

Carlos Peña, Hugo Omar Selemé, Fernando Vallespín *Estudios sobre Rawls*

ISBN 978-84-615-0388-9



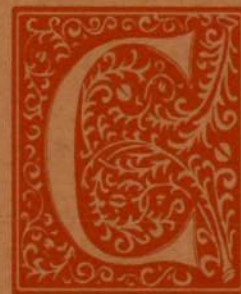
9 788461 503889

28



Carlos Peña
Hugo Omar Selemé
Fernando Vallespín

Estudios sobre Rawls



FUNDACIÓN COLOQUIO JURÍDICO EUROPEO
MADRID

CARLOS PEÑA. Es Rector de la Universidad Diego Portales (Santiago, Chile) y Profesor de Derecho en la Universidad de Chile. Es autor, entre otros libros de, *Práctica Constitucional y Derechos Fundamentales* (Santiago, Corporación de Reparación, 1996); *El rol del estado y el mercado en la justicia* (con Vargas y Correa, Santiago, UDP, 2000); *Rawls y el problema de la justificación en filosofía política* (México, Fontamara, 2008); *El concepto de cohesión social* (México, Fontamara, 2009). Ha publicado también numerosos artículos de su especialidad y editado varios libros sobre reforma educacional. Es columnista dominical de *El Mercurio*, el periódico más prestigioso de la prensa chilena.

HUGO OMAR SELEME. Es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba; investigador del CONICET; Catedrático de Ética y profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es profesor visitante en la Universidad Pompeu Fabra, en el programa de Doctorado en Derecho de la Universidad de Chile y en el Heidelberg Center para Latinoamérica. Sus trabajos han sido publicados en revistas especializadas de Canadá, España, Italia, y Latinoamérica. Entre sus libros, *Neutralidad y Justicia* (2004) y *Los Límites de la Justicia Distributiva* (2011). Su línea de investigación actual se refiere tanto a problemas de filosofía política como de ética aplicada al ejercicio profesional.

FERNANDO VALLESPÍN. Es Catedrático de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid, universidad en la que ha ejercido casi toda su carrera académica, y donde ha ocupado cargos como el de Vicerrector de Cultura, la Dirección del departamento de Ciencia Política o director del Centro de Teoría Política de dicha universidad. Ha sido becario Fulbright en la universidad de Harvard, y profesor visitante en las de Frankfurt y Heidelberg. Ha publicado varios libros y casi un centenar de artículos académicos y capítulos de libros de Ciencia y Teoría política en revistas españolas y extranjeras, con especial predilección por la teoría política contemporánea. Colabora habitualmente en el diario *El País*. Ha sido Presidente del Centro de Investigaciones Sociológicas de 2004 a 2008.

Presidente

Ernesto Garzón Valdés

Secretario

Celestino Pardo

Secretario Adjunto

Ricardo García Manrique

Patronos

María José Añón

Manuel Atienza

Francisco José Bastida

Paloma Biglino

Alfonso Candau Pérez

Carlos Carnicer

Luis Fernández del Pozo

Jesús González Pérez

Vicente Guilarte

Liborio L. Hierro

Antonio Manuel Morales

Fernando Pantaleón

Antonio Pau

Juan José Pretel

Encarnación Roca

Carmen Tomás-Valiente

Fernando Vallespín

Juan Antonio Xiol

Gerente

María Isabel de la Iglesia

Estudios sobre Rawls

Carlos Peña
Hugo Omar Seleme
Fernando Vallespín

Estudios sobre Rawls



FUNDACIÓN COLOQUIO JURÍDICO EUROPEO
MADRID

© 2011 FUNDACIÓN COLOQUIO JURÍDICO EUROPEO

© Carlos Peña, Hugo Omar Seleme, Fernando Vallespín

I.S.B.N.: 978-84-615-0388-9

Depósito Legal: M-21569-2011

Imprime: J. SAN JOSÉ, S.A.

Manuel Tovar, 10

28034 Madrid

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

¿CUÁN KANTIANO ES RAWLS? (Carlos Peña)	11
I. Kant en <i>A Theory of Justice</i>	16
II. La opinión de la literatura	30
El kantismo en sentido compre- hensivo	31
El kantismo en el planteamiento global de Rawls	35
El constructivismo kantiano en la teoría moral	46
El concepto de constructivismo	47
El concepto de teoría moral	55
Kant en las <i>Lectures</i>	58

Kant en las <i>Conferencias Dewey</i> : el constructivismo kantiano	68
Conclusiones provisionales	75
Kant en el Liberalismo político	83
La facultad de juzgar y la posi- ción original	88
Los motivos de Kant y Rawls	97
La relación entre filosofía y política	99
VERDAD Y POLÍTICA EN RAWLS Y HABERMAS (Carlos Peña)	
I. Tres dimensiones en la relación entre la verdad y la política	107
II. La verdad y el contenido norma- tivo de la política	110
i) La tesis de la desvinculación entre política y verdad	111
ii) La tesis de la vinculación entre la verdad y la política...	120
III. Verdad y política en Habermas	126

La estrategia de Habermas	129
La verdad y los enunciados evaluativos: el problema de la política.....	131
La posición de Habermas enfrente de la relación entre verdad y política: un balance de la literatura.....	137
IV. Verdad y política en Rawls	141
El rechazo de la metafísica	146
La tolerancia al interior de la filosofía	148
La tolerancia y el valor de la estabilidad	150
El consenso superpuesto y las razones para converger	153
V. Conclusión. La relación entre filosofía y política	166
¿Cuán kantiano es Rawls? Rawls entre Kant y Hegel	177
Las críticas a la tesis del consen- so superpuesto	181

La influencia de Hegel en Rawls ...	194
La idea de agencia moral	214
Bibliografía	219
CUÁN RAWLSIANO ES "CUÁN KANTIANO ES RAWLS" DE CARLOS PEÑA (<i>Hugo Omar Seleme</i>)	
I. Introducción	249
II. <i>A Theory of Justice</i> y la concepción de agente autónomo	251
III. Kant en las <i>Conferencias Dewey</i>	268
IV. Kant en <i>Political liberalism</i>	277
V. Conclusiones	289
Bibliografía	291
VERDAD Y POLÍTICA EN RAWLS Y HABERMAS. REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO DE CARLOS PEÑA (<i>Fernando Vallespín</i>)	
	293

¿CUÁN KANTIANO ES RAWLS?

Carlos PEÑA

Analizar si, y en qué medida, Rawls es kantiano, no es una tarea sencilla. La dificultad proviene, como se verá, del hecho que el propio Rawls es mezquino, y más bien idiosincrásico, a la hora de exponer esa filiación. Si bien, hasta muy avanzada su obra, gustaba adjetivarla de kantiana, hizo pocos esfuerzos, apenas algunas páginas dentro de los centenares que escribió¹, para explicar qué entendía exactamente por ello. Pero no es sólo Rawls el responsable de esa dificultad. Ella deriva también de la circunstancia que si bien Kant poseyó una firme y clara filosofía moral, no puede decirse lo mismo de su filosofía política (Arendt, 1982; Saner, 1973; Cfr. Patton, 1948; Jaspers, 1968). No es de

¹ Se trata del párrafo 40 de *A Theory of Justice*, del artículo "*A Kantian Conception of Equality*" (de 1985, donde repite párrafos íntegros de la obra precedente), de las Conferencias Dewey (*Kantian Constructivism in Moral Theory*, 1980) y de las *Lectures on History of Moral Philosophy* (parte de las cuales, como veremos, fueron incluidas en los *Collected Papers*, 1999).

extrañar entonces que, cuando se examina la abundante literatura sobre la obra de Rawls, este aspecto sea particularmente controvertido.

Sin embargo, difícil y todo, el intento se justifica no sólo por razones históricas o genealógicas. Interesa saber en qué sentido Rawls es kantiano —es decir, saber cuánto se aleja o se acerca al argumento de Kant— para avanzar en la comprensión de cómo Rawls justifica el contenido normativo de su teoría y cuáles son los supuestos últimos que, para alcanzar ese objetivo, se ve obligado a endosar.

Las líneas que siguen —sobre el fondo de ese propósito general— intentan dilucidar la relación conceptual entre Rawls y Kant. Su itinerario es el que sigue.

En la primera parte (I) se examina la relación entre Kant y Rawls tal como se encuentra en *A Theory of Justice* (1971) y en los trabajos que le siguieron, particularmente las *Lectures on the History of Moral Philosophy* (originadas a fines de la década del setenta). Esta es la etapa en que Rawls reivindica la índole kantiana de su teoría. El análisis de esos textos permite constatar que el tinte kantiano de *A Theory of Justice* provendría, en especial, del concepto de autonomía que le

sirve de base; aunque, según se constata, ese concepto está provisto de un énfasis que, juzgado a la luz de la literatura, es más o menos peculiar. En efecto, Rawls llama autónomos a principios que *expresan* nuestra calidad de seres libres y racionales. Este tinte del concepto de autonomía, muestra el texto, proviene de una muy temprana observación de Sidgwick que, según se analiza, va a tener honda influencia en Rawls. En la segunda parte (II) se examina la opinión de la literatura acerca de la influencia que tuvo Kant en los trabajos de Rawls publicados hasta 1980. El texto muestra que entre ambos median profundas diferencias normativas (en ámbitos como la ciudadanía o la desobediencia civil) motivo por el cual Rawls no puede ser llamado kantiano en un sentido estricto, sino apenas en un sentido laxo o global. Así se sigue de la literatura secundaria que el texto analiza, en especial de la de alguno de sus críticos como Sandel. De toda la literatura secundaria, Sandel es quizá el más relevante porque se sirve del aspecto kantiano de *A Theory of Justice* para someterla al análisis crítico. Analizar la obra de Sandel ayuda pues a comprender mejor cuán kantiana es *A Theory of Justice*. Este autor centra su análisis en el argumento deontológico que, en su opinión, Rawls tomaría de Kant. La opinión de Sandel –conforme a la cual ese argumento fracasa porque acaba confiriéndole un papel epistémico a la posi-

ción original— se juzga erróneo porque desconoce que el argumento de Rawls —justo porque es kantiano en un sentido global— descansa sobre una posición de realismo interno. En la tercera parte (III) se examina la noción de *Constructivismo Kantiano* (1980) y sus fuentes. La comprensión de ese concepto —que tanta influencia tendrá en la obra más tardía de Rawls— exige dilucidar primero la manera como este autor entiende la teoría moral y la noción de constructivismo. Como explica el texto, Rawls concibe la teoría moral como una metaética descriptiva y el constructivismo como una tesis antirrealista. Sobre ese fondo se comprende que Rawls contraste su propia posición hacia 1980 con el realismo moral y el hecho que confiriera, ya en 1971, un tinte expresivo a la autonomía. En la cuarta parte (IV), y luego de presentar el argumento central de *Political Liberalism* (donde se rechaza el constructivismo kantiano) se intenta dilucidar si acaso, y en qué sentido, subsistiría en el conjunto de la obra de Rawls algún rasgo kantiano². El texto sugiere que,

² Los trabajos de Rawls no correspondientes a libros se citarán por los *Collected Papers* y se individualizarán por una letra (a, b, c, d) seguida del año de la compilación de Freeman (1999), más la página de la referencia. Las referencias *A Theory of Justice* se harán a la versión en inglés de 1971 y simultáneamente a la castellana de 1995 de María Dolores González. Las citas a Kant se harán por la respectiva edición en castellano o

incluso luego de *Political Liberalism* y el abandono de toda metafísica, es posible reconstruir a Rawls en términos kantianos echando mano, en especial, a la Crítica del Juicio.

En términos generales, el texto sostiene que la filiación kantiana de la obra de Rawls (que el propio autor reivindica hasta 1985, el paso previo a *Political Liberalism*) es indisoluble de la manera como él mismo, y la tradición a que pertenece, entiende a Kant. Esa tradición es alérgica a los dualismos que caracterizan la obra de Kant. Por lo mismo, y como se mostrará, el kantismo de Rawls es (por lo menos hasta 1985) un intento por *naturalizar* (en el sentido de Quine y del pragmatismo americano a la Dewey) las concepciones que subyacen en la filosofía moral de Kant. Esa naturalización de Kant es la que acerca a Rawls a las tesis del realismo interno y, en el extremo, lo conducen a *Political Liberalism* y, paradójicamente, al abandono de la filosofía moral de Kant eludiendo así las críticas más poderosas a su obra, como, v.gr., las inspiradas en Sandel. Este abandono lo lleva, sin embargo, a acercarse a algunas tesis de la filosofía política de Kant, en especial al modo de concebir las relaciones entre la filosofía y la política.

en inglés de la que se citará el año, seguida por las páginas de la edición de la Academia de Prusia.

I. Kant en *A Theory of Justice*

El *locus classicus* del problema que aquí se examina es el párrafo 40 de *A Theory of Justice*. El apartado se denomina *A Kantian Interpretation of Justice as Fairness* (un crítico mordaz -ya se verá por qué— ha sugerido que el título más adecuado es *An Original Position Interpretation of Kant* (Flikschuh 2008: 23).

En opinión de Rawls, la "fuerza del argumento" de Kant no deriva de su universalidad (un rasgo que, sin embargo, sirve a Rawls en su crítica al Utilitarismo) sino de la noción de autonomía (Rawls, 1995: 236; Rawls, 1971: 251):

El objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con una ley que nos damos a nosotros mismos. Y esto no nos lleva a la moral de una orden austera, sino a una ética de mutuo respeto y autoestimación (Rawls, 1995: 240; Rawls, 1971: 256).

Una persona actúa autónomamente —explica Rawls— cuando elige los principios de su acción "como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional" (Rawls, 1995: 237; Rawls, 1971: 252). Si, en

cambio, adopta esos principios a causa de su condición social, su naturaleza o a la vista de las cosas que desea, entonces ellos son heterónomos (Rawls, 1995: 237; Rawls, 1971: 252). Ahora bien –continúa– la posición original satisface esa condición puesto que el velo de ignorancia impide a los sujetos elegir heterónomamente. Si, en efecto, los sujetos no saben cuál es su posición y cuál su idea del bien, entonces ellos escogen sólo atendiendo a su naturaleza de seres libres y racionales. Rawls –ya veremos por qué– subraya especialmente que la elección de los principios de justicia se encuentra vinculada al hecho que ellos *expresan* mejor que cualesquier otra opción el carácter de sujetos libres y racionales.

Así las cosas –desprovistos de toda vinculación contingente, explica Rawls– los principios de justicia son también imperativos categóricos:

Actuar a partir de los principios de la justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que se aplican a nosotros cualquiera que sean nuestros propósitos en particular. Esto refleja el hecho que tales contingencias no aparecen como premisas en sus deducciones (Rawls, 1995: 238; Rawls, 1971: 253).

