociales, impide el aprovechamiento social del saber y debilita la nación. En la "teoría de la recontextualización" de Basil Bernstein, se entiende la educación como un proceso que toma conocimientos de manera selectiva y jerarquizada de un contexto para llevarlos a otro. Cada educador es un "recontextualizador" que sólo alcanza óptima calidad cuando, por una parte, es

capaz de desempeñarse con solvencia en el eslabón del cual toma el conocimiento que difunde y, por otra, es sensible al contexto en el cual trabaja al escoger, ordenar y "traducir" el conocimiento que enseña. Sin buenos recontextualizadores el conocimiento no circula y sin una sólida articulación a los procesos mundiales de recontextualización, la generación de conocimiento científico y técnico es imposible o irrelevante⁶⁷.

En mayo de 1991 quienes en ese momento conformaban el equipo de Rectoría de la Universidad Nacional de Colombia conocieron la propuesta de una consigna para la gestión que se iniciaba: "Fósiles vivientes, anfibios culturales y parteras del futuro". Ese mismo mes, la idea fue brevemente desarrollada en un texto leído ante el Encuentro Nacional de Estudiantes de Ingeniería Civil en Manizales.

El presente texto trata apenas sobre una parte de la consigna del 91: los anfibios culturales. El concepto "anfibio cultural" pretende sintetizar dos metas de los cambios en marcha en la Universidad Nacional de Colombia: formar personas capaces de desenvolverse bien en varios eslabones del sistema educativo y formar

⁶⁷ En realidad, los educadores no son los únicos recontextualizadores, es decir los únicos atareados en provocar una circulación selectiva de conocimientos especializados y una formación moral básica específica. Lo son también los: a) Departamentos y sub-agencias especializadas del Estado y autoridades educativas locales del Estado, con su investigación y sistema de inspectores. b) Departamentos de educación universitaria e instituciones similares junto con su investigación. c) Medios de educación especializados, seminarios, revistas, etc. y casas editoriales junto con sus 'lectores' y asesores. d) Campos no especializados en el discurso educativo pero capaces de ejercer influencia en el proceso de recontextualización' (Bernstein y Díaz, 1985). Hay un campo de recontextualización 'oficial', pero el Estado no tiene ni el monopolio ni el control completo del proceso (ibid.). La información especializada y la formación moral básica que la educación ofrece a diferentes destinatarios se define por la confluencia -no exenta de tensiones- entre los procesos de recontextualización agenciados por el Estado y los procesos de recontextualización no estatales

también personas capaces de enseñar y aprender en contextos ajenos al sistema educativo. En síntesis, buenos recontextualizadores y personas preparadas para actuar en el marco de diversidad cultural propio de nuestro país y de un mundo cada vez más integrado.

El anfibio cultural

Más allá del ámbito educativo, el anfibio cultural es alguien capaz de obedecer a sistemas de reglas parcialmente divergentes sin perder integridad intelectual y moral. Es esta integridad la que le ayuda a seleccionar y jerarquizar fragmentos de conocimiento y de moralidad en un contexto para traducirlos y hacer posible su apropiación en otro.

Una de las maneras en que se podría conservar consistencia moral obedeciendo sucesiva o simultáneamente a diversos sistemas de reglas sería el reconocimiento de las estructuras comunes subyacentes. Un caso extremo -mas no imposible- sería el de quien se ve obligado a "trabajar simultáneamente para dos ejércitos enemigos. Una vez dejada de lado la dicotomía básica (la definición amigo-enemigo), puede descubrir que el comportamiento cotidiano y las relaciones personales se estructuran de manera muy similar en ambos contextos: los ejércitos se parecen. Esto ayuda a comprender que en procesos de paz como el salvadoreño un ejército termine incorporando al otro.. ¿No será que detrás del mosaico del espejo roto (Brunner), las estructuras trabajan de una manera similar y, más aún, de una manera que teje elementos de profunda unidad moral?

Desde Grecia -de una manera que luego sería retomada y ampliada por la Ilustración- la moralidad no se identifica con las costumbres. La pluralidad de

delimitaciones de las buenas costumbres que han existido o que coexisten en nuestra misma época, induce una separación conceptual entre moral y cultura. En el marco de la interculturalidad, a esa separación conceptual puede añadirse un relativo divorcio entre lo moralmente válido y lo culturalmente válido en uno u otro contexto. En principio, la definición de lo moralmente válido puede ser (o hacerse) más exigente que ambos códigos culturales, llevando a la persona a obedecer simultáneamente ambos sistemas de reglas. Cierta integridad y rigorismo morales pueden por ello llevar a que una misma persona despierte una confianza intensa en personas pertenecientes a culturas muy diversas. La exposición a códigos culturales muy diversos podría ser, por esta razón, al mismo tiempo una amenaza para la integridad moral y una oportunidad para el crecimiento moral.

El anfibio es al mismo tiempo camaleón y traductor. En efecto, sabe adaptarse a los códigos culturales correspondientes a diversos medios y a diversas tradiciones, puede tomar fragmentos de una tradición e introducirlos en otra, después de haberlos transformado. A diferencia del anfibio, el simple camaleón no favorece la interrelación entre los mundos culturales a los cuales se adapta. A diferencia del anfibio, el simple traductor suele traducir en una sola dirección, enriqueciendo fundamentalmente únicamente uno de los mundos que conoce. Esta caracterización del anfibio cultural como hasta cierto punto camaleón y al mismo tiempo intérprete-traductor se encuentra más desarrollada en nuestro trabajo "Anfibios culturales, moral y productividad (de próxima publicación en la Revista Colombiana de Psicología, donde se trata también con cierta extensión la cuestión de los

posibles fundamentos de la integridad moral del anfibio cultural). La combinación de ambos aspectos es decisiva para la función de fertilización recíproca entre diversas tradiciones culturales que es tema central de nuestra reflexión.

El anfibio ante el divorcio entre ley, moral y cultura

Podemos partir de la oposición entre dos tipos ideales de sociedad: aquellas donde lo moralmente válido cabe dentro de lo culturalmente válido, lo cual a su vez cabe dentro de lo legalmente permitido, y aquellas donde, como en la nuestra, abundan las incongruencias entre esos tres sistemas de regulación de la acción y la interacción⁶⁸. La nuestra, en especial por su diversidad cultural y su grado de segmentación social, estaría más cerca del segundo tipo⁶⁹.

Lo legalmente permitido se define en relación con un conjunto de normas jurídicas expresas acompañadas de mecanismos específicamente orientados a lograr su cumplimiento, mecanismos que en última instancia se apoyan en el monopolio de la coacción material directa y en la posibilidad de aplicar ésta conforme a normas que aseguran garantías de naturaleza procedimental ("derecho a la defensa", "debido proceso", etc.). Lo culturalmente válido corresponde a comportamientos aceptables o deseables, con

⁶⁸ Para nuestra argumentación lo decisivo es la posibilidad de la no coincidencia empírica entre lo autorizado o lo prohibido por los tres sistemas, la existencia de comportamientos legalmente no válidos pero culturalmente aceptados o moralmente justificados (el soborno o el uso de droga en ciertos contextos) o de comportamientos legalmente permitidos pero cultural o moralmente rechazados (como el empleo juguetón del arte o de elementos culturales tradicionales descontextualizados, por la publicidad o por los movimientos contestatarios), etc

⁶⁹ Un primer esbozo y empleo de esta tipología se encuentra en Carrillo (1991).

independencia frente a lo que dice la ley o el juicio moral individual, y "por lo general" de manera relativa a un medio o a un contexto cultural. Lo moralmente válido se delimita mediante juicios y argumentos que la persona formula "ante sí o ante otros" en uso de su autonomía moral (ante su "conciencia").

Manifiestamente existen otros "casos" - intermedios- de coincidencia parcial entre esos tres sistemas de regulación del comportamiento humano. Son de particular importancia en la investigación sobre desarrollo moral y para la reconstrucción de la legitimidad de la ley en casos de arraigo cultural de comportamientos ilegales.

Cierto grado de divorcio entre ley, moral y cultura es inevitable y al menos en la Modernidad puede ser interpretado como un factor de renovación de la ley de los Estados, de la moral de los individuos y de la cultura de distintos grupos humanos. En algunos casos, ese divorcio puede ser visto como excesivo. Para reducir este divorcio entre ley, moral y cultura no parece suficiente una intensificación de la comunicación personal (la "acción comunicativa" de J. Habermas, el "diálogo" que una y otra vez invocamos los colombianos). Hace falta también una intensificación de la interacción expresiva y estratégica, aún si esta intensificación no resulta plenamente controlable. Lo sentido por cada cual debe aflorar y la pugna de intereses debe asumirse, aunque ello conduzca a resultados en parte impredecibles⁷⁰. Ampliar interfases y flujos de comunicación y de interacción para reconstruir tejido social implica riesgos; pero resulta necesario si se quiere lograr un mínimo de armonía social, el

⁷⁰ Este es el resultado central de Carrillo (1991).

mínimo necesario para asegurar la fertilidad y civilidad de los conflictos.

Discusiones del planteamiento hecho llevan a entrever la posibilidad -incluso futura- de sociedades sin ley (basadas en una congruencia grande entre cultura y moral) o de sociedades sin moral (basadas en una congruencia grande entre Estado y cultura) al lado de sociedades que armonizan ley, moral y cultura. En las sociedades contemporáneas altamente diferenciadas, la triple regulación parece necesaria y el anfibio cultural puede contribuir a reducir, a evitar o a mantener dentro de ciertos límites el divorcio entre moral, cultura y ley⁷¹. En las sociedades existentes se puede ver al anfibio cultural como un intensificador de la vida social que ayuda a explicitar las tensiones que introduce la diversidad cultural en esa triple regulación. De cualquier modo, en la medida en que el orden social depende notablemente de la regulación cultural de la acción, y creemos que es así pues la aprobación o el rechazo cultural son en general más eficaces para regular la acción que la ley o la moral, el papel del anfibio es crucial.

La ampliación de la democracia y el anfibio cultural

La idea moderna de democracia es inseparable de la posibilidad de que existan razones distintas para apoyar las mismas reglas. Democracia es pluralismo acompañado de algunas reglas de juego universales. Cuando, por el contrario, existen más bien razones similares para acogerse a reglas distintas, el Estado

⁷¹ En un ámbito de excesiva convergencia entre ley, moral y cultura, el anfibio cultural puede adquirir más bien la función de disidente o, inclusive, de disociador. La sensibilidad a diversas tradiciones culturales que posee y promueve puede llevarlo, en efecto, a introducir elementos de desviación o de cambio en lo cultural, lo moral y lo legal.

tiende a perder el monopolio del uso de la fuerza y de la administración de justicia⁷².