Por supuesto, arguye Rawls (Ibid.) la elección de los principios de justicia se encuentra orientada por ciertos bienes; pero se trata de bienes más o menos genéricos –los bienes primarios— que en vez de comprometernos con un específico plan de vida, son simplemente una muestra de nuestra racionalidad. Así los bienes primarios, en vez de transformar en hipotéticos los principios de justicia que escogeríamos en la posición original, los hacen categóricos puesto que confirman el hecho que ellos expresan, mejor que cualesquier otro, nuestra condición de seres libres y *racionales*.

Hasta aquí Rawls ha defendido las siguientes tesis relativas al kantismo de la *original position*: i) La fuerza de los argumentos morales de Kant no deriva de la universalidad, sino de la autonomía; ii) la autonomía se verifica toda vez que los principios para el actuar son elegidos por una persona como la *expresión* más fiel de su naturaleza como ser libre y racional; iii) en la medida que esos principios satisfacen esa condición de autonomía, equivalen a imperativos categóricos; iv) un imperativo categórico no se opone a una concepción general del bien que deriva de la condición de racionalidad del agente.

De esas cuatro tesis la más sorprendente –cuando se la compara con los planteamientos

del propio Kant- es la segunda: la autonomía como una elección de principios que *expresen* nuestro carácter de seres libres y racionales.

Como es sabido –y se insistirá más adelante- para Kant la autonomía está vinculada a lo que la primera *Crítica* denomina libertad práctica (Kant, 1997: A 534 B 562) y la *Fundamentación* libertad en sentido positivo (Kant, 1998: 129)³. La libertad práctica es la independencia del arbitrio con respecto al constreñimiento de la sensibilidad, en tanto que la libertad trascendental es la potestad incondicionada de iniciar una serie causal.

³ En la literatura la distinción entre dos aspectos de la libertad es muy antigua. La versión más conocida de todas puede remontarse a Maquiavelo quien, en los *Discursos*, distinguió entre la libertad como falta de dependencia (libertad de) y la libertad como el poder para legislarse a sí mismo (libertad para). El desarrollo del tema de la libertad en Kant lleva implícitos esos dos sentidos que equivalen respectivamente a la libertad trascendental y a la libertad práctica, a la libertad en sentido negativo y a la libertad en sentido positivo (como él las llama en el capítulo III de la *Fundamentación*). Con posterioridad, la distinción se hizo famosa con Berlin (en el famoso ensayo "Dos Conceptos de Libertad"); aunque él no la entendió del mismo modo que la literatura previa (puesto que llamó negativa a la simple ausencia de coacción que es a lo que equivale la libertad en la tradición inaugurada por Hobbes para quien la libertad no resulta opuesta a la necesidad). El panorama se completa con el concepto de libertad como no dominación (elaborado por Pettit que vuelve a coincidir con el kantiano, aunque en él posee un tinte más legalista).

Pues bien, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant apela a nuestra conciencia de la espontaneidad intelectual (la apercepción como conciencia de la libertad) para fundar nuestra libertad práctica que es la base de la autonomía (Torretti, 2005: 724, 725). Sin embargo en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant prefiere recurrir a la evidencia de que somos moralmente responsables para probar la existencia de la libertad práctica: si tengo conciencia del deber, es que puedo ajustarme a él (Torretti, 2005: 726). Así, una voluntad libre actuaría bajo leyes, pero estas leyes no podrían ser impuestas por ninguna otra cosa que sí misma y si ese es el caso, entonces se trataría de leyes autoimpuestas (Patton, 1964: 41). La autonomía excluye entonces cualquier interés patológico (Patton, 1948: 182). De ahí que, como observa Gerald Dworkin, en cualquiera de los sentidos usuales, una persona es autónoma si es el caso que escoge sus principios morales (Dworkin, 1988: 35).

No es exactamente esa, sin embargo, la característica de la autonomía que prefiere subrayar Rawls. Según él

una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional (Rawls,

1995: 237; Rawls, 1971: 252, el subrayado es mío)

¿A qué se debe ese matiz, llamémoslo idiosincrásico, que en él posee el concepto de autonomía? ¿Por qué, según Rawls, la autonomía no deriva sólo de la elección, sino sobre todo del *contenido expresivo* de aquello que se escoge?

Ese concepto de autonomía –que, como veremos, se mantendrá hasta tarde en la obra de Rawls— se explica por una temprana observación que hizo Sidgwick al concepto de libertad de Kant. La importancia que, posee este matiz que introduce Rawls, aconseja nos detengamos en ella.

La observación de Sidgwick –la que, como veremos, Rawls intenta superar mediante el matiz que subraya en el concepto de autonomía— llama la atención acerca de los dos conceptos de libertad que en la obra de Kant sería posible apreciar. En uno de esos conceptos (que Sidgwick va a denominar *libertad racional*) un hombre sería libre en la proporción en que actúa racionalmente; en el otro (que Sidgwick va a denominar *libertad moral o neutral*) un hombre sería libre cuando escoge entre el bien y el mal:

A will subject to its own moral laws may mean a will that, so far as free, conforms to these laws; but it also may be conceived as capable of freely disobeying these laws-exercising Neutral Freedom (Sidgwick, 1888, 411).

Por supuesto Sidgwick no desconoce que tras esos dos conceptos de libertad se encuentra la bien conocida solución de Kant a la dificultad de conciliar nuestra voluntad libre con la universalidad de la causación (uno de los tantos dualismos que se critican en la tradición anglosajona); no obstante lo que a él le interesa subrayar, y que hará mella casi noventa años después en Rawls, es que si esa ambigüedad existe, entonces la autonomía del truhán que escoge el mal es equivalente a la del Santo que escoge el bien. Ambos, sugiere Sidgwick, habrían escogido en tanto seres noumenales y como seres fenoménicos. Pero si eso es así ¿cómo podría sostenerse entonces –como lo hace Rawls– que la validez de los principios de justicia deriva de su autonomía y que la posición original es una interpretación de la concepción kantiana?

Rawls da la razón a Sidgwick respecto de las dificultades que introduce esa ambigüedad del concepto de libertad que se extienden, como es obvio, al de autonomía.

Para salvar esa dificultad Rawls sugiere que hay una forma de distinguir, por decirlo así, entre el truhán y el santo y ella consiste en sostener que la genuina autonomía se verifica allí donde se actúa en base a principios que *expresen* nuestra naturaleza de seres libres y racionales. En opinión de Rawls la réplica de Kant a Sidgwick sería que

Aunque actuar con base en un conjunto coherente de principios básicos sería el resultado de una decisión por parte del ego noumenal, no todas esas acciones del ego fenomenal expresan esta decisión como la de un ser libre y racional. Así, si una persona realiza su verdadera individualidad expresándola en sus acciones, y si desea, sobre todo, realizarse a sí mismo, elegirá entonces actuar sobre principios que manifiesten su naturaleza de ser libre y racional. La parte que falta del argumento se refiere al concepto de expresión. Kant no mostró que actuar partiendo de la ley moral exprese nuestra naturaleza en formas identificables y que actuar sobre principios contrarios no lo haga (Rawls, 1995: 239; Rawls, 1971: 255).

Como se ve, para Rawls la autonomía expresa un *cierto tipo de concepción* del agente. En su opinión, esto completa el argumento de Kant y permite responder a la objeción de Sidgwick: si los principios refle-

jan mejor que cualesquier otra alternativa *nuestra concepción* como seres libres y racionales, entonces ya no es cierto que la autonomía consista simplemente en autolegislar (si así fuera, según habría mostrado Sidgwick (Sidgwick, 1888: 411) se confundiría irremediablemente la libertad como neutralidad moral con la libertad como racionalidad).

Es fácil observar –como se insistirá más adelante— que en esa interpretación que efectúa Rawls, el acento es trasladado a las *concepciones que la autonomía expresa*, más que al mero acto de escoger.

Si bien *A Theory of Justice* no abunda más en el punto –después de todo es un texto destinado a exponer un contenido normativo, no un texto exegético acerca de Kant— las *Lectures* que por entonces Rawls dictaba en Harvard⁴ permiten asomarse más de cerca a

⁴ Rawls enseñó treinta años en Harvard. Siguiendo la tradición de Sidgwick (la de exponer la filosofía moral en base a métodos) Rawls exponía el Intuicionismo, el Perfeccionismo, el Utilitarismo y, desde mediados de los setenta en adelante (inmediatamente luego de la publicación de *A Theory of Justice*) el constructivismo kantiano. El cambio coincidió con la literatura crítica respecto de su obra y la preparación de las Conferencias Dewey (El constructivismo kantiano en la teoría moral, dictadas en Columbia, donde intentó exponer con mayor claridad "las raíces kantianas" de *A Theory of Justice*). Desde

esa forma de comprender la autonomía kantiana. El punto no sólo tiene interés genealógico; permite, como se verá más adelante, conocer la gestación del constructivismo kantiano (y a través de éste la del constructivismo político).

En las *Lectures on The History of Moral Philosophy* la autonomía kantiana se interpreta por contraposición al realismo moral. El realismo moral —la idea que hay objetos o entidades independientes de la mente que equivalen a, o de las que se derivan, principios normativos— subyace tanto en el intuicionismo racional de Leibniz y Clarke (Rawls, 2007: 286; Rawls 2000: 227), como en la teoría moral de Hume (en la medida que este último asigna al juicio del espectador una función epistemológica, Rawls, 2007: 133; Rawls, 2000: 93). En cambio la doctrina kantiana de la autonomía:

1978, Rawls revisó y preparó las notas de clases sobre Kant que distribuyó entre los alumnos (fueron revisadas en 1979, 1987 y 1991). Así han llegado hasta nosotros. Constituyen entonces un precioso material que permite reconstruir, punto por punto, la manera en que Rawls comprendía a Kant y la forma en que pudo influir en su propia teoría. (Vid. Rawls, 2007; Pogge, 2007, 23). Parte de estas lecciones fueron incluidas por Samuel Freeman en los *Collected Papers* (Rawls, 1999).

Dice que ni existe ni subsiste ningún objeto semejante, ya sea el ser supremo, ya un orden moral de valores dado (como quedaría ejemplificado, digamos, por las relaciones entre las ideas platónicas o por las ideas que descansan en la razón divina), ya un orden de la naturaleza, ya la constitución de la naturaleza humana, ya la economía psíquica de nuestras inclinaciones y necesidades. El sentido radical que Kant da a la autonomía es que cualquier objeto de esa índole supuestamente independiente debe ser primero juzgado, por así decir, ante el tribunal de los principios con suprema autoridad de la razón pura práctica antes de que podamos sancionar su razonabilidad. De lo contrario, nuestra razón pura práctica pierde su autoridad imperativa como suprema legisladora (Rawls, 2007, 287; Rawls, 2000: 228, 229).

La autonomía queda entonces atada a alguna forma de antirrealismo o, al menos, a la negación del realismo moral. Esta es otra forma de expresar la supremacía de la razón, en este caso de la razón pura práctica (Rawls, 2007: 263; Rawls, 2000: 205, 206) que determina o construye su propio objeto a partir de sí misma sin apoyarse en ningún orden de valores independiente (Rawls, 2007: 275, 295; Rawls, 2000: 217, 235). Aquí se encuentra, como veremos más adelante, el origen de lo que Rawls va a denominar constructivismo

kantiano (Rawls, 2007, 289; Rawls, 2000: 237).

Ese mismo aspecto –la idea que no existe un orden antecedente y que más bien se trata de crear uno a partir de concepciones— aparece en *A Theory of Justice* a propósito de la distinción entre los varios tipos de justicia en sentido procedimental (Rawls, 1971: 85 y ss; Rawls, 1995: 90 y ss).

Esa distinción reposa sobre el valor *constructivo* o *epistémico* de un cierto procedimiento. En el caso de la justicia procedimental, sabemos cuál es el resultado justo y contamos con un procedimiento que nos permite alcanzarlo (de la misma forma que un procedimiento de verificación nos permite saber si un enunciado se corresponde o no con los hechos). En el caso de la justicia puramente procedimental, en cambio, no sabemos, con independencia del procedimiento, cuál es el resultado justo. La distinción se comprende fácilmente si, con alguna laxitud, se compara el procedimiento penal con un juego. En el procedimiento penal sabemos cuál es el resultado justo que buscamos (que se sancione al culpable) y el procedimiento nos permite saber quién es (tiene entonces lo que hemos llamado un valor epistémico). En un juego, en cambio, *no sabemos* qué resultado sería justo. Lo que sabemos es que si se respetan las

reglas, fuere cual fuere el resultado él será justo. Allí donde la justicia es puramente procedimental, el acento se pone en las reglas de construcción. Esta es una idea que aparece también en la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. Allí Kant sugiere que si ha de haber alguna determinación de la voluntad, esa determinación ha de serlo por la forma y no por la materia (Kant, 2007, A 48, A 49). Es lo que hace finalmente el imperativo categórico.

Así entonces, según el punto de vista de Rawls, los principios de justicia son los que escogerían personas autónomas, en la medida que esos principios expresan su naturaleza de personas libres y racionales. De esta manera la autonomía *es expresiva de una concepción del agente que escoge* en vez de cumplir una función epistémica respecto de un conjunto de objetos independientes.

Nada de lo anterior pretende, por supuesto, ser una interpretación auténtica o literal de Kant. Algo así carecería de interés y no justificaría el revuelo filosófico causado por *A Theory of Justice*. Lo que justifica su importancia es que constituye un intento –cuya fisonomía vamos a examinar– por suprimir los variados dualismos que aparecen en las formulaciones de Kant integrándolos en una teoría con alcance empírico:

El análisis de Kant se halla poblado de gran número de dualismos profundos y, especialmente, por los existentes entre lo necesario y lo contingente, la forma y el fondo, el deseo y la razón, y entre el nóumeno y el fenómeno. Para muchos, renunciar a estos dualismos, tal y como él los interpretaba, equivale a renunciar a lo que su teoría tiene de distintivo. Yo no comparto esta opinión. Su concepción moral posee una estructura característica que resalta con mucho más claridad cuando se toman estos dualismos no en el sentido que él les dio, sino que se les refunde, volviendo a formular su fuerza moral dentro del campo de una teoría empírica; en lo que yo he llamado interpretación kantiana se halla explicada la forma en que esto puede lograrse (subrayado mío, Rawls, 1995: 241-242).

Un texto posterior a *A Theory of Justice* –a *Kantian conception of equality*, de 1975 (Rawls (c) 1999)— es explícito respecto de ese propósito⁵. Una de las metas de *A Theory of Justice*, explica Rawls, fue mostrar cómo esa teoría empírica de tinte kantiano podría ser alcanzada. Así, por ejemplo, explica el

⁵ El texto muestra uno de los rasgos estilísticos de la obra de Rawls: la interpolación de trabajos preexistentes. *A Kantian conception of equality*, por ejemplo, recoge párrafos íntegros de *A Theory of Justice*, especialmente del parágrafo 40.

texto, el velo de ignorancia es un artificio que intenta traer a la tierra la libertad negativa de Kant (Kant, 1998:129; Kant, 1964: 114), es decir la independencia respecto de causas ajenas a la propia voluntad haciendo así posible la autonomía. Para apreciar el alcance del intento –que un lector apresurado podría juzgar liviano- basta recordar las dificultades que experimenta Kant a la hora de probar la libertad (recurriendo primero a la apercepción y luego al hecho de la razón) y la sencillez con que Rawls, mediante el artificio del velo de ignorancia, logra mostrar las condiciones fácticas que habrían de satisfacerse para que algo así sea posible (Rawls (c), 1999: 264-265).