En el marco de la búsqueda de una concepción política de la justicia que la haga compatible con el pluralismo de las sociedades democráticas contemporáneas, John Rawls (1988) desarrolla la posibilidad de que se pueda apoyar la misma concepción política de la justicia por razones muy distintas⁷³. Para Rawls en particular, las tradiciones religiosas abrigadas por las sociedades democráticas concurren, sin tener ninguna de ellas el monopolio de esa fundamentación, a consolidar un consenso en torno al derecho procedimental. No importa que el consenso sea una colcha de retazos, un consenso por "traslapes". Importa que exista consenso en torno a la ley y que la ley sea reconocida en su legitimidad y acatada de manera prácticamente universal.

Esas tradiciones, junto con opciones de ética laica inscritas en diversos legados culturales (Grecia, Roma, Renacimiento, Revolución Francesa, etc.) permiten una convergencia entre la coacción estatal, el control social y la acción de sentimientos morales como la vergüenza o la culpa. Así, en asuntos básicos como los Derechos Humanos- ley, moral y cultura convergen y se refuerzan mutuamente.

⁷² También existe la posibilidad -que se expresaría en el absolutismo político- de buscar que se apoyen reglas iguales por razones homogéneas.

⁷³ Para Rawls es muy importante la posibilidad de que esa concepción reciba el soporte de un consenso por superposición, es decir de un consenso que la valide a través de las distintas doctrinas religiosas, filosóficas y morales cuya perennidad parece asegurada en una democracia constitucional cuyo criterio de justicia corresponde precisamente a esa concepción (Rawls, 1988, p. 3). Rawls es consciente de una cierta circularidad en la delimitación de ese pluralismo y, por lo tanto, de los problemas que plantea la existencia de tradiciones que se rehusan a participar en la construcción de un derecho que consagre reglas y procedimientos aceptados para generar o cambiar reglas de juego dentro de límites formalmente estipulados.

En cambio, en una democracia imperfecta, desgarrada o en construcción, como ya se señaló, suele suceder lo contrario: hay razones similares para acogerse a reglas distintas y, paradójicamente, una homogeneidad moral relativa sirve de base a la coexistencia de reglas muy diferentes. Lo que le suele dar piso a esa diversidad de reglas y puede fortalecerla es cierta fractura de la cultura o cierta diversidad en materia de culturas o subculturas. Las instituciones educativas y los medios que crean opinión pública tienen un importante papel en el afianzamiento de un ideal de universalidad y generalidad en las reglas de juego y en la búsqueda de una compatibilidad de las diferencias culturales e individuales con un sistema jurídico único. Hoy en día, formar personas o crear opinión pública es siempre poner en relación lo que se dice y piensa en contextos distintos. En lo fundamental, la opción "anfibia" significa un cierto respeto "desde dentro" a todas las opciones⁷⁴.

Ante una democracia en construcción en un contexto de alta diversidad cultural, procesos educativos formales e informales impulsados por anfibios culturales pueden ayudar a percibir razones y estructuras similares detrás de diversas expresiones sociales y culturales. Pueden llevar a reconocer y construir diversidad cultural y diversidad moral mostrando que la condición para que ello sea viable es un acuerdo mínimo pero sólido sobre las reglas más fundamentales. Pueden también llevarnos a comprender que tener una ley en común

es compatible con la existencia de muchas culturas y subculturas y con la proliferación de muchos caminos en materia de desarrollo moral.

Anfibios, violencia y paz

Una de las expresiones más radicales del divorcio entre ley, moral y cultura, y al mismo tiempo de deficiencias graves en el proceso de construcción de una democracia, es la violencia endémica.

Es indudable que tanto la presencia del narcotráfico como de diversos grupos guerrilleros en nuestro país puede ayudar a contrastar y a problematizar -tal vez por la vía de la caricatura extrema- nuestro concepto de anfibia cultural. En efecto, la clandestinidad por un lado y la economía ilegal por el otro ponen en juego -bajo una forma límite- la adopción de comportamientos según contextos. Para quienes participan activamente en uno u otro fenómeno, esa adopción de comportamientos según contextos es voluntaria y deliberada. Sólo así logran ellos los niveles necesarios de congruencia, continuidad, previsibilidad, etc. Hay un desdoblamiento muy acentuado de la identidad, pero la actividad clandestina privilegia una de las identidades y la convierte en soporte interesado de las otras, a diferencia de lo que sucede tal vez con el anfibia cultural antes descrito. En general, puede suponerse que el conocimiento y la información tienden a hacerse circular unilateralmente en favor de quien desarrolla la actividad clandestina⁷⁵.

⁷⁴ La oposición entre el respeto externo, la mera tolerancia y el respeto 'desde dentro' puede hallarse algo más desarrollada en la primera parte de nuestro trabajo 'Anfibios culturales, moral y productividad'.

⁷⁵ De hecho esta circulación interesada coincide con una tendencia más amplia de las sociedades contemporáneas, donde los flujos de conocimiento adquieren en parte un carácter económico. En muchos casos la recontextualización selectiva es un negocio o una pieza importante en el negocio.