Ahora bien ¿cómo se evaluó en la literatura este kantismo de Rawls?

II. La opinión de la literatura

Como se ha sugerido (Höffe, 2002: 216) Rawls podría ser kantiano en alguno de los siguientes tres sentidos, a saber: en un sentido *débil*, consistente en adoptar la manera kantiana de plantear el problema de que se ocupa; en un sentido *fuerte*, en cuyo caso Rawls endosaría las respuestas fundamentales que Kant dio; y en un sentido *comprehensivo*, caso en el cual lo seguiría en un largo y amplio número de detalles.

¿En cuál de esos sentidos es kantiano Rawls?

Un examen de la literatura posterior a *A Theory of Justice* –pero buena parte de ella anterior a 1985, que es el año de *Kantian Constructivism in Moral Theory* al que nos referiremos en el siguiente apartado— muestra que Rawls no es kantiano en un sentido comprehensivo. Así se concluye del trabajo de quienes examinaron si acaso los argumentos conceptuales de Rawls se correspondían internamente con los de Kant (Johnson, 1974; Johnson, 1977; Darwell, 1976). La literatura se inclina más bien por sostener que entre Kant y Rawls hay coincidencias en el planteamiento global y que por lo mismo se trata de un kantismo en el sentido fuerte (Höffe, 2002; Sandel, 1995; Wolff, 1977).

En ese orden se examinan en lo que sigue.

El kantismo en sentido comprehensivo

En general, la literatura pone de manifiesto que Rawls no es kantiano, por decirlo así, en los detalles. Un rápido examen basta para comprobarlo.

Desde luego, hay un amplio conjunto de puntos controversiales en los que las respuestas de Rawls y Kant divergen de manera severa.

Kant, por ejemplo, deniega el derecho a resistir pasivamente a la autoridad ("es lícito al súbdito quejarse de una injusticia, pero no oponer resistencia", Kant, 1994: 319, 320), en cambio Rawls defiende de manera explícita la corrección moral de la desobediencia civil (Rawls, 1995: 338; Rawls, 1971: 371); Kant no admite el principio de igual ciudadanía (puesto que quienes viven bajo la dependencia de otros tienen igual libertad como hombres, pero no como ciudadanos (Kant, 1994: 315), en tanto Rawls defiende la igualdad de derechos más amplia posible compatible con la misma porción de libertad para todos (Rawls, 1995: 187; Rawls, 1971: 195); Kant defiende lo que hoy llamaríamos un estado mínimo (Kant, 2006:29); Rawls, por su parte, defiende un modelo más cercano al estado de bienestar (Rawls, 1995: 81; Rawls, 1971: 75). (Cfr. Höffe, 2002: 216).

A lo anterior se suma que existe una amplia incompatibilidad de detalles entre el punto de vista de Rawls y las concepciones de Kant.

Como se ha mostrado, en la posición original (Johnson, 1974) subyacen posiciones que no son kantianas. Desde luego, del hecho que exista un velo de ignorancia al momento de elegir, no se sigue que la decisión sea autónoma. De acuerdo con Johnson, la distinción entre actos autónomos y heterónomos descan-

sa no sobre las circunstancias en que el acto en cuestión se ejecuta, sino *en los motivos* que lo animan. Y ocurre que el velo de ignorancia cambia las circunstancias de los sujetos al momento de elegir; pero no sus motivaciones. Así entonces

his understanding of autonomy is not consonant with that of Kant; rather, action he calls autonomous Kant would without hesitation label as heteronomous. (Johnson, 1974, 62).

De lo anterior se sigue también que los principios de justicia –al revés de lo que Rawls sugiere– tampoco serían imperativos categóricos.

Para Rawls, como se vio, los principios de justicia eran imperativos categóricos porque no suponían en el agente ninguna concepción específica del bien, ningún fin en particular. En cambio, sólo exigirían una idea de bienes primarios que es inescindible del carácter racional del agente. En opinión de Johnson la caracterización del imperativo categórico de Rawls es simplemente errónea y los principios de justicia, en vez de ser categóricos, son lo que Kant llamaría reglas de *prudencia* o de *habilidad*. El error de Rawls se relaciona con

his belief that the distinction between a hypothetical and the categorical imperative can be explained in terms of the nature and, in particular, the breadth of the ends that we desire and seek. If we are motivated to act by the desire for a specific end, the imperative is hypothetical; if we are motivated to act by the desire for a "primary good" (which Rawls believes that all humans seek), however, the imperative is categorical. Now it is true that the distinction Rawls makes between types of imperatives resembles a Kantian distinction, but it is not that between hypothetical imperatives and the categorical imperative, but rather that between "rules of skill" and "counsels of prudence" (Johnson, 1974, 62-63).

En fin, Johnson llama la atención acerca del concepto de racionalidad de Rawls y la concepción de razón práctica pura en Kant. Mientras en Rawls la racionalidad es concebida a la manera neoclásica (v.gr. como se formula en Marshall, 1920: 92 y ss), es decir, como el intento de maximizar las propias preferencias, en Kant la razón nada tiene que ver con ello. Como dice el propio Kant, si la felicidad fuera nuestro fin, entonces la naturaleza habría preferido los instintos en vez de la razón (Kant, 1964, 63).

En contra de Johnson, hubo quienes sostuvieron que en Rawls había un kantismo genuino puesto que si bien los agentes podían escoger heterónomamente los principios de justicia, nada impedía que luego pudieran decidir ajustarse autónomamente a ellos (Darwell, 1976, 166):

It may well be the case that the choice of principles in the original position is a heteronomous choice because it is an interested choice and still be true that the decision of actual rational beings, not in the original position, to act under such principles is an autonomous decision, and hence that action on such principles is autonomous.

Un sencillo examen del texto de Rawls muestra que él estaría plenamente de acuerdo con Johnson: él no es un kantiano al pie de la letra, ni su planteamiento pretende ser una exégesis correcta de la obra de Kant. Más bien él pretende poseer una interpretación general del planteamiento de Kant que le permite tejer o estructurar su propio argumento.

El kantismo en el planteamiento global de Rawls.

Pero si, como se acaba de ver, Rawls no es kantiano en los detalles, si parece serlo en el planteamiento global.

Como se ha sugerido (Höffe, 2002) Rawls es kantiano en la medida que concibe a la justicia como un principio, o conjunto de principios, incondicionales, desligados de toda consideración a los fines particulares del agente y estrechamente vinculados, en cambio, con la doctrina del derecho y del estado. Sobre la base de esa coincidencia general, existiría entre ambos autores una divergencia, sin embargo, importante. Mientras Kant intenta una fundamentación metafísica o trascendental de esos principios, Rawls intentaría una de índole más bien antropológica: Kant buscaría una justicia con metafísica, pero sin antropología; Rawls, una justicia sin metafísica, pero con antropología (Höffe, 2002: 217-224; Cfr. Flikschuh, 2003)⁶.

⁶ Höffe piensa que los esfuerzos de Rawls –en *Political Liberalism*– por modificar los fundamentos de su teoría se encuentran mal encaminados. La teoría de Rawls poseería acertadas intuiciones normativas que su autor, sin embargo, no logra fundar acertadamente. El kantismo de Rawls –en palabras de Höffe– sería así "irritante más que falso" y su teoría resulta más convincente a un nivel intuitivo que a uno discursivo.

Sin embargo, sugiere Höffe, un kantismo bien entendido ayudaría a hacer más plausible desde el punto de vista filosófico los planteamientos contenidos en el liberalismo político.

Desde luego, el propósito de Rawls de erigir una teoría de la justicia sin metafísica (que inspira la última parte de su obra) sería plenamente compatible con la filosofía práctica de Kant. Rawls rechaza la metafísica porque la considera una versión, por decirlo así, secular

Una posición similar es la que sostuvo Wolff. Para este autor existiría una muy

de las guerras de religión, una disputa en torno a los elementos últimos de la realidad. Pero –observa Höffe– esa no es una razón para rechazar la metafísica práctica kantiana que es plenamente compatible con la cultura moderna. En efecto, metafísica, en el sentido práctico del término, alude a la búsqueda de principios prescindentes de la experiencia, es una tesis, explica Höffe, acerca del tipo de respuesta que esperamos y no, en cambio, una reflexión sobre los fundamentos de esa misma respuesta. En otras palabras, la metafísica práctica de Kant se ajusta perfectamente a la búsqueda de principios categóricos en un mundo plural (que es el objetivo que Rawls abandona al declarar que su esfuerzo sólo vale para la tradición norteamericana). En cambio, al no endosar esta metafísica mínima Rawls arriesga el peligro del relativismo ético.

Por otra parte, el contenido normativo de la teoría de la justicia quedaría mejor fundado si se la entiende desde Kant. En *A Theory of Justice* Rawls obtiene los principios de justicia a partir de una concepción neoclásica de la racionalidad de manera que, como han sugerido algunos autores (Johnson, 1941, 1977) parecen principios prudenciales (relativos a la felicidad del agente) más que categóricos (o sea, relativos al deber). Sin embargo, sugiere Höffe, esas dificultades desaparecerían si Rawls distingue entre el momento de afirmar la validez de los principios (donde la racionalidad neoclásica no tendría nada que hacer) y el momento de asegurarlos mediante la instalación del estado (algo que sí podría derivarse de la racionalidad neoclásica y del contrato).

De la misma manera, según Höffe, los principios de justicia quedarían mejor descritos a la Kant: así el principio de diferencia no derivaría de la posición original, sino que sería una condición de aplicación del primero y así, incluso, podrían corregirse algunas dudas de Kant acerca del estado de bienestar.

cercana analogía entre el argumento de Kant y el de Rawls. Para Kant, explica, los poderes de la razón teórica no podrían conducirnos más que a tautologías vacías, desprovistas de todo contenido; pero si le sumamos la restricción de la sensibilidad, entonces podríamos establecer conclusiones generales anteriores a toda experiencia posible. *Mutatis mutandis*, para Rawls la razón, tal como la describe la teoría de la elección racional, no sería suficiente para establecer principio de moralidad alguno; pero si le imponemos un entorno de restricciones procedimental, la situación cambia. Así como los constreñimientos del espacio y el tiempo puros, según Kant, no contienen nada más que simples relaciones, así también ocurre con las restricciones procedimentales de la posición original. Sin embargo, Rawls mostraría que poderosas conclusiones sustantivas pueden obtenerse de ese artificio así construido (Wolff, 1977: 102, 103).

Por su parte, para Freeman –rawlsiano como el que más, editor de los *Collected Papers* y autor de un minucioso estudio sobre la obra de Rawls— no cabe duda que en la obra de Rawls se respira una influencia kantiana. Con todo, Kant habría tenido sólo una pequeña influencia en los borradores iniciales de *A Theory of Justice* escritos entre los años cincuenta y sesenta (más de los primeros seis

capítulos y el octavo sobre el sentido de la justicia). El párrafo 40 habría sido incorporado más bien tardíamente y como una forma de mostrar de qué forma la justicia como equidad era congruente con el bien. Después de *A Theory of Justice* la influencia de Kant se habría incrementado explícitamente, hasta que al final la abandonó o tomó distancia de ella como una forma de resolver los problemas de fundamentación del liberalismo político (Freeman, 2007: 21).

Pero el autor que, sin duda, atribuye una inspiración kantiana a Rawls es Sandel. La importancia que los planteamientos de este autor poseen en el debate contemporáneo, obligan a un análisis un poco más moroso.

Para este autor el kantismo de Rawls no se encuentra alojado de manera pormenorizada en sus argumentos considerados uno por uno, sino que se muestra en el planteamiento global (Sandel, 1995: 28) en especial, en la prioridad de lo justo sobre el bien.

Sandel sugiere que el parentesco entre el planteamiento de Rawls y el de Kant deriva de la profunda deontología que subyace en ambos (Sandel, 1995: 15 y ss). La deontología, sugiere este autor, puede ser defendida en dos sentidos independientes: como opuesta al *consecuencialismo* o como opuesta a la

teleología. En el primer caso se defiende la existencia de deberes prescindentes de cualquier consecuencia; en el segundo se arguye, en cambio, que hay un puñado de deberes o derechos correlativos cuyo fundamento de validez es independiente de cualquier fin o bien (telos). Mientras el planteamiento de Mill es deontológico en el primer sentido; pero no en el segundo (puesto que defiende la idea de deberes finales, pero los funda en la prosecución de la felicidad), en el caso de Kant (y por extensión en el de Rawls) el planteamiento sería deontológico en *ambos* sentidos (Sandel, 1995: 3 y ss). Ello conduciría a Kant a buscar un fundamento trascendental para la justicia y los derechos, un fundamento independiente de cualquier definición del bien o de cualquier orden antecedente que se imponga al sujeto. En opinión de Sandel habría una coincidencia fundamental en ese propósito entre Kant y Rawls, sólo que este autor perseguiría eludir el argumento trascendental para sustituirlo por uno más o menos empírico representado por la posición original. Así, mientras Kant logra la distancia que requiere esa fundamentación mediante el sujeto noumenal (que como habitante de un reino de fines construye las reglas dentro de las cuales una elección es tan correcta como cualesquier otra), Rawls lo haría mediante el artificio de la posición original que permite a los agentes distanciarse de sí mismos. Así,

entonces, sin los excesos metafísicos del reino de los fines el sujeto podría *construir* las reglas básicas y *elegir* luego dentro de ellas.

La crítica de Sandel se estructura sobre la base de ese enfoque y la importancia que ella reviste para la posterior obra de Rawls –en especial para el constructivismo kantiano– merece se la considere con cierta atención.

La opinión de Sandel es que el sujeto rawlsiano *ni construye* los principios en la posición original, *ni tampoco elige* una vez que esos principios se han erigido (Sandel, 1995: 178). En suma, para Sandel el argumento kantiano en la obra de Rawls fracasa por completo.

En la literatura, suele destacarse la crítica que Sandel formula a la concepción de la persona de Rawls (según ella Rawls tendría una idea de la identidad personal descontextualizada, como si el yo fuera anterior a sus fines, vid. Baker, 1985; Sandel, 1995: 19)); pero se ha destacado menos la crítica a la concepción constructivista que se insinúa en *A Theory of Justice* y que Sandel fue uno de los primeros en detectar.

Como se recordará, la autonomía en Kant supone la supremacía de la razón práctica lo que significa, según insiste Rawls, que no

existe ningún orden antecedente de valores o de principios (esto es lo que, por lo pronto, hemos denominado el antirrealismo de Rawls). Así entonces los sujetos *escogen* aquellos principios que mejor expresan su concepción de sujetos libres y racionales. En la medida que esos principios reposan sobre un acto de *elección*, el resultado es constructivista en el sentido convencional de esa expresión (como veremos luego, el constructivismo es una tesis de filosofía de las matemáticas que se opone a la existencia de objetos matemáticos, de suerte que el constructivismo en estas materias se opone a la existencia de entidades morales que equivalgan o de las que se deriven principios morales). Una consecuencia de este planteamiento es que los principios de justicia quedan fijados con prescindencia de cualquier telos (que es lo que permite el artificio de la posición original que, *mutatis mutandis*, replica analógicamente el argumento trascendental).

Sin embargo, sugiere Sandel (Sandel, 1995: 109 y ss) esa forma de justificar los principios que lleva adelante Rawls fracasa.

Ocurre que el contrato no es una fuente de obligaciones morales. El contrato, como el propio Rawls reconoce, es un hecho social y, como tal, no permite por sí mismo derivar enunciados de "debe" como serían los de

obligación. Del hecho que alguien celebre un contrato y consienta en él no se sigue que deba obedecerlo, a menos que supongamos alguna regla no contractual que establezca la obligación de cumplir los contratos (este es un argumento que proviene tanto del viejo axioma de Hume –Hume, 1984: 689- como de la sociología de Durkheim según la cual los contratos reposan sobre reglas no contractuales, Durkheim, 2001). Para que ello ocurra se requiere que exista algún principio no contractual que le confiera validez al contrato y que permita derivar de él obligaciones morales. Rawls estaría plenamente de acuerdo en que no todos los intercambios voluntarios (contratos reales) producen un resultado justo o correcto o que merezca ser obedecido. Más bien, Rawls sostendrá que sólo los intercambios que se realizan al amparo de los principios de justicia son correctos. Pero si eso es así, de ahí se sigue (como observó tempranamente Nozick, 1988) que esos principios no pueden fundarse, por su parte, en un acuerdo contractual.

Así las cosas, la única forma de salir de este atolladero es convenir (como lo sugirió Dworkin, 1975) que un contrato hipotético no es en absoluto un contrato y que lo que hace la posición original es escenificar un determinado *argumento contractual* (Sandel, 1995: 112). Es el argumento relativo al origen de

nuestras obligaciones morales que la posición original pone en escena, el que justifica la validez de los principios. Ese argumento no es un hecho (puesto que supone enunciados normativos) y de él si pueden derivarse razones a favor del cumplimiento de intercambios reales (y razones para incumplir otros en razón de que son incorrectos).

Con todo, si el argumento contractual no es un contrato en absoluto –algo en lo que Rawls se muestra de acuerdo– de ahí se sigue que los sujetos aceptarían los principios porque, al someterse al artificio de la posición original, *verían* que son los principios correctos. Es decir, el argumento contractual cumpliría una función epistémica y entonces la validez de los principios no derivaría de la elección de los sujetos, sino que sería una conclusión deductiva de las premisas de la posición original o el resultado de un orden antecedente (Sandel, 1995: 131). En cualquier caso el intento deontológico en el sentido fundacional del término habría fracasado. En opinión de Sandel, si la posición original cumple funciones epistémicas, entonces existe un orden previo y antecedente que niega el proyecto deontológico.

Como veremos, la conclusión de Sandel parece, sin embargo, apresurada. Podría ocurrir –como se sostendrá– que la posición

original tenga una función epistémica y así y todo Rawls siga manteniendo un proyecto deontológico.

Ese resultado que Sandel no alcanza a ver –consistente en que Rawls sea antirrealista y a la vez antirrelativista, confiriendo a la posición original una función epistémica– se alcanza mediante el constructivismo que, de manera explícita, e inicialmente inspirado en Kant, subyacerá en su obra a contar de 1985.

Rawls –como vimos a propósito de sus reacciones al argumento de Sidgwick en contra de Kant– piensa que los sujetos *escogen aquellos principios que mejor expresan su concepción como seres libres y racionales*. En consecuencia, podríamos adelantar, el constructivismo radica en la concepción y no en el artificio elaborado para descubrir qué principios la expresa mejor. Este artificio podría cumplir funciones epistémicas sin que eso signifique abandonar el antirrealismo y, sobre la base de él, el proyecto fundacional del planteamiento deontológico. Ello ocurriría –y es lo que esta tesis sostiene– si el kantismo que inspira su obra se hubiera deslizado hacia una tesis de *realismo interno*. Para el realismo interno hay varias descripciones equivalentes del mundo y al interior de ellas los enunciados pueden estar epistémicamente justificados.

Para alcanzar esa conclusión es necesario, sin embargo, un paso previo: analizar el constructivismo kantiano en Rawls.

Ese fue el tema de las Conferencias Dewey que dictó Rawls en 1980.

El constructivismo kantiano en la teoría moral

El tema del constructivismo kantiano en la teoría moral, fue el tema de las Conferencias Dewey que Rawls dictó en Columbia hacia el año 1980. Entonces habían pasado casi diez años de *A Theory of Justice* y esas Conferencias son un verdadero ajuste de cuentas con sus críticos:

me deparan –dice Rawls— la oportunidad de considerar ciertos aspectos de la concepción de la justicia como equidad que no he subrayado previamente y de exponer de forma más clara las raíces kantianas de dicha concepción (Rawls (a) 1999: 303).

Antes de examinar el planteamiento de esas conferencias, conviene subrayar dos cuestiones que le confieren un particular significado y que, como veremos, ayudan a comprenderlas. Una de ellas es la circunstancia en que se dictan esas conferencias. Se pronuncian en honor a Dewey, el gran pragmático america-

no, quien se empeñó en ver continuidades allí donde Kant veía antinomias (Dewey, 1891: 182). La otra circunstancia es conceptual y se refiere al uso de los términos "constructivismo" y "teoría moral".

Examinemos brevemente cada uno de ellos.

El concepto de constructivismo

El concepto de "constructivismo" no aparece en *A Theory of Justice* y Rawls no se dedica a dilucidarlo con cuidado en ninguna parte de su obra. El término aparece, sin embargo, sistemáticamente empleado en las *Lectures* que Rawls comienza a dictar en los setenta ¿Cuál es el origen de ese concepto y a qué apunta exactamente?

El concepto de constructivismo en la filosofía tiene muy variados usos; pero quizá el más afinado de todos y el que muestra mejor el núcleo de significado que lo caracteriza, es su empleo en la filosofía de las matemáticas. En ese ámbito el constructivismo se opone al platonismo. Un buen ejemplo de constructivismo se encuentra en la siguiente opinión de Wittgenstein:

Lo que encontramos en los libros de matemáticas no es descripción de algo, sino la cosa misma. Nosotros hacemos la matemáti-

ca. Lo mismo que se dice "escribir historia", en cierto sentido vale también para las matemáticas (...) los números no vienen representados, sino que son (cit. en Waismann, 1973: 30).

Para el constructivista en matemáticas –al contrario de lo que ocurre con el platonismo para el cual los objetos matemáticos *están ahí afuera*– los números no equivalen a objetos independientes de la mente u otras entidades de esa índole.

Como consecuencia de lo anterior, la diferencia fundamental entre el constructivismo en matemáticas y el platonismo radica en la diferente versión del significado que uno y otro poseen. Para un platonista, el significado de un enunciado debe explicarse en términos de sus condiciones de verdad; para cada enunciado existe algo en la realidad matemática que lo hace verdadero o en cambio falso. Para un constructivista, en cambio, el significado de un enunciado se explica por las condiciones bajo las cuales lo consideramos suficientemente justificado para sostenerlo. Como explica Dummett:

para los constructivistas es central la noción de prueba y no las nociones de verdad o falsedad para explicar el significado de los enunciados matemáticos (...) Wittgenstein

adopta una versión del constructivismo. Para Wittgenstein es parte de la esencia de un enunciado matemático el que sea afirmado como la conclusión de una prueba, mientras que, supongo, para el platonista no sería absurdo pensar en un ser que tenga una aprehensión directa, y no por medio de inferencias, de las verdades matemáticas (Dummett, 1990: 244, 246).

Así expuesto, el constructivismo se relaciona con la disputa entre el realismo y el antirrealismo. Como es sabido, esa disputa puede ser presentada como un debate acerca de qué cosas hay en el mundo o como un litigio acerca de si ciertas expresiones –por ejemplo, términos generales– posee o no una referencia (Alston, 2002). Sin embargo, como sugiere el propio Dummett, esa manera de presentar el debate no se aviene del todo, por ejemplo, con el fenomenalismo (para el cual los objetos materiales son reducibles a construcciones a partir de datos sensoriales). De ahí entonces que resulta más adecuado describir esa disputa como referida a enunciados o clases de enunciados (la "clase en disputa") más que a entidades o clases de entidades. Desde este punto de vista, el realismo

sería la creencia de que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independiente de nuestros medios

para conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe con independencia de nosotros. El antirrealismo opone a esta visión que los enunciados de la clase en disputa deben entenderse sólo con referencia a la clase de cosas que consideramos como evidencia para los enunciados de esa clase (Dummett, 1990: 221).

Así la disputa entre realismo y antirrealismo poseería un sentido semántico: mientras para el realista tiene sentido decir que algo es verdadero, pero que no sabemos cómo justificarlo, para el antirrealista una afirmación semejante no tiene cabida en el lenguaje puesto que decir que algo es verdadero es, estrictamente hablando, equivalente a decir que está suficientemente justificado.

En el caso de Kant, el constructivismo aparece también asociado a las matemáticas y es expuesto, en la primera *Crítica*, a propósito de las diferencias entre el razonamiento filosófico y el matemático (Ernest, 1998: 20). Mientras el razonamiento filosófico opera mediante conceptos, es decir, mediante representaciones intelectuales, el razonamiento matemático lo hace, explica Kant, *construyendo* conceptos a partir de las intuiciones no empíricas. Así entonces el conocimiento filosófico considera lo particular en lo universal, en tanto que el matemático lo universal en lo

particular. El constructivismo tal como lo presenta Kant no acentúa ningún rasgo antirrealista (esto, como veremos, quedará para sus intérpretes y en especial para el análisis de la distinción entre noúmeno y fenómeno); pero se detiene en cambio en la forma en que se construye el concepto (o la representación universal) a partir de la intuición:

Demos al filósofo el concepto de triángulo y dejémosle que halle a su manera la relación existente entre la suma de sus ángulos y un ángulo recto. No cuenta más que con el concepto de otros tantos ángulos. Por mucho tiempo que reflexione sobre este concepto no sacará ninguna conclusión nueva. Puede analizar y clarificar el concepto de línea recta, el de ángulo o el de número tres, pero no llegar a propiedades no contenidas en estos conceptos. Dejemos que sea ahora el geómetra el que se ocupe de esta cuestión. Comienza por construir en seguida un triángulo. Como sabe que la suma de dos ángulos rectos equivale a la de todos los ángulos adyacentes que pueden trazarse desde un punto sobre una línea recta, prolonga un lado del triángulo y obtiene dos ángulos adyacentes que, sumados, valen dos rectos. De estos dos ángulos divide el externo trazando una paralela al lado opuesto del triángulo y ve que surge de este modo un ángulo adyacente externo igual a uno interno;

y así sucesivamente. A través de una cadena de inferencias y guiado siempre por la intuición, el geómetra consigue así una solución evidente y, a la vez, universal del problema (Kant, 1997: B 743-745).

Ese paso demostrativo de Kant es algo que, según lo prueba el análisis de las *Lectures* y el examen de sus fuentes (Friedman, 1985) impresionó particularmente a Rawls (Cfr. Rawls, 2000: 238); aunque él no se detuvo en la distinción entre constructivismo en matemáticas y en geometría que subraya la literatura. La distinción es importante porque el segundo parece acercarse más a la manera en que se concibe a sí mismo el constructivismo kantiano:

This difference between arithmetical-algebraic construction and geometrical construction is perhaps most responsible for the confusion that has surrounded Kant's theory. For it begins to look as if geometrical intuition has not merely an inferential or calculational role, but also the more substantive role of providing a model, as it were, for one particular axiom system as opposed to others (Euclidean as opposed to non-Euclidean geometry). Intuition does this, presumably, by placing the objects themselves before our eyes, whereby their specific

(Euclidean) structure can be somehow discerned (Friedman, 1985: 496).

Sobra decir que el constructivismo es una forma de antirrealismo. Sobra decir también, como se insistirá luego, que el intuicionismo moral es una forma de realismo y el constructivismo kantiano una forma de antirrealismo tal como se ha venido describiendo (O'Neill, 2000: 206).

¿Existe alguna relación entre el relativismo y el constructivismo, establecido que éste se relaciona de cerca con el antirrealismo?

Aparentemente el realismo en cualquiera de sus versiones es un antídoto eficaz contra el relativismo. Si todos nuestros enunciados están anclados en una realidad que les excede y en virtud de la cual son verdaderos o falsos (aunque no sepamos *actualmente* cómo justificarlos) entonces no es posible pretender que enfrente de una disputa dos enunciados diversos y referidos a lo mismo sean verdaderos. Del mismo modo, si por relativismo se entiende que todos nuestros enunciados son dependientes del contexto, él también sería incompatible con el realismo (puesto que un mundo de objetos más allá del contexto impedirían darle credibilidad a esa versión del relativismo).

Pero ¿qué ocurre con el constructivismo y el antirrealismo? ¿acaso no incurren en el peligro autocontradictorio del relativismo⁷?

El antirrealismo no conduce necesariamente a una tesis subjetivista o relativista. Tanto el realismo como el antirrealismo afirman la existencia de enunciados objetivamente válidos o correctos, sólo que uno de ellos (el realismo) lo hace depender de su verificación (puesto que debe haber algo en virtud de lo cual el enunciado o su negación sean verdaderos), en tanto que el antirrealismo (y por extensión el constructivismo) lo hace depender de su justificación o su prueba. Lo propio del constructivismo es que afirma la objetividad de un enunciado cualesquiera *al interior* de un sistema de conceptos.

⁷ El relativismo tiene varios significados, la mayor parte de ellos inadmisibles y otros banales. En un sentido empírico (la gente en los hechos posee diversos puntos de vista en cuestiones normativas) es banal; en un sentido estricto (la corrección de un enunciado es relativo a la subjetividad de quien lo profiere) es autocontradictorio; en un sentido conceptual (la corrección de nuestros enunciados es relativa al sistema de conceptos al interior de la cual se profiere) es correcto (si se lo entiende como una consecuencia del antirrelativismo o de la versión constructivista del mismo). Más adelante se insistirá sobre este punto.

Pues bien, como veremos, el constructivismo kantiano tal como lo presenta Rawls, es una forma de antirrealismo.

El concepto de teoría moral

Pero si, como acabamos de averiguar, el constructivismo equivale a una tesis antirrealista ¿qué quiere decir Rawls con el término de "teoría moral"? ¿Se trata acaso de un concepto equivalente al de filosofía moral?