Ante esos fenómenos, parte importante de la población se ve obligada a asumir un comportamiento de subordinación alternante frente a la hegemonía de turno⁷⁶. En muchas zonas, para sobrevivir se hace necesario adoptar el color del ejército que se hace presente. La supervivencia depende entonces de la adaptación sucesiva a cada uno de los dos o tres mundos experimentados y de la reducción al máximo de cualquier comunicación entre ellos.

En un trabajo realizado en el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, Iván Orozco Abad (1992) analiza los procesos de negociación y paz con la guerrilla y el narcotráfico en Colombia. Ve a estos últimos como "jugadores tramposos"⁷⁷, que se distinguen claramente de aquéllos, en quienes ve -al menos originalmente- actores políticos que son "delincuentes por convicción"⁷⁸ y que se caracterizan porque "se rehusan a jugar".

Los delincuentes por convicción se han visto amparados por una larguísima tradición de respeto por la divergencia política (extensión del derecho de gentes, etc.). Han gozado usualmente con la simpatía de la filosofía liberal. Sin embargo, su capacidad para sustraerse de

los procesos de confrontación y negociación propios de las sociedades actuales, y su acceso a medios y métodos cada vez más peligrosos y rechazados ha llevado a que la legislación contemporánea los trate en general con más dureza que a los delincuentes comunes.

En cambio, los jugadores tramposos no se enfrentan al Estado de Derecho radicalmente pero viven de la transgresión de las reglas propias de ese Estado (de hecho, en muy pocas ocasiones tratan de presentar su causa como una causa política). En este sentido no pretenden "ubicarse fuera del juego ni hacerlo invocando la superioridad de algún punto de vista moral. Pueden terminar -por razones de conveniencia- permitiendo o incluso buscando una redefinición explícita o implícita de las reglas de juego. Pero para tal fin no pretenden detener ni cambiar radicalmente el juego.

Lo ilegal es marginal salvo cuando encuentra aceptación cultural o justificación moral (o ambas). La viabilidad y estabilidad de las actividades ilegales dependen en parte de esas dos justificaciones. Por otra parte, esto significa que salvo casos límites, el actuar ilegal se inscribe de todas maneras bajo alguna regulación, cultural o moral. La oposición entre "delincuente por convicción" y "jugador tramposo" puede entonces vincularse al divorcio entre ley, moral y cultura de la siguiente manera: en el caso del "delito por convicción", el actuar delictivo se regula básicamente por consideraciones morales y, en el caso del "juego tramposo", se regula básicamente por códigos culturales compartidos⁷⁹.

⁷⁶ En cierto sentido, algún grado de adaptación de este tipo hace parte siempre de la vida social. Aquí pretendemos acentuar las tensiones derivadas de la alternancia de las fuerzas que provocan las adaptaciones.

⁷⁷ Nos parece más clara -y tal vez más adecuada al sentido del trabajo de Iván Orozco Abad- esta expresión que la que él emplea, posiblemente por razones de ecuanimidad: 'falsos jugadores'

⁷⁸ Delincuente por convicción es aquel que transgrede las normas porque posee un conjunto de ideales y de interpretaciones de la realidad que le impulsan a hacerlo. Se define por oposición al delincuente por necesidad o conveniencia, que es aquél en cuya acción ilegítima predominan los motivos de utilidad particular. En algunos casos, la frontera no es tan nítida como haría suponer lo aquí planteado.

⁷⁹ Sin embargo, es claro que los delincuentes por convicción buscan agruparse (y aislarse) para crear códigos culturales propios, consistentes con su opción moral. También suele suceder que el 'jugador tramposo' no se contente con la

En nuestra opinión, el delincuente por convicción puede ser tan intolerante como el ciudadano común frente a la diferencia cultural y resultar poco permeable a la posibilidad de que otros sistemas culturales de referencia puedan ser tan válidos como el que él defiende por compatible con su visión moral. De por sí, el simulacro estratégicamente necesario no es suficiente para comprometer a quien lo realiza con el mundo fingido, ni conduce a la interiorización de las correspondientes reglas y criterios. Por ello el delincuente por convicción no es necesariamente un vehículo de ampliación del entendimiento entre los sistemas culturales que hasta cierto punto habita. Y probablemente por ello necesita muchas veces replegarse ("enconcharse") culturalmente y establecer formas de comunicación poco flexibles y asimétricas⁸⁰.

Hasta cierto punto, para serlo, el jugador tramposo o el delincuente por necesidad o conveniencia respeta desde dentro - aunque sea parcialmente- el juego dentro del cual hace trampa. Aunque encuentre justificaciones morales para su acción, es consciente de que los otros pueden tener iguales o mejores argumentos morales. Pero el jugador tramposo tampoco busca promover el entendimiento entre mundos distintos, aunque tolere algo de conocimiento impreciso sobre su actividad y necesite para poder mantener

aceptación cultural -al menos en algunos medios- de su comportamiento y busque también argumentos morales para defenderlo (ante sí mismo o ante interlocutores que susciten una argumentación que es moral o tiene un trasfondo moral).

⁸⁰ Sin embargo, en la medida en que su acción no se gobierna exclusivamente por razones morales ('ética de la convicción' en el sentido de Max Weber) y es capaz de tener en cuenta consecuencias y costos ('ética de la responsabilidad'), los criterios de acción y de interpretación culturalmente ajenos tienden a ser tenidos en cuenta y, de algún modo, respetados.

su actividad de la coexistencia de esos mundos distintos.

En síntesis, en el contexto colombiano, donde la violencia y clandestinidades diversas configuran parte de la realidad más cotidiana, la noción de "anfibia cultural" puede ayudar a comprender algunos aspectos de su realidad social. A diferencia del que se adapta simplemente porque le interesa o porque se ve obligado a hacerlo, el anfibia cultural pone en comunicación diversas tradiciones culturales, transportando elementos de verdad y de moralidad entre ellas. E idealmente lo hace sin imponer la prevalencia de una de ellas sobre las otras. Es posible entender entonces por qué la situación colombiana requiere de anfibios culturales y por qué, en algún grado, los genera.

De hecho, se ha mostrado que la transformación de la guerra en paz es la transformación de la guerra en derecho (Valencia Villa, 1993) y que esta transformación es hasta cierto punto el paso de la "pureza -y de la incapacidad de ponerse en el lugar del otro-- a la hibridación, al conocimiento y al respeto desde dentro-- de otros mundos culturales, a la combinación procedente de diversos puntos de vista. Ello es lo que puede llevar a la aceptación de reglas comunes en contextos comunes, aunque sea - preferiblemente- por razones distintas. El anfibia cultural es un intérprete y un facilitador del entendimiento recíproco entre distintas tradiciones culturales. Por ello, en un contexto de alta diversidad social y cultural, puede ser un factor de paz.

Notas sobre la diferenciación entre ley, cultura y moral

Con estas diez anotaciones, pretendemos sensibilizar hacia

algunas de las expresiones y consecuencias de esa diferenciación y subrayar su carácter de producto histórico y de pieza clave en la dinámica contemporánea. Una elaboración más amplia de las bases de la distinción empleada desbordaría de lejos el propósito y las posibilidades del presente trabajo. Sería materia de una filosofía y una historia del derecho (para "lo jurídico o legalmente permitido"), de una antropología, de una sociología, y tal vez de una historia de la cultura (para "lo culturalmente válido") y de una ética filosófica y una psicología del desarrollo moral (para "lo moralmente válido"). Pero aquí nos interesa ante todo la diferenciación y la relación.

1. Nuestro análisis descansa en el reconocimiento de la especificidad y posible complementariedad de tres sistemas reguladores del comportamiento relativamente autónomos. Esta autonomía se expresa en la posibilidad de distinguir, en el plano mismo de la argumentación, lo moralmente válido, lo legalmente permitido y lo culturalmente aceptable, aún en los casos en que empíricamente coinciden.

2. Para los fines del presente trabajo es importante reconocer que la diferenciación propuesta no es simplemente conceptual, no se expresa únicamente en la independencia relativa de unos campos de argumentación. Opera en la práctica y es independiente de la diversidad de conceptualizaciones existentes sobre ley, moral y cultura. En otras palabras, la distinción entre los tres sistemas reguladores tiende a hacer parte de la vida corriente de las sociedades contemporáneas y de algún modo su

comprensión está al alcance de todos los actores.

3. Los tres sistemas de regulación, ley, moral y cultura, varían por supuesto en el espacio y en el tiempo, aunque lo hagan con ritmos y alcances distintos. El cambio legal es documentable y fechable (ubicable temporalmente) con precisión. El cambio cultural y moral es más difuso y difícil de apresar y determinar empíricamente. Una breve consideración de la variación de ley, cultura y moral en función del espacio ayuda a comprender su especificidad. Al transitar, por ejemplo, de un territorio nacional a otro, cambia la ley a la que debemos someternos. De un modo similar, al ir de contexto sociocultural a otro (incluso dentro de una misma nación) sabemos usualmente que pueden variar los límites de lo culturalmente aceptable. Sin embargo, la moral "que se expresa como reflexión y como juicio sobre la rectitud no jurídica de ciertas acciones acompaña al individuo vaya a donde vaya: en principio en el plano moral se le exige a éste que tenga integridad, es decir que procure coherencia entre sus comportamientos, que sea consistente por encima de la diversidad de circunstancias temporales y espaciales. Actualmente se reconoce el derecho a la doble nacionalidad y el biculturalismo puede convertirse en una opción defendible. Pero ello no implica acoger una doble moral: hasta donde llega nuestra reflexión, el anfibio cultural no es un anfibio moral⁸¹.

⁸¹ Más bien es nuestro parecer que el anfibio cultural sólo puede serlo si tiene una fuerte integridad moral (Mockus, 1993).

la vergüenza es también un sentimiento moral en la medida en que vincula entre sí identidad personal e identidad social (Irgendbat, 1990). Pero en la medida en que ese vínculo se encuentre muy debilitado (por un divorcio agudo entre moral y cultura), la reprobación cultural tiende a convertirse en un dato más "objetivo" que puede suscitar más bien, en algunos casos, temor y en otros, incomodidad o incluso indiferencia.)