Rawls distingue entre "teoría moral", por una parte, y "filosofía moral", por la otra. La distinción es importante puesto que el "constructivismo kantiano" es *una forma de teoría moral* y no una filosofía moral comprehensiva.

La "teoría moral" designa el estudio de las concepciones morales sustantivas que existen de hecho. Esas concepciones se caracterizan por relacionar las nociones básicas de lo recto y lo bueno, dando lugar, según cómo sean esas relaciones, a un conjunto de estructuras morales. La "teoría moral" intenta comparar esas estructuras y determinar qué condiciones han de satisfacer si es que han de jugar el papel social que de ellas se espera (Rawls (b) 1999: 286). La "teoría moral" no es normativa, sino que descriptiva de concepciones. Dice qué concepciones tenemos disponibles a

la luz de nuestra tradición y las analiza. No dice qué concepciones deberíamos tener (Rawls (b), 1999: 287). Se trata de una metaética descriptiva y analítica⁸.

Así caracterizada, la teoría moral es independiente de todas las otras partes de la filosofía, como, v.gr., la epistemología, la filosofía de la mente o la metafísica en general. Todas estas otras partes de la filosofía poseen un nivel de reflexividad más alto que la teoría moral, la que sólo intenta describir las condiciones que, a la luz de una cierta práctica social, habrían de satisfacerse para que una determinada concepción moral pudiera orientar la vida humana. A la teoría moral pertenece el análisis de la cuestión *de facto* (¿qué concepciones hay disponibles en esta tradición y qué condiciones debieran cumplirse, a la luz de ellas mismas, para que condujeran nuestra vida?); a la filosofía moral propiamente tal, en cambio, le pertenece la

⁸ Por analogía con la distinción entre lenguaje y metalenguaje, puede distinguirse entre ética y metaética. La segunda puede ser analítica o teórica o descriptiva. La primera indaga por el significado de los términos éticos, la segunda por su posibilidad de deliberación racional, la tercera acerca de la ética normativa que en un momento y lugar determinados mantienen las personas. La teoría moral –sugiere Rawls– pertenece a la tercera clase. Pero ¿no se confunde acaso con la sociología ese tipo de metaética? No puesto que Rawls le asigna a la filosofía moral tareas reconstructivas.

cuestión *de iure* (¿qué concepción, de todas las disponibles, es la que mejor se adecua al mundo tal como él es?). Mientras la teoría moral es *interna* a una determinada concepción, la filosofía moral es *externa* a ella.

Con todo, la teoría moral se relaciona con la filosofía moral. El desarrollo de esta última depende de un entendimiento más profundo de nuestras estructuras morales y de sus diversas conexiones con la sensibilidad moral. Así como la filosofía de la física está relacionada con la física teórica, así también la filosofía moral se relaciona con la teoría moral (Rawls (b) 1999: 288).

Así entendida, uno de los "logros sobresalientes" de la teoría moral lo constituiría *The Methods of Ethics* de Sidgwick (1874). En vez de inmiscuirse en las cuestiones habituales de la filosofía, Sidgwick llevaría a cabo, de manera ejemplar, si es que no por vez primera, algunas de las comparaciones comprehensivas que constituyen a la teoría moral (Rawls (b) 1999: 291).

¿Por qué, sin embargo, Sidgwick no incluyó entre los métodos de la ética a ninguna forma de constructivismo, ni menos al constructivismo kantiano?

Rawls identifica dos razones. Una de ellas es que Sidgwick interpretó la justificación de las concepciones morales como una cuestión epistemológica y no como una cuestión práctica (lo que dejaría fuera a cualquier forma de constructivismo). La segunda es que Sidgwick (al igual que Bradley) vieron en Kant un simple formalismo (compatible con varias concepciones, la utilitarista entre ellas) y no una concepción sustantiva en si misma (Rawls (a) 1999: 342-343).

Pues bien, Rawls pretende, por decirlo así, suplir ese vacío y darse a la tarea de examinar el constructivismo kantiano como una teoría moral, es decir, como una concepción que relaciona las nociones de lo recto y lo justo, para analizar, luego, qué condiciones habrían de satisfacerse si una concepción como esa aspirara a guiar efectivamente nuestra vida. Ese fue el tema de las *Conferencias Dewey*; pero antes de examinarlas conviene detenerse en las *Lectures* que por entonces dictaba Rawls.

Kant en las *Lectures*

A mediados de los años setenta, Rawls comienza a preocuparse en especial de la teoría ética de Kant. Esta preocupación –que se refleja en las *Lectures* que han llegado hasta nosotros– coincidió con el período de

trabajo que condujo, en 1980, a las *Dewey Lectures*, donde expuso por vez primera el estudio sobre constructivismo kantiano. La revisión de las *Lectures sobre Kant* ayudará a comprender mejor el punto de vista contenido en *Kantian Constructivism in Moral Theory* donde Rawls hará el intento "de afirmar con más claridad las raíces kantianas de *A Theory of Justice*" y elaborará las raíces kantianas del constructivismo, cuya ausencia, en su opinión, ha impedido el avance de la teoría moral (Rawls (a) 1999).

Las *Lectures* sobre Kant alcanzan un total de casi doscientas páginas. Más del doble de lo que se dedica a otros autores de tanta relevancia como Hume, Leibniz o Hegel. Ello da cuenta de la importancia que, para su propio trabajo intelectual, Rawls asignaba por esos años al estudio sobre Kant. La última versión de las páginas que escribió sobre Kant datan –si atendemos a la fecha de su compilación en *Collected Papers*— de 1989.

La obra de la que, en especial, se ocupa Rawls en sus *Lectures*, es la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* que cita en su versión inglesa (la que a veces, sin embargo, corrige apelando a la versión alemana). Las referencias, no obstante, se alejan de la forma preceptiva de citar los textos de Kant (que suelen citarse por la edición de la

Academia de Prusia). Analiza también algunos textos postcríticos, en especial, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En el tratamiento de esos textos, muestra, por supuesto, una abierta familiaridad con las *Críticas*. Con todo, en el análisis de Rawls no se contempla la *Crítica del Juicio* que, como veremos, Hannah Arendt consideró un texto clave para comprender la filosofía política de Kant (Arendt, H., 1982). En la *Crítica del Juicio*, Kant analiza juicios de una especial índole (el gusto) que poseen cercanía con los juicios políticos. Rawls no consideró, sin embargo, el punto. Tampoco echó mano a los textos más directamente políticos de Kant (*La Paz Perpetua*, por ejemplo) a pesar que en *A Theory of Justice* subrayó, en una nota, su importancia especialmente en la compilación de Reiss (Rawls, 1971: 251). Ello fue quizá porque esos textos no apoyaban sus conclusiones. Todo esto conduce al hecho –harto obvio– que el análisis de Kant que en las *Lectures* emprende Rawls está inspirado por el propósito de iluminar no la comprensión de Kant, sino la de *A Theory of Justice*.

El propósito de Kant, en opinión de Rawls, no es directamente normativo, sino que se encamina a explicitar una concepción que ya tenemos, a saber, el deseo de expresarnos como seres racionales y libres.

Así Kant no intenta enseñarnos qué es correcto o qué está equivocado en cuestiones morales. En vez de eso, observa Rawls, él intenta hacernos conscientes de la ley moral que está profundamente arraigada en nuestra razón libre y que mueve a un fuerte deseo de actuar conforme a ella. Este deseo es *dependiente de una concepción* (y no en cambio, de un objeto, Rawls, 2000: 46): es el deseo de actuar desde un ideal expresable en términos de una concepción de nosotros mismos como autónomos en virtud de nuestra razón libre, a la vez teórica y práctica (Rawls, 2000: 148):

En su filosofía moral, Kant busca el autoconocimiento: no el conocimiento de lo que es recto o incorrecto, sino el conocimiento de aquello que deseamos como personas dotadas de razón teórica y práctica.

El imperativo categórico articula así un modo de reflexión que podría ordenar y moderar el escrutinio de nuestros motivos de una manera razonable. Mientras la razón teórica trata con el conocimiento de objetos dados, la razón práctica concierne a cómo nos relacionamos con los objetos en concordancia con la idea, o concepción, que tenemos de ellos (Rawls, 2000: 150). La voluntad es, entonces, un poder electivo guiado por los principios de la razón práctica, esto es, un poder de elegir cuál de nuestros varios (y con frecuen-

cia inconsistentes) deseos que dependen de los objetos seguiremos -o los rechazaremos enteramente- movidos por principios y deseos dependientes de concepciones:

Kant tiene una concepción de las personas como razonables y racionales y, a la vez, como poseedoras de una voluntad electiva. El desea estudiar los principios de una voluntad pura y afirmar cómo personas dotadas de una efectiva voluntad pura actuarían y poner de manifiesto cómo sería la estructura de sus deseos si fueren gobernados por principios (Rawls, 2000: 151; Kant, 1997, A 802, B 830).

En consonancia con lo anterior, el propósito del argumento principal de la *Fundamentación para la Metafísica de las Costumbres* es encontrar el supremo principio de la moralidad. Ella comienza desde el conocimiento moral ordinario y se mueve hacia el conocimiento filosófico, elucidando el principio subyacente que yace en los juicios ordinarios acerca del valor moral de las acciones (Rawls, 2000: 153). El *Imperativo Categórico*, en su primera formulación, especifica el contenido de la ley moral como aplicado a nosotros en tanto seres razonables y racionales (*Vernünftig*⁹) en el mundo natural, dotados con conciencia y sensibilidad moral, afectados, pero no determinados, por nuestros de-

seos naturales e inclinaciones. Estos deseos e inclinaciones reflejarían –según Rawls lee en Kant- nuestras necesidades como seres finitos, que se sitúan en un específico lugar en el mundo social y que están inevitablemente situados en el orden de la naturaleza.

La estructura de deseos dependientes de concepciones pone de manifiesto, entonces, que, a juicio de Rawls, una característica central de la doctrina de Kant (del constructivismo moral como entonces la llama) es que una relativamente compleja concepción de la persona juega un rol central en especificar el contenido de su visión moral.

En cambio el intuicionismo no requiere sino una concepción delgada (*sparse*) de la persona, puesto que en conformidad a sus postulados la persona en vez de construir

⁹ El término usado por Kant y que Rawls analiza –y ocupa con frecuencia- cubriría dos sentidos. En primer lugar, la capacidad del agente para perseguir sus intereses de una manera efectiva (así, v.gr. en el uso que la palabra "racional" recibe en la economía neoclásica). En segundo lugar, designa la capacidad del agente para estar atento, y dejarse guiar, por razones. Mientras el significado "racional" cubre a la voluntad práctica empírica; el significado "razonable" cubre a la voluntad práctica pura (Rawls, 2000: 165). Rawls no analiza –y tampoco lo haré yo en este texto- si las razones son causa de acciones; aunque parece obvio que el talante kantiano de su planteamiento le impediría seguir a Davidson en ese punto.

principios a partir de la concepción que tiene de sí misma, simplemente conoce realidades preexistentes (Rawls, 2000: 237). Esto ocurre porque para el intuicionismo racional el contenido de los primeros principios le vienen dados al sujeto, quien necesita sólo ser capaz de conocerlos y moverse por este conocimiento. El *Imperativo Categórico* de Kant, en cambio, es constructivista porque en vez de ser un artificio epistémico, constriñe a la razón en la medida que no cualquier contenido puede ser construido a través de él: el *Imperativo Categórico* refleja la concepción de las personas como seres libres e iguales, racionales y razonables. En contraste con el intuicionismo racional, el constructivismo kantiano mira a los principios sustantivos que expresan el orden de valores morales como contruidos por el procedimiento cuya forma y estructura proviene de las concepciones y principios implícitos en nuestro razonamiento práctico. El argumento de Rawls en esta parte, sigue a Dworkin quien señala que la posición original y la idea de contrato en Rawls deriva su valor justificatorio del hecho que refleja la concepción que los seres humanos tienen de sí mismos en una sociedad libre y democrática (Dworkin, 1975). Es verdad que bajo el *Imperativo Categórico* ordenamos las concepciones que tenemos y que orientan nuestra vida y que, hasta cierto punto, esas convicciones podrían ser llamadas intuicio-

nes. Pero mientras el intuicionismo racional afirma que sus juicios son correctos porque se obtuvieron mediante un procedimiento que usualmente arroja principios válidos según un criterio independiente, el constructivismo sugiere que el juicio es correcto porque sus principios se obtuvieron desde un procedimiento que se siguió de manera fiel y que refleja los rasgos de la razón práctica:

...como he dicho, desde el punto de vista constructivista, estas así llamadas intuiciones son vistas no como convicciones acerca de un orden de valores morales independientes, sino como convicciones acerca de la razón práctica en sí misma, acerca de sus principios y su idea de razón (Rawls, 2000: 243).

Con todo, el contraste entre el intuicionismo racional y el constructivismo no es un contraste entre el objetivismo y el subjetivismo. Uno y otro conciben sus resultados como objetivos; aunque de manera distinta. Para el primero la objetividad deriva de un orden independiente y prioritario de valores; para el segundo, en cambio, la objetividad deriva de los criterios de racionalidad y razonabilidad. Una convicción es objetiva cuando se encuentra suficientemente justificada:

Decir que una convicción moral es objetiva entonces, es decir que hay razones suficientes

para convencer a todas las personas razonables que el juicio es válido o correcto. Afirmar un juicio moral implica que hay tales razones y que el juicio puede ser justificado ante tal comunidad de personas (Rawls, 2000: 245)¹⁰.

El constructivismo y la teoría ética de Kant, sugiere Rawls, resiste bien alguna de las críticas de Hegel. Para Kant la sociedad no es una mera convergencia de fines individuales o privados, como le reprocha, sin embargo, Hegel. En su doctrina, los ciudadanos tienen el mismo fin –un fin compartido– de asegurar a los otros ciudadanos, y a sí mismos, un conjunto de derechos básicos y libertades. Este fin compartido es caracterizado por principios razonables de lo correcto y lo justo, en una forma de vida política también razonable y justa. Es incorrecto, entonces, como reprocha Hegel, decir que en un liberalismo de la libertad, como el que abona la reflexión de Kant, el Estado no tiene fines públicamente compartidos y que, en cambio, se justifica en términos de propósitos o fines privados de los ciudadanos. Tampoco es correcto reprocharle a Kant –y al liberalismo

¹⁰ No es obvia la vinculación entre esa conclusión y el concepto de razón pública que reivindicará Rawls más tarde en *Political Liberalism* (1993). Mientras el concepto de razón pública en Kant apelará a la comunidad de lectores; Rawls apelará a quienes comparten la misma tradición política.

inspirado en él- olvidar las profundas raíces sociales del individuo, desde que *A Theory of Justice*, por ejemplo, pone a las instituciones sociales básicas como su primer objeto de preocupación y subraya la necesidad que los ciudadanos sean educados en la concepción de sí mismos como seres libres e iguales. *A Theory of Justice* –y sus raíces kantianas- no elude concebir a la filosofía política como reconciliación, es decir, como un esfuerzo por ver a nuestras instituciones como la realización de nuestra esencia, sólo que en este caso se rehusa el esencialismo para preferir, en cambio, una idea dependiente de nuestra concepción. En fin, el constructivismo no tiene razones para oponerse o rechazar lo que Hegel denomina eticidad, sólo que en el mundo moderno –nuestro mundo- las tradiciones y costumbres que configuran el ethos, están sometidos a una radical reflexión que está representada, justamente, en las posibilidades de la razón práctica (Rawls, 2000: 358 y ss)¹¹.