4. Los tres sistemas reguladores de la conducta considerados, ley, cultura y moral, se distinguen por el tipo de argumentación que desencadenan en caso de cuestionamiento o fundamentación (o de simple evaluación de la rectitud de un juicio o de un comportamiento). También se diferencian por los mecanismos que ponen en juego para responder a la transgresión. De manera muy esquemática, se puede afirmar que en los tres casos la transgresión trae consigo distintas consecuencias objetivas - "externas"- (y subjetivas - "internas"): en el caso de la ley, sanciones punitivas o compensatorias (y temor); en el caso de la moral, indignación (y culpa); y, en el caso de la cultura, incompreensión o reprobación (y vergüenza⁸². La exclusión de la comunidad (física muerte o exilio-, moral -indignidad- o cultural -segregación-) es la consecuencia última más grave en los tres planos. En el caso de lo moral probablemente juega un papel más importante el autocastigo interno. Una relación estrecha entre moral, cultura y ley contribuye a asociar al comportamiento ilegal sentimientos de vergüenza y de culpa. Pero en principio estos sentimientos pueden no estar asociados al comportamiento ilegal y de hecho en algunos casos parecen no estar presentes⁸³.

⁸² Para el caso de algunos de los protagonistas de la violencia colombiana, puede verse, entre muchos otros, Salazar, 1990. Por otra parte pueden concebirse situaciones experimentalmente inducidas donde se estudiarían por separado los efectos de reguladores de la deculpabilización, la reducción de la vergüenza y la supresión de temores a consecuencias jurídicas (y materiales). En un conocido experimento, Stanley Milgram (1975) maneja estos aspectos pero no por separado; más bien la autoridad, en este caso asociada a la ciencia, emplea medias previamente estructuradas para inducir vergüenza, temor a consecuencias prácticas y culpabilidad en el sujeto del experimento en raso de que éste abandone la actitud cooperativa con el experimento, que consiste en enviar choques eléctricos de voltaje creciente a una persona en el marco de un aparente experimento de aprendizaje.

⁸³ Lawrence Kohlberg divide el desarrollo moral en seis etapas, agrupadas por pares en tres niveles: preconvencional, conven-

5. El juicio y la argumentación moral son posibles porque no se trata de meras apreciaciones subjetivas que simplemente expresarían gustos o sentimientos. Para darse y reconocerse como tales, el juicio y el argumento moral -aunque reconozcan la carga de formularse desde una perspectiva- deben pretender validez general. No podemos más que esbozar aquí una relación entre las etapas de desarrollo moral (según Lawrence Kohlberg⁸⁴) y la diferenciaciónrelación entre ley, moral y cultura: en la etapa 1 no existe o no juega un papel importante la diferencia entre lo ordenado o lo requerido por las autoridades y lo juzgado subjetivamente como válido o no; en la etapa 2 aparece un juicio más autónomo pero limitado a una regla de reciprocidad aplicada a acciones aisladas entre dos sujetos (el juicio moral se diferencia del juicio de aceptabilidad a la luz de las órdenes de la autoridad y los preceptos

cional y postconvencional. Simplificando de manera extrema se puede dar una idea de las seis etapas de la siguiente manera: en la primera etapa hay una obediencia ciega a la autoridad y a algunas reglas por temor al castigo y lo bueno o justo es lo recompensado; en una segunda etapa las motivaciones privilegian los propios intereses pero se generan acciones de intercambio instrumental simple (yo te rasco la espalda, tu me rascas la espalda -hedonismo instrumental-). El nivel convencional se inicia con el paso a la tercera etapa que corresponde al reconocimiento de intereses y normas de los grupos concretos a los cuales el individuo pertenece y, aunque se acepta la disparidad de intereses entre esos grupos, se busca realizar acciones acordes con lo que el grupo de referencia considera adecuado; justo es lo adecuado a esa norma de grupo. La etapa 4 implica el cumplimiento de deberes y el acatamiento (libremente aceptado) a las normas generales del sistema social al cual se pertenece; el sujeto además de juzgar que es moralmente necesario cumplir con las normas generales está en capacidad de argumentar en favor de ese cumplimiento en términos de pervivencia de la sociedad ('Pasaría si todos...') en la etapa 5 se inicia el nivel postconvencional de desarrollo moral, en ella se pone de relieve el valor de derechos y valores compartidos por la sociedad

⁸⁴ y su relación con las normas generales que se defienden por encima de las normas, valores y derechos de los grupos particulares; además esta puesta en relación permite cuestionar normas y proponer su transformación desde esos derechos y valores generales. En la sexta etapa se considera que la acción debe ser guiada por principios éticos universales -cuyo contenido último es muy afín al de los derechos humanos con marcada independencia frente a las normas y los valores generales (son muy escasos los individuos que según las investigaciones empíricas adelantadas alcanzan esta etapa).

generales reinantes en el medio y empieza la diferenciación entre lo válido socioculturalmente y lo válido moralmente); en la etapa 3 lo moralmente válido se desarrolla muy cerca de lo culturalmente válido; en la etapa 4 lo moralmente válido se hace más afín a lo legalmente válido (afirmación de normas más universales y comprensión de la relatividad de las normas propias de grupos sociales particulares). La etapa 5 facilita una separación conceptual entre moral y ley y permite pensar en una fundamentación moral de la ley (y de la transformación de la ley); crea la posibilidad de que una argumentación moral permita tomar distancia de la ley y abordar y resolver dilemas morales en los cuáles lo moralmente válido no coincide con lo legalmente válido o lo culturalmente aceptado⁸⁵.