¹¹ Cfr. Taylor sugiere que el sujeto reflexivo es post social y no antecede a ningún mundo de la vida en particular (que es lo que Sandel reprochó a Rawls). Rawls estaría de acuerdo con Taylor (cfr. Taylor, 1996).

Kant en las *Conferencias Dewey*: el constructivismo kantiano

Kantian Constructivism in Moral Theory, como se verá, es el intento por reconstruir la estructura subyacente a *A Theory of Justice*, sirviéndose de esas investigaciones previas.

El propósito de las *Conferencias Dewey* es entonces mostrar el andamiaje teórico sobre el que se soporta *A Theory of Justice*, él mismo que pudo haber quedado oculto en los vericuetos normativos de su primera exposición.

En consonancia con ese propósito, *A Theory of Justice* es mostrada como un caso de teoría moral, no como una reflexión de filosofía moral. Las *Conferencias Dewey* conciben a Teoría de la Justicia como una investigación encaminada a dilucidar una de las varias concepciones que tenemos a disposición en la cultura pública, con miras a determinar a qué estructuras da lugar y qué supuestos habrían de cumplirse si ella orientara nuestra vida. La índole kantiana del proyecto salta a la vista: se trata de un Kant sin método trascendental. Así como Kant se pregunta ¿cómo habría de ser el mundo para que nuestra práctica tuviera sentido?, *A Theory of Justice* se plantearía ¿cómo habría de ser nuestra práctica política e institucional si las concepciones que subyacen

en nuestra cultura las guiaran efectivamente?

En síntesis, el texto sugiere que *A Theory of Justice* es una respuesta a esa última pregunta: una reconstrucción de las concepciones subyacentes en la cultura pública americana y de las consecuencias normativas de esas concepciones. Esa reconstrucción, opina Rawls, queda bien descrita como "constructivismo kantiano" puesto que

...especifica una determinada concepción de la persona como un elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. En otras palabras: este tipo de visión establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia (Rawls (a) 1999: 304).

Esa "determinada concepción de la persona" –cuyas consecuencias *A Theory of Justice* exploraría— no es, sin embargo, el fruto de una simple deliberación conceptual. Se trata, en consonancia con la índole de teoría moral del empeño, de una concepción que se relacio-

na con un problema *actual* de la cultura pública tal como ella se ha configurado históricamente:

La tarea real es descubrir y formular las bases de acuerdo más profundas, que uno espera se encuentren encastradas en el sentido común, o incluso suscitar y forjar puntos de partida para el común entendimiento, expresando de una forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica al conectarlas con un amplio campo de convicciones consideradas de la gente. Con aquellas que resisten la reflexión crítica (...) Al dirigirse a la cultura pública de una sociedad democrática, el constructivismo kantiano espera invocar una concepción de la persona implícitamente afirmada en esa cultura, o más bien una concepción de la persona que resultaría aceptable a los ciudadanos, una vez que se les presentara y explicara de forma apropiada (Rawls (a) 1999: 306).

Esa tarea no es, sin embargo, equivalente a la búsqueda de una verdad moral ("lo que justifica a una concepción de la justicia no es que sea verdadera") sino que se trata de la búsqueda de fundamentos razonables para un acuerdo

que hunda sus raíces en la concepción que tenemos de nosotros mismos (...puesto que) lo

que justifica a una concepción de la justicia no es que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros (Rawls (a) 1999: 306).

Ahora bien ¿cómo ha de proceder una teoría de la justicia para favorecer ese acuerdo?

Rawls no se detiene a explicar la metodología que, en consonancia con la índole de teoría moral de su intento, debe ejecutar; pero una lectura atenta de las *Conferencias Dewey* permite reconstruirla y mostrar hasta qué punto se condice con el constructivismo tal como lo había descrito él mismo en sus *Lectures*.

En primer lugar, se hace necesario explicitar las ideas que se encuentran latentes en la cultura pública y en el sentido común relativas a la libertad, la igualdad y la persona. La teoría moral, cabría recordar, no es normativa, sino descriptiva. No dice qué concepciones deberíamos tener, sino qué concepciones tenemos en los hechos. El resultado de esa

labor se expresa en lo que Rawls va a llamar "concepciones modelo". En el caso de la teoría de la justicia esas concepciones modelo son en lo fundamental dos, a saber, la de una *sociedad bien ordenada* y la de *persona moral*. Rawls no explica detenidamente cómo se construyen esas concepciones modelo; se limita a señalar que se obtienen inductivamente a partir del sentido común disponible en una cultura pública que es más o menos reflexiva respecto de sus propios supuestos. Las concepciones modelo –*mutatis mutandis*– se asemejarían a los tipos ideales de Weber: exageraciones estilizadas y obtenidas a partir de la realidad; pero que no poseen ninguna contrapartida fáctica estricta. En algún sentido son el fruto de un método trascendental al revés ¿cómo sería nuestra sociedad y seríamos nosotros si fuera el caso que nuestras concepciones subyacentes tuvieran pleno sentido?

Su propósito general es seleccionar los aspectos esenciales de la concepción que tenemos de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales. Representan ciertos aspectos generales de la traza que luciría una sociedad si publicamente sus miembros se vieran de un determinado modo a sí mismos y a los lazos que los unen (Rawls (a) 1999: 308).

En segundo lugar, se hace necesario establecer una *mediación* entre la concepción de persona moral y la de sociedad bien ordenada ¿qué principios de justicia reglarían las relaciones de los miembros de una sociedad bien ordenada si ellos se concibieran a sí mismos como personas libres e iguales? Este papel le corresponde a una tercera concepción modelo, la posición original:

Su papel es establecer la conexión entre la concepción-modelo de persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción-modelo de una sociedad bien-ordenada. Desempeña este papel modelizando el modo como los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada, vistos como personas morales, idealmente seleccionarían primeros principios de justicia para su sociedad (Rawls (a) 1999: 308).

La posición original es una concepción modelo porque en ella (como ya había sugerido Darwell, 1976) se ejercita una autonomía racional y no una autonomía plena. La autonomía racional es la que corresponde a las partes como agentes de construcción (Rawls (a) 1999: 315), en tanto que la autonomía plena supone que las partes se guían por la racionalidad concebida, por ejemplo, al modo clásico. La posición original —junto con las

restricciones que la constituyen, entre ellas el velo de ignorancia que hace posible la libertad en sentido negativo— permite mediar entre la concepción de una sociedad bien ordenada y la concepción de los seres humanos como personas morales.

Llegados a ese punto, sin embargo, sólo se han obtenido principios a partir de concepciones, sin que se haya verificado todavía si acaso esos principios son o no razonables *para nosotros*, es decir para los miembros de una sociedad ya no estilizada sino real. No se trata ahora de discernir qué principios se siguen de qué concepción —que es la tarea que se ha alcanzado con las concepciones modelo mediadas por la posición original— sino de averiguar cuán aceptables son para nosotros esos principios. Esta tarea, como se comprende, no supone ningún esfuerzo estilizado que remede el argumento trascendental (¿cómo sería el mundo si nos tomáramos en serio esas concepciones?), sino una deliberación real llevada efectivamente a cabo ¿Cómo saber entonces si el resultado de esas concepciones modelo es o no razonable? La respuesta a esa pregunta ya no es, por decirlo así, kantiana, sino aristotélica (Hampshire, 1984) puesto que supone echar mano al equilibrio reflexivo:

Aquí el test es del equilibrio reflexivo general y amplio, esto es, el de en qué medida la concepción como un todo engrana con, y articula, nuestras más firmes convicciones consideradas, en todos los niveles de generalidad, tras el debido examen y una vez que se han llevado a cabo todos los ajustes y revisiones que parecen precisos. Una doctrina que satisface este criterio es la doctrina que, hasta donde podemos de momento determinar, es la más razonable para nosotros (Rawls (a) 1999: 321).

Conclusiones provisionales

El análisis que hemos llevado adelante ha permitido mostrar que Rawls, por lo menos hasta el año 1980, que es el año de las *Conferencias Dewey*, consideró al conjunto de su teoría como kantiana. Es indudable también que su obra, hasta esa fecha, no es kantiana en el sentido que Höffe llama "comprehensivo" (Höffe, 2002: 216) puesto que, como vimos, hay una multiplicidad de rasgos normativos (como la admisibilidad de la desobediencia civil, la igual distribución de la ciudadanía o la existencia de derechos de índole material en contra del estado) y abundancia de detalles técnicos (como la concepción de la autonomía o la existencia de objetos noumenales) que aparecen en el centro mismo de la reflexión kantiana; pero que

Rawls o reformula (como ocurre con el concepto de autonomía) o no toma siquiera en consideración más que en un sentido vagamente figurativo (como ocurre con las cosas en sí).

Sin embargo, no cabe duda que el argumento de Rawls, como él mismo lo anunció en el párrafo 40 de *A Theory of Justice* es kantiano; aunque, por decirlo así, está desprovisto de los dualismos metafísicos con que lo dotó su autor original.

¿Cuáles son, cabe preguntarse entonces, los rasgos profundamente kantianos de *A Theory of Justice* y cuál es la interpretación de Kant que permite identificarlos?

Ante todo, se encuentra la prioridad de la libertad o de la autonomía.

Al revés de Sidgwick (quien había insistido en la universalidad como un rasgo propio de la moral kantiana, al extremo que, según sugirió, un utilitarismo de reglas podría satisfacerla) Rawls cree que lo propio de Kant, aquello con que él contribuyó de manera más decisiva a la comprensión de la experiencia moral moderna, radica en la noción de autonomía. La fuerza de la filosofía moral kantiana radicaría en la noción de autodeterminación, de autonomía o de libertad. Esa noción, según

es bien sabido, fue uno de los desvelos de Kant que él logró disipar mediante el *hecho de la razón*: el conocimiento de la ley moral no puede basarse, dijo, en la conciencia de nuestra libertad, pues esto supondría que tenemos una intuición intelectual de ella sujeta a la sensibilidad. Nada de eso es posible. La solución es la contraria: es la conciencia de la ley moral y el deber que ella impone la que acredita la libertad. *Debo, luego puedo*, esa es la inferencia del argumento kantiano.

Ahora bien, la libertad así entendida es relativa a la concepción del bien que cada uno ha de perseguir o emprender. La radicalidad del concepto kantiano —al que Rawls sin duda se ciñe— proviene del hecho que él niega cualquier *ergon* al que la racionalidad o la libertad deban servir. Como el mismo Sidgwick había sugerido, esta libertad es tanto la del truhán como la del santo o, como prefiere Rawls, una libertad que acaba en principios que, al expresarla, crean las condiciones para que ella se ejercite.

Por lo mismo, un primer rasgo kantiano de Rawls no es la prioridad de lo justo sobre el bien, sino la prioridad de la libertad o la autonomía sobre el *ergon*, esencia o función específicamente humana.

A diferencia de Kant, sin embargo, Rawls desprovee a ese concepto de libertad de toda connotación metafísica. Esto no quiere decir que Rawls no acepte la consistencia del argumento de Kant relativo al hecho de la razón; sólo que lo priva de toda eficacia social intrínseca. Una concepción de los seres humanos como seres racionales y libres –parece pensar Rawls— es siempre lógicamente posible; pero de ahí no se sigue que ella pueda orientar una cultura pública a no ser que, de antemano, subyazca en ella. Así el rasgo kantiano de la teoría de Rawls está despojado de toda universalidad. Él tiene sentido práctico o político sólo allí donde la cultura pública cuenta con una concepción subyacente que atribuye a los seres humanos esa autonomía. El hecho de la razón ha sido sustituido por la vigencia de una concepción tal en la cultura pública. Esta forma de concebir el lugar de la autonomía –no como un hecho de la razón, sino como un hecho ex post social- permite eludir las críticas que había formulado Sandel (no es que Rawls conciba al yo como antecedente a los fines que elige, es la cultura pública la que ha llegado a concebirlos de ese modo y así la cuestión no es conceptual, como cree Sandel, sino empírica).

La primacía de la libertad, o si se prefiere de la autonomía, explica también la posición original y las restricciones que la

configuran. Así como el imperativo categórico permite que exista una ley de la libertad que, sin embargo, la refleja (en la medida que cada uno habrá de guiarse por las máximas que discierna a condición que sean universalizables) así también la posición original permite superar la, por llamarla así, paradoja de Rousseau: que cada uno sometándose a principios de justicia no obedezca nada más que a sí mismo. Así entonces la posición original no tiene por objeto, como algunos intérpretes apresurados creyeron, demostrar que la racionalidad neoclásica podría conducir a algunos principios de justicia, ni tampoco persigue fundamentar esos principios.

Lo anterior permite explicar uno de los rasgos más sorprendentes y llamativos de la posición original hacia los que, con frecuencia, se ha llamado la atención: ella *está diseñada para que, al aplicarla, resulten esos principios*. Y así es. No es que la posición original sea moralmente neutra y de ella resulten principios de moralidad. Por el contrario, la posición original está diseñada para que resulten principios que sean moralmente adecuados a la *concepción* del caso. Luego, son los principios los que expresan una cierta concepción y no una concepción moral la que surge de los principios. *Mutatis mutandis*, habría entre la concepción del caso y la

posición original la misma relación que, según el prólogo de la segunda Crítica, existe entre la libertad y la ley moral: la concepción de los seres humanos como libres y racionales sería la *ratio essendi* de la posición original y ésta, por su parte, la *ratio cognoscendi* de la primera.

A la idea de autonomía y al carácter de *ratio cognoscendi* que se asigna a la posición original, cabría agregar todavía como un ulterior rasgo kantiano del argumento de Rawls, su *constructivismo*.

Como se recordará, en las *Lectures* Rawls caracteriza al constructivismo kantiano por tres rasgos: en primer lugar, la preeminencia que en él posee una concepción densa de la persona; en segundo lugar, la idea que esa concepción permite obtener principios a partir de un cierto procedimiento (el *Imperativo Categórico*) que la representa; en tercer lugar, la negación de cualquier orden antecedente de valores o de principios. Esos tres rasgos se corresponden más o menos de cerca con la autonomía (el primero) y el papel de la posición original (el segundo) ¿qué ocurre por su parte con el tercero que es, como ya lo adelantamos, el rasgo quizá más peculiar del constructivismo kantiano que permitía, entre otras cosas, distinguirlo del intuicionismo racional?

A primera vista, ese rasgo resulta abiertamente opuesto a la idea –que Kant expone en ambas Críticas– de que junto al mundo de la experiencia sensible, hay un orden de cosas en sí que le sirven de fundamento a los fenómenos.

Parece claro que la interpretación de Kant como un constructivista en cuestiones de moralidad, supone eludir esa distinción. No hacerlo confundiría al constructivismo, más temprano que tarde, con las tesis del intuicionismo¹² del que, como hemos visto, se ha servido Rawls para caracterizarlo por contraste.

Y aquí es donde la interpretación de Kant que hace Rawls debe acercarse inevitablemente a las tesis del *realismo interno* a la Putnam.

Lo que un autor como Putnam celebra de Kant no es la idea que tenemos dos mundos, uno accesible y otro que en cambio sabemos que está allí, pero que se nos niega, sino la idea que no podemos aislar nuestra contribución conceptual de aquello a que se refiere. En

¹² En esta parte es necesario despejar una confusión. El intuicionismo en matemáticas es constructivista; el intuicionismo moral, en la interpretación de Rawls, equivale a una forma de realismo moral (Ernest, 1998).

suma, la idea que no tiene sentido separar el mundo como-es-para-nosotros del mundo-tal-cual-es (Putnam, 1994). Si eso es así –y no parece haber duda que Kant lo pensaba de esa manera (Torretti, 2005: 683)— de ahí se sigue que Kant admite una interpretación antirrealista y que su filosofía moral es constructivista en el sentido que Rawls lo proclama. Así entonces que la teoría de la justicia pueda interpretarse como "constructivismo kantiano" quiere decir que la teoría de la justicia:

Es antirrealista, pero no relativista (es decir, afirma que no hay una realidad independiente de nuestro sistema de conceptos, pero que nuestras aserciones son objetivas al interior de ese mismo sistema);

Que suscribe una concepción de la verdad como justificación epistémica de nuestras proposiciones (es decir que afirma que un enunciado es verdadero si está suficientemente justificado, lo que es distinto a afirmar que sea verdadero porque hay un orden de objetos que se le corresponde);

Que su contenido normativo no es universalista (puesto que los principios dependen de concepciones y estas, por su parte, de su arraigo en una cultura pública);

Que la tarea de la filosofía política no consiste en promulgar un sistema de enunciados normativos, sino en dilucidar los que se derivan de las concepciones que subyacen en la cultura pública a fin de verificar luego si satisfacen el test del equilibrio reflexivo.

Kant en el Liberalismo político

Como hemos visto, en los casi diez años que van desde *A Theory of Justice* (1971) hasta *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), Rawls se ha esforzado, con distintos énfasis, por exhibir lo que para él son las raíces kantianas de su teoría de la justicia. Sin embargo a mediados de la década del 80 la situación cambia radicalmente: el constructivismo kantiano pasa a ser sustituido por un constructivismo meramente político.

Median firmes diferencias entre el constructivismo de Kant, como ahora se le denomina, y el constructivismo meramente político.

Mientras el constructivismo de Kant reposa sobre una concepción de la persona que es omniabarcadora, el constructivismo político, en cambio, restringe cualquier concepción nada más que al ámbito político. Mientras el primero funda la autonomía en las exigencias de la razón práctica, el segundo concibe a la

autonomía como una cuestión meramente doctrinal. En fin, mientras el constructivismo kantiano, según Rawls, asigna a la filosofía la tarea de fundar una fe razonable, el constructivismo político le confiere la tarea de reconciliar a una cultura pública con los valores que le subyacen (Rawls, 1993: 99).

Rawls se desprovee así de cualquier referencia kantiana y aspira en cambio a "dejar la filosofía tal como está". La razón de este giro proviene del hecho que el constructivismo kantiano no satisfaría las condiciones para la estabilidad que exige la condición radicalmente plural de las sociedades modernas. Un liberalismo comprehensivo –como el que se seguía del constructivismo kantiano— resultaba incompatible, piensa Rawls ahora, con las exigencias de pluralismo que son propias de una sociedad moderna. Pero ¿por qué –podríamos preguntar- la filosofía debiera aspirar a fundar un orden estable? ¿acaso no basta que ella justifique suficientemente sus enunciados para que pueda proferirlos? La tarea de la filosofía política, piensa Rawls, es la de *reconciliar* a las sociedades con las concepciones subyacentes a su cultura pública y por eso él aspira no sólo a elaborar una teoría que sea normativamente correcta, sino que además sea viable. En todos estos propósitos Rawls sigue fiel al empeño empírico de su teoría (Rawls, 1993: 157-158).

La viabilidad de la teoría, concluye Rawls, exige desproveerla de cualquier compromiso metafísico que la haga incompatible con algunas de las formas de vida en competencia (Rawls (d) 1999). Como una teoría de la justicia aspira a describir las condiciones bajo las cuales podría fundarse un amplio consenso, ella debe despojarse de cualquier exigencia sustantiva que haga imposible alcanzar ese objetivo. Por supuesto este rasgo de la teoría –como se insistirá más adelante– la deja ampliamente expuesta a lo que se ha llamado la crítica descriptiva: la incapacidad de distinguir entre la *aceptación* de un puñado de principios y la *aceptabilidad* de los mismos, entre la cuestión *de hecho* y la cuestión *de derecho* (Hedrick, 2010: 26; Baynes, 1992: 71; Habermas, 1995: 122; Cohen, 2003; cfr. Raz, 1990).

Hay varios aspectos de esa concepción que exigen ser analizados –la concepción de "metafísica" que parece inspirada en las cosmovisiones de índole religiosa y, en especial, la tarea de reconciliación que se asigna a la filosofía y que acerca, inesperadamente, la teoría a Hegel (Rawls a, 1999: 306-307)—pero debemos dejarlas, por ahora, en paréntesis para retomar la cuestión que nos ocupa: ¿subsiste después de todo esto alguna relación discernible entre el pensamiento de Kant y el de Rawls? Después del abandono del

constructivismo kantiano y su sustitución por un constructivismo meramente político ¿queda algo de Kant o se ha disipado cualquier sombra de él?

Se ha subrayado poco que la indudable influencia que la obra de Kant poseyó en la de Rawls —al menos hasta constructivismo kantiano— se reduce casi exclusivamente a su filosofía *moral*. Es la filosofía moral de Kant —el análisis de la razón práctica— la que aparece en el parágrafo 40 de *A Theory of Justice*, en las *Lectures* y en *Kantian Constructivism in Moral Theory*. No es exagerado afirmar por eso que el intento de Rawls fue el de extender las bases de la filosofía moral de Kant al espacio de las instituciones. Es notoria la peculiaridad de ese intento: así como el neokantismo intentó hacer "kantiano a Kant" extendiendo la primera *Crítica* al conjunto de las cuestiones de las que Kant se ocupó, Rawls, al menos hasta *Kantian Constructivism in Moral Theory*, parece empeñado en erigir una filosofía política a partir de los supuestos subyacentes en la filosofía *moral* de Kant, algo que, como sabemos, el propio Kant no hizo. Los escritos políticos de Kant están lejos de extender su filosofía moral a la esfera de las instituciones. Por el contrario, esos escritos muestran que Kant concebía la marcha de las sociedades como una parte evolutiva de la naturaleza a la

que el espectador suponía un cierto telos y al diseño de las instituciones, como lo explica en la *Paz Perpetua*, como un problema que era susceptible de ser resuelto incluso para un pueblo de demonios.

Así entonces –una vez que se ha analizado el peculiar intento de Rawls de politizar la moral kantiana– lo que cabe preguntarse es si en la última parte de su obra hay algún indicio de la filosofía política de Kant.

Como es suficientemente sabido, dentro de las varias preguntas que formuló (¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?) Kant no incluyó ninguna específicamente política. Por lo mismo, no es de extrañar que dentro de la abundante literatura que su obra suscitó, las páginas dedicadas al aspecto político de su reflexión sean más bien minoritarias y en cualquier caso tardías; aunque los autores coinciden en que subyacen en ellas preocupaciones muy tempranas (Arendt, 1982; Saner, 1973)¹³.

¹³ Aunque de una índole distinta. Mientras Saner (Saner, 1973: 53) enfatiza la continuidad metafísica entre el período precrítico y el político (en la medida que subsiste la misma descripción de los elementos últimos de la realidad), Arendt subraya el problema de la sociabilidad y la relación entre lo particular y lo general (Arendt, 1982: 14).

Revisarlas podría dilucidar si acaso hay algo de kantiano en el liberalismo político de Rawls. Para eso es imprescindible un breve rodeo por la literatura. Como se sostendrá en lo que sigue –más al modo de una conjetura final, que de una afirmación con prueba explícita— el último Rawls podría poseer un tinte kantiano en al menos tres aspectos: los vínculos entre la facultad de juzgar y la posición original; los motivos de su obra; y la relación entre filosofía y política. Con todo, y según se expone más adelante (vid. *Infra*, Conclusiones) las relaciones entre Rawls y la Crítica del Juicio son meramente conjeturales y exploran un vínculo que habrá que confrontar luego con la referencia a Hegel que el propio Rawls hizo al tratar del papel de la filosofía política.

La facultad de juzgar y la posición original

Dentro de las *Críticas* –como sugirió tempranamente Hannah Arendt¹⁴– la del Juicio o

¹⁴ Hannah Arendt examinó este aspecto de la obra de Kant como parte de su proyecto, finalmente inconcluso, relativo a la Vida del Espíritu. No hay evidencia que estos trabajos de Hannah Arendt hayan sido conocidos de J. Rawls a pesar que fueron expuestos antes de 1970 y en un momento en que Rawls componía *A Theory of Justice* (y, es de suponer, estaba alerta a lo que aparecía en su campo). Es indudable que el análisis de Hannah Arendt está influido por su propio punto de vista acerca de lo

del Discernimiento es la que parece poseer mayor relevancia desde el punto de vista político y para qué decir desde el punto de vista de la justicia. Esa vinculación –como ya se pudo constatar— no es efectuada por Rawls, de manera que lo que se sugiere a continuación es simplemente una reconstrucción de lo que él mismo podría haber hecho (pero que ya sabemos no hizo).

Como es suficientemente sabido, el problema que encara la *Crítica del Juicio* es el de dilucidar cómo un juicio subjetivo como el del gusto –que no es ni cognoscitivo, ni lógico, al igual que el de la justicia, Kant, 2003: B4— puede, sin embargo, aspirar a la universalidad ¿Cómo es posible, en otras palabras, alcanzar el asentimiento universal a partir de un juicio singular como, v.gr., esto es bello? Se trata de un problema análogo (pero sin duda distinto) al que, según vimos, planteaba el razonamiento matemático: ascender desde la intuición a la universalidad ¿Cuál es la condición que hace posible esa universalidad subjetiva?

político. Como es suficientemente sabido, para Arendt lo político es la esfera del discurso y de la acción y ambos están regidos por lo que en la *Condición Humana* denomina la "ley de la tierra" (la pluralidad). De ahí entonces que sea natural que el análisis del juicio en Kant (el juicio del espectador que mira el curso de los acontecimientos a partir de un *sensus communis*) se ajuste a la visión que de la política tiene Hannah Arendt.

Para resolver ese problema, Kant distingue entre la universalidad que descansa en la cantidad lógica y aquella que, en cambio, descansa en la cantidad estética. Lo explica de la siguiente forma:

Aquí hay que hacer notar lo primero de todo que una universalidad que no descansa en conceptos de objetos (si bien sólo empíricos), en modo alguno es lógica, sino estética, esto es, no contiene ninguna cantidad objetiva del juicio, sino sólo una cantidad subjetiva, para nombrar la cual también utilizo la expresión validez común, que no designa la validez de la relación de una representación con la capacidad cognoscitiva, sino la relación con el sentimiento de placer y displacer para cada sujeto. (Pero uno puede servirse de la misma expresión para la cantidad lógica del juicio, \ con tal de que se añada tan sólo validez universal objetiva, a diferencia de la netamente subjetiva, que siempre es estética). (Kant, 2003: B 23, B 24).

El juicio estético, sugiere Kant, no dice nada acerca del objeto. Lo que el juicio declara es algo en efecto privado, pero que vale, paradójicamente, para todos los que juzgan. Se trata entonces de un juicio que es como si fuera objetivo (porque es comunicable y porque aspira a la universalidad); pero que no tiene fundamento objetivo alguno,

salvo la "finalidad de la forma" (Kant, 2003: B 38). Estos juicios no subsumen nada bajo un concepto (como ocurre con los lógicos) y por eso no pueden compeler mediante una demostración (Kant, 2003: B 145) ¿Qué es entonces, cabría preguntarse, lo que se comunica cuando estamos en ese estado anímico producido por la contemplación de lo bello? Lo que se comunica mediante este juicio es el ejercicio libre de nuestras capacidades que, estas sí, son compartidas por todos los seres humanos. Es el sujeto experimentando con placer el libre juego de las capacidades lo que subyace en el juicio estético puro y que, por eso, puede aspirar a la universalidad, no obstante, como se vió, ser subjetivo. Como explica un autor:

¿Por qué la toma de conciencia del libre juego de las capacidades produce placer? La respuesta a esta pregunta obliga a introducir otro de los conceptos fundamentales de la reflexión estética kantiana: el concepto de finalidad. La toma de conciencia del libre juego de las capacidades produce placer porque suscita o despierta en nosotros la representación de una finalidad gracias a la cual sentimos, por así decirlo, que encajamos en el mundo o que el mundo (de una manera inexplicable por conceptos) está hecho a a nuestra medida y esta, sin lugar a dudas, es una experiencia sumamente placentera, objetiva-

mente placentera al margen de su carácter más o menos onanista (Mas, 2003: 76).

No es difícil observar en ese análisis de la facultad de juzgar, un conjunto de conceptos que, *mutatis mutandis*, pueden aplicarse al discernimiento que la posición original pone en juego.

En la posición original los sujetos emiten juicios que aspiran a la objetividad, pero que no son ni cognoscitivos ni lógicos. Como insiste Rawls hasta el hartazgo, esos juicios no se refieren a ningún orden antecedente por referencia al cual puedan ser juzgados como verdaderos. Se trata además de juicios (como el propio Rawls insinúa en su análisis del constructivismo) que parten de lo singular para llegar a lo universal ¿Cómo pueden esos juicios aspirar, en esas condiciones, a la universalidad? ¿cómo puede erigirse una universalidad desde la mera subjetividad de los partícipes? ¿Qué es lo que se comunica entonces mediante estos juicios? En el juicio estético se comunica –explica Kant– el libre juego de nuestras capacidades y la representación de una cierta finalidad en la naturaleza que hace que el mundo encaje en nosotros y nosotros en él ¿Qué se comunica entonces en el juicio político que se halla a la base de la deliberación de la que surgen los principios de justicia? La respuesta a esta pregunta se en-

cuentra tempranamente en Rawls. Como se recordará, Rawls, a propósito de la crítica que hacía Sidgwick a Kant, sugiere que los sujetos escogen los principios que mejor *expresan* su calidad de sujetos autónomos. En otras palabras, mediante ellos los sujetos se representan a sí mismos como sujetos racionales a cuya voluntad está entregada su cooperación y es esta experiencia subjetiva la que aspira a la universalidad.