6. La diferenciación considerada hunde sus raíces en el mundo griego (donde en un comienzo *nomos* fue costumbre y también ley), pero puede considerarse como uno de los logros históricos de la Modernidad. En particular, retoma e incorpora la diferencia -cara a los griegos- entre ley escrita y ley no escrita⁸⁶, entre normas con base jurídica y

normas de carácter sociocultural que operan sin necesidad de tener expresión jurídica. Lo que llamamos regulación del comportamiento por parte de la cultura incluye estas últimas. Sabemos que para muchos autores "cultura" es un concepto muy amplio que abarca ley y moral. Aquí nos interesa el hecho, de ninguna manera negado por esos autores, de que existe una regulación cultural del comportamiento no reductible ni a la ley ni a la moral. Nos apoyamos para esto en estudios que muestran cómo la reproducción cultural se apoya en una identificación casi automática de contextos culturales y en una definición implícita tanto de lo que en cada contexto cultural es legítimo decir (y hacer) como de las maneras legítimas de hacerlo⁸⁷.

7. De conformidad con Max Weber y otros científicos sociales, Habermas (1987,1) señala que la positividad, el legalismo y el formalismo son las tres características del sistema jurídico moderno. En efecto, el derecho moderno se estatuye explícitamente, fija y aplica reglas de juego de conformidad con procedimientos expresos, "no se forma por interpretación de tradiciones sagradas y reconocidas", no supone en las personas ninguna clase de motivación ética, fuera de una obediencia general al derecho" y "define ámbitos en que las personas privadas pueden ejercer libremente su arbitrio" y jurídicamente está permitido todo aquello que no esté prohibido (p. 336)⁸⁸. Estas características,

⁸⁵ Los trabajos empíricos del propio Kohlberg han mostrado la presencia de una etapa intermedia entre la 4 y la 5 en la cual el respeto a normas universales acepta excepciones basadas en consideraciones utilitaristas (que recuerdan el hedonismo instrumental propio de la etapa 2). Además, la evaluación y discusión de las investigaciones de Kohlberg ha puesto de presente una discordancia entre juicio moral y acción. Al otorgarle independencia e importancia a la regulación cultural de la acción y a un cálculo pragmático de las eventuales consecuencias jurídicas, nuestro esquema puede ayudar a comprender tanto esa aparente "regresión" -ligada a la relativización de la conexión entre moral y ley en la transición hacia la etapa 5- como el fenómeno más general de inconsistencia entre juicio moral y acción. En la sexta etapa, que es más hipotética que real, unos pocos principios éticos universales y el imperativo de universalidad son la columna inamovible que permite afrontar la relatividad y mutabilidad de todas las creencias morales.

⁸⁶ Esta diferencia, típicamente griega, se tornó en constitutiva del derecho en la tradición clásica cuando en el año 403 A.C., mediante un decreto especial se abolieron en Atenas las leyes no escritas (Capizzi, 1982, p. 147). Sobre el impacto de la

escritura en la universalidad de las normas y en la construcción de un proceso especializado para su formulación y aplicación puede verse Goody, 1979.

⁸⁷ Somos conscientes de que estamos ampliando el concepto de código de Basil Bernstein para cubrir no sólo la delimitación en cada contexto evocador del qué y del cómo se habla al ámbito de la acción: qué y cómo se hace.

⁸⁸ Uno de los múltiples casos extremos en los cuales la pauta "todo lo no prohibido está permitido" ha revelado radicalmente sus limitaciones ha sido el de la industrialización salvaje, cuyo impacto ambiental sólo recientemente empieza a generar

que según Habermas se manifiestan con radicalidad en el derecho privado burgués, le dan al derecho moderno una funcionalidad sistémica que permite la generalización de la acción racional con arreglo afines, generalización que posibilita la aparente plena emancipación del derecho frente a toda argumentación moral.

8. Aunque reconoce el hecho de que el derecho moderno opera "una separación entre moralidad y legalidad" y que esa separación posibilita el despliegue de la innovación y la creatividad en muchos ámbitos, Habermas considera que esa separación lleva a la necesidad de una justificación moral genérica del ámbito de la legalidad en su conjunto⁸⁹. Habermas cuestiona expresamente a Max Weber porque además de aceptar como un hecho contemporáneo esa separación entre ley y moral, le ofrece un piso conceptual. Así, siguiendo el análisis weberiano, el sistema jurídico moderno termina irremediablemente gobernado por "la racionalidad con arreglo a fines" y aislado de la conciencia moral regida por principios, expresión suprema -según ambos autores- de "la racionalidad con arreglo a valores. La búsqueda de una fundamentación moral "global" del derecho (no disposición por disposición) está estrechamente relacionada con los problemas de legitimidad de las sociedades contemporáneas y Habermas la aborda en la siguiente dirección: la teoría de la acción comunicativa y el parentesco profundo entre la base ética de la racionalidad comunicativa y la legitimidad procedimental de los procesos de legislación y de aplicación del

derecho, le permiten a Habermas defender la posibilidad de una fundamentación moral postradicional del derecho. Al mostrarse el contenido ético de la racionalidad procedimental, el Estado de Derecho puede ser defendido con argumentos morales (Habermas, 1991). Aún si aceptamos esta conexión abstracta y general entre derecho y moral debemos reconocer su marcada autonomía categorial y empírica.

9. El hecho de que categorialmente lo jurídicamente aceptable se haya separado de lo culturalmente aceptado es un patrimonio importante de la Modernidad porque permite la apertura de un amplio ámbito de acciones y de técnicas posibles que no son parte (aún) del repertorio cultural o individualmente decantado. La extensión del ámbito de las "libertades" individuales jurídicamente garantizadas es una premisa del dinamismo de las sociedades modernas. Existen muchas acciones posibles que aunque no tengan arraigo cultural, o incluso caigan fuera de lo culturalmente aceptable en un momento histórico, o choquen con la moral de muchos, son aceptables desde el punto de vista jurídico y son relevantes desde el punto de vista de la sociedad, la técnica, la economía, el arte y otros campos de actividad. La amplitud de las libertades jurídicamente garantizadas posibilita el cambio moral y cultural. A su vez, puede suceder que el cambio moral y cultural conduzca a una ampliación o reducción de esas libertades.

10. Para que la vida social sea posible, cultura y moral tienen que seguir llenando funciones reguladoras que no podría cumplir sola la ley⁹⁰. La ley ofrece reglas

restricciones jurídicas que aún siguen teniendo una eficacia limitada, en parte porque en este campo lo ilegal sigue siendo culturalmente aceptado.

⁸⁹ Habermas (1987, 1, p. 330 y sa).

⁹⁰ Sin embargo, se ha reconocido la progresiva invasión de esferas de la vida cotidiana por disposiciones jurídicas (Habermas, 1987, vol. 2). Aspectos como la educación o la vida familiar anteriormente regulados en buena parte por la

comunes que posibilitan la coexistencia de diversas tradiciones culturales. La autonomía moral del individuo es la cara complementaria de la amplitud de las libertades jurídicamente garantizadas y del respeto a la diversidad cultural. Parece imposible alcanzar esa autonomía moral sin comprender la diferencia entre los tres sistemas de regulación y sin lograr una adecuada coordinación (que incluye una jerarquización flexible) entre las obligaciones que se derivan de ellos. Al mismo tiempo, la amplitud del campo de los comportamientos no excluidos legalmente que (todavía) no son aceptados culturalmente (del todo o parcialmente) es decisiva para el crecimiento y la competencia económica mundial. Las ventajas competitivas de las naciones se consolidan y transforman en buena parte ampliando el comportamiento culturalmente aceptado, propio y ajeno, dando lugar a la ampliación o aparición de nuevos campos de actividad y a la renovación de los patrones de producción, distribución y consumo. Acciones posibles y por lo común legalmente permitidas pero aún no realizables o no realizadas constituyen una gran cantera en que la humanidad contemporánea explora sus posibles "avances futuros y descubre o construye sus limitaciones.

Bibliografía

Bernstein, Basil, *Class, Codes & Control*, Vol.IIV, Routledge and Keagan, Paul, Londres, 1971-1990.

moral o la cultura pasan cada vez más a ser objeto de regulación legal, produciendo un vacío de sentido que puede ponerse en relación con patologías y manifestaciones de la sociedad contemporánea tan importantes como la anomia y la contracultura. La ampliación de los aspectos sometidos a una regulación explícita parece ser el precio que se paga por la ampliación del ámbito de acción individual asociado al debilitamiento de las tradiciones culturales.

Bernstein, Basil y Díaz, Mario, "Hacia una teoría del discurso pedagógico", *Revista Colombiana de Educación* N^o 15 (1985), pp. 105-152. Este número monográfico incluye una selección de artículos de Bernstein.

Bernstein, Basil, *La Construcción Social del Discurso Pedagógico*, Prodic El Griot, Bogotá, 1990.

Brunner, José Joaquín, *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988.

Capizzi, Antonio, *La República cosmica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1982.

Carrillo Fernández, Clara, "La interacción en la reconstrucción de legalidad y moralidad", monografía de grado, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1991.

Goody, Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Editions de Minuit, Paris, 1979 (traducción de: *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977).

Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., Taurus, Madrid, 1987.

Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1991.

Krauthausen, Ciro y Sarmiento, Luis Fernando, *Cocaína & Co. Un mercado*

ilegal por dentro, IEPRI-UN, Tercer Mundo, Bogotá, 1991.

Milgram, Stanley, *Obedience to Authority*, Harper & Row, Nueva York, 1975.

Mockus, Antanas, "Universidad, intelectuales y sociedad", Primer Encuentro Iberoamericano de Universidades, ICFES-OEI, Bogotá, 1992.

Mockus, Antanas, "Anfibios culturales, moral y productividad, capítulo del trabajo presentado para promoción a Profesor Asociado, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1994.

Orozco Abad, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.

Rawls, John, "L'idée d'un consensus par recoupe ment", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, N° 1, Enero-Marzo 1988, pp. 3-32.

Salazar J., Alonso, No nacimos pa' semilla, Corporación Región-CINEP, Bogotá, 1990.

Tugendhat, Ernst, "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad", en *Ideas y valores*, No. 83-84 (1990).

Valencia Villa, Hernando, *La justicia de las armas*, IEPRI-UN, Tercer Mundo, Bogotá, 1993.