Pero si, como se acaba de sugerir, la *Crítica del Juicio* pudo poseer relevancia para Rawls (una relevancia que sin embargo él, más preocupado de los aspectos normativos que filosóficos de su teoría no puso de manifiesto) no cabe duda que sí poseyó relevancia para la otra gran filósofa política que, por la misma época de *A Theory of Justice* estaba en plena producción: Hannah Arendt.

Examinar su opinión respecto de la *Crítica de Juicio* ayuda a comprender mejor la conjetura que, respecto de Rawls, se acaba de exponer. Si en Rawls la *Crítica de Juicio* es importante porque ayuda a compatibilizar bien antirrealismo con objetividad, en Arendt es importante porque apoya la visión de lo político como el espacio del discurso y de la acción.

En opinión de Hannah Arendt ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? las preguntas que orientan la reflexión de Kant tienen una respuesta que prescinde de la pluralidad humana que es el rasgo fundamental de lo político. En especial la filosofía moral de Kant –válida para todo ser racional, en cuanto tal y no para los hombres en tanto habitan la tierra— no provee las bases para la reflexión política. Con todo, la pluralidad que es inescindible de la reflexión política subyace desde temprano en la índole crítica de su reflexión:

La libertad de palabra y de pensamiento, como la entendemos nosotros, es el derecho de un individuo a expresarse, a manifestar sus opiniones para poder persuadir a otros a fin de que compartan su punto de vista. Esto presupone que yo puedo pensar del todo por mí mismo y que mi reivindicación ante el gobierno es que me permita propagar aquello que elaboré en mi mente. La opinión de Kant sobre este tema es muy distinta: cree que la facultad de pensar depende de su uso público. Sin la "prueba del examen libre y público" no es posible ni pensar ni formarse opiniones. "La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación." (Arendt, 1982: 39).

Así el pensamiento crítico exige comunicabilidad, es decir, una comunidad de seres humanos a la cual se dirige. Ello no sólo tiene por objeto hacer saber a otros lo que uno piensa o cree, sino *incorporar el punto de vista de los demás* al propio hasta alcanzar una condición de imparcialidad que supere todas las contingencias y esté despegada de los intereses mundanos que, de otro modo, la nublarían. A esto es a lo que Kant, en la *Crítica del Juicio*, llamará "modo de pensar extensivo". Ese modo de pensar extensivo –tal cual se sigue de algunos párrafos del *Conflicto de las Facultades*— permite oponer el punto de vista de quien *actúa*, al punto de vista de quién *juzga*. El juicio, incluido el juicio político, pertenece sobretodo al punto de vista del espectador, como lo prueba el párrafo 40 de la *Crítica del Juicio* donde, mutatis mutandis, aparece una descripción cercana a la posición original:

Pero por sensus communis debe entenderse la idea de un sentido comunitario, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (a priori) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influen-

cia perjudicial sobre el juicio. \ Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiende su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento; lo cual, a su vez, se realiza suprimiendo tanto como sea posible aquello que en el estado de representación es materia, esto es, sensación, y prestando atención tan sólo a las peculiaridades formales de su representación o de su estado de representación. Quizá esta operación de la reflexión parezca excesivamente artificiosa para atribuirle a la capacidad que llamamos el sentido común. | Pero sólo lo parece así cuando se la expresa mediante fórmulas abstractas: de suyo nada resulta más natural que hacer abstracción de estímulos y emociones, cuando se busca un juicio que deba servir como regla universal.

Con todo, y a pesar de esa particularidad, no cabe duda que el análisis de la facultad de juzgar que Arendt efectúa echando mano a la *Crítica del Juicio* (una obra que Rawls destaca como parte importante de los escritos políticos de Kant) se encuentra relacionada con el planteamiento de Rawls que pervive en *Political Liberalism*. En efecto, la posición original podría ser vista como un artificio que

tiene por objeto alcanzar el punto de vista del espectador a fin de deliberar principios de justicia. En vez de describir esa particular situación imaginada por Rawls como de autonomía racional, queda bien descrita como una situación tal que permite *juzgar*. Como se recordará, el constructivismo tal como lo describe Rawls supone partir de concepciones subyacentes en la cultura pública, concepciones que semejan el *sensus communis* que hacen posible el juicio. Esas concepciones son un particular a partir del cual, y mediante la representación que la imaginación hace posible, se puede emitir el juicio estético y, por extensión, el juicio político.

Los motivos de Kant y Rawls

A una conclusión semejante –a pesar de todo persistiría un tinte inequívocamente kantiano en *Political Liberalism*– si bien algo más genérica, se llega al revisar los motivos que, en términos generales, orientan la filosofía política de Kant.

Como ha sugerido Saner, la filosofía política de Kant a pesar de haber sido escrita muy tardíamente, refleja algunos motivos que pueden ser detectados muy temprano, incluso en los trabajos precríticos. Ese conjunto de motivos –desde la sociable insociabilidad, la analogía entre las relaciones legales y las

físicas, la idea de la humanidad configurándose a sí misma- mostrarían que Kant concibió al mundo como un ámbito de conflicto al que había que suponerle alguna finalidad para introducir en él algún orden. Esa imagen que, como digo, aparecería muy tempranamente, inspiraría el conjunto de la obra de Kant hasta explicar buena parte del conjunto de su filosofía. Todo esto conduciría a que Kant es el "gran pacificador" de la metafísica, el sujeto que a partir de esas convicciones iniciales, concibió el conjunto de su quehacer filosófico como un esfuerzo tendiente a acabar con el conflicto:

El problema urgente en su política -la manera de lograr la unidad adecuada en los principios que a la vez asegurar el mayor grado posible de libertad- emergerá como el leimotiv de su filosofar. Su pensamiento político aparentemente periférico recaerá sobre el núcleo de su metafísica y, por tanto, llegará a ser eminentemente central (Saner, 1973: 215).

En el caso de Rawls ocurre algo semejante si atendemos a la evolución que experimentó el conjunto de su propia teoría. El problema central de teoría de la justicia —cómo alcanzar principios de justicia en una sociedad pluralista y diversa— acabó convirtiéndose en el problema que orientó el conjunto de su propio

pensamiento hasta trasladar esa diversidad al interior de la propia filosofía, motivo por el cual el liberalismo —fiel a ese problema— debe, en *Political Liberalism*, abandonarla.

La relación entre filosofía y política

Como ha sugerido Hannah Arendt, siguiendo a Cumming (Cumming, 1969) el problema de la filosofía política moderna no es tanto la polis o la civitas, como la relación que ha de haber entre la filosofía y la política. Esa relación en la antigüedad fue más bien problemática en la medida que a la filosofía se la tenía por la más excelsa de las formas de vida frente a la cual todas las demás se ensombrecían. La política o era un "hospital de locos" (Pascal, 1959, n 294) o un quehacer arquitectónico del que se hacía cargo el filósofo para evitar los estropicios que, de otro modo, cometerían el común de los mortales. Esa relación hasta cierto punto rival entre filosofía y política —que explica el desdén con que el filósofo solió mirar la política— deja de ser tal con el criticismo de Kant, cuya regla de publicidad obliga a reivindicar la libertad de pluma y hablar al gran público de lectores.

El criticismo de Kant expresa así la índole hasta cierto punto contradictoria de la modernidad: socava todos los puntos de vista, pero al mismo tiempo desea dar cuenta de la con-

dición de posibilidad de esa labor destructora. Ahora bien, en la medida que esa condición de posibilidad es la razón pública (es decir, la razón que no reconoce otro límite más que el curso íntimo de su propia reflexión, ni otro público que todo ser racional) la propia filosofía queda, junto al mundo de la vida, sometida a esa misma reflexividad y ya entonces no puede aspirar a fundar nada. Pues bien. Esa conclusión radical —la filosofía como incapaz de fundar nada firme a que conduce finalmente el criticismo— trasladada a la política significa que en ésta última la filosofía carece de cualquier fuerza orientadora y en vez de eso debe, nada más, hacer el esfuerzo por reconciliar al mundo de la vida que es en cada caso consigo mismo ¿Acaso no es esa radical consecuencia la que Rawls asumió de manera definitiva en *Political Liberalism* cuando declaró que teoría de la justicia (es decir, la reflexión filosófico política) debe dejar la filosofía tal como está? Lo que él, como veremos, quizo decir, fue que si la filosofía podía socavarlo todo y solazarse en esa tarea, ello no puede ocurrir en la política porque en esta se trata de hacer posible la vida compartida favoreciendo un consenso traslapado allí donde la propia filosofía se había esmerado en dividirlo todo. Queda por discutir si ese propósito lo dejó finalmente cerca de Kant o si, en cambio, lo acercó a Hegel.

VERDAD Y POLÍTICA EN RAWLS Y HABERMAS

Carlos PEÑA

La total separación entre la política y la verdad, es uno de los rasgos filosóficamente más llamativos del liberalismo político de John Rawls. Tanto el contenido normativo de Teoría de la Justicia como la filosofía que lo presenta y arguye a su favor, prescinden explícitamente de la verdad (Rawls, 1999: 395; 1993: 216). En la historia de la filosofía política esa desvinculación había sido, por supuesto, planteada otras veces; pero nunca con la radicalidad con que la presenta John Rawls.

Algo similar ocurre en la obra de Habermas. Después de haber defendido una concepción epistémica de la verdad —que establecía parentescos cercanos entre los valores veritativos propios de los enunciados asertóricos y la corrección de las normas morales (Habermas, 1994)— este autor ha retomado una concepción de la verdad vinculada al realismo y, de esa manera, ha roto cualquier simetría entre la verdad de los enunciados asertóricos y la corrección del contenido normativo que es

propio de la política (Habermas, 2002). Sin la radicalidad de Rawls, Habermas defiende también una desvinculación de la verdad respecto de la política que, como veremos, es aún más radical cuando se trata de los enunciados evaluativos.

Así entonces un estudio de la obra de Rawls –como el que emprendemos aquí– no puede dejar de lado ese aspecto que, sin duda, es uno de los más idiosincrásicos que presenta.

Una filosofía política que formula orientaciones para la acción –como la de Rawls, o la de Habermas con la que, sin duda, debe ser comparada– tiene que fundar su contenido normativo: dar respuesta a la pregunta de porqué han de seguirse precisamente *esas* orientaciones y no otras. Esto obliga al filósofo a demostrar la validez de los principios que defiende mediante alguna de las formas que están a su disposición en el mercado conceptual de la filosofía.

En el caso de *Teoría de la Justicia*, Rawls optó por presentar sus principios bajo la forma de un contrafáctico que, según algunos intérpretes, permitía poner en escena la racionalidad neoclásica y, según otros, las concepciones subyacentes en la cultura democrática (Cfr. Daniels, 1989: 81 y ss; Peña, 2008). Y aunque Rawls no se pronunció al respecto (en

las entradas de *A Theory of Justice* la palabra *Truth* simplemente no figura) parecía obvio que su punto de vista se apoyaba en un conjunto de descripciones de la racionalidad humana que presumían ser verdaderos (bajo cualquiera de las concepciones de la verdad). Si no ¿por qué habríamos de haberlos aceptado? Sin embargo, y como es suficientemente conocido, Rawls consideró más tarde que ese punto de vista reclamaba demasiado de la audiencia (la cultura pública moderna) en la medida que exigía se endosaran un conjunto de afirmaciones que podían entrar en conflicto con algunos de los múltiples puntos de vista en juego en la arena política y cultural de las sociedades modernas (Rawls, 1993: XXV). ¿No era mejor entonces fundar ese contenido normativo con el mínimo de filosofía para así favorecer se le aceptara ya no bajo la compulsión de la verdad, sino, ahora, simplemente por ser el más adecuado para una sociedad abierta? El resultado es un liberalismo que deja la filosofía tal como está y que no aspira a ser verdadero ni en su contenido normativo, ni en las premisas que conducen a él y que rehúsa tomar partido en cuestiones filosóficamente controversiales (Rawls, 1993: XX). En otras palabras, la de Rawls aspira a ser una filosofía política sin filosofía (Rawls, 1993: 10).

En el caso de Habermas, por su parte, la desvinculación entre la verdad y la política es, hasta cierto punto, más indirecta.

Habermas piensa que la realidad posee un potencial normativo que la teoría social debe explicitar y describir. Ese potencial subyace, a juicio de este autor, en la práctica comunicativa que los sujetos llevan adelante en un mundo lingüísticamente estructurado. Así, en vez de ceder al "pensamiento postmetafísico" (que descree de cualquier forma de objetividad) Habermas emprende un proyecto tendiente a describir bajo qué condiciones los juicios que pretenden validez, y que se entreen en el ámbito de la vida social y de la política, podrían alcanzarla. Como resultado de esa indagación, Habermas sugiere que hay juicios que pueden aspirar a la verdad (los de índole fáctica o empírica), otros que pueden aspirar a una corrección con base epistémica (los de índole moral) y otros que, en fin, sólo poseen validez al interior del mundo de la vida en el que se profieren (los evaluativos). Este análisis sugiere que la verdad está desvinculada de la política en la medida que las cuestiones evaluativas no pueden aspirar a una validez independiente del contexto (Habermas, 2000: 109 y ss; Habermas, 2002).

La desvinculación entre la verdad y la política por la que aboga Rawls, y hasta cierto punto Habermas, no es, sin embargo, rara en la historia de la filosofía. Aparece en el pensamiento antiguo y en el moderno; la insinúa Aristóteles y la sostienen Arendt y Rorty. El punto de vista opuesto –que liga a la verdad con la política— también se ha sostenido con parejo fervor filosófico. Bastaría citar los casos de Platón, la teología política, la teoría crítica y, por supuesto, Hegel.

En medio de ese panorama ¿dónde radica la peculiaridad del punto de vista de Rawls o de Habermas?

A fin de responder esa pregunta –una tarea indispensable a la hora de inteligir la obra de John Rawls– se examinarán brevemente las distintas dimensiones conceptuales que, a la luz de la literatura, posee ese problema (I). Como se verá, una cosa es examinar si acaso la veracidad es una virtud de la política; otra si el quehacer político requiere de la verdad; y otra, en fin, si acaso el contenido normativo de la política puede aspirar a la verdad.

Una vez dilucidado ese problema, se analizará qué razones pueden esgrimirse, a la luz de la literatura, en torno a las relaciones entre la política y la verdad (II). En la literatura es posible advertir una cierta simetría en los

argumentos a favor o en contra de esas relaciones. Así, y entre quienes abogan por desvincular ambos planos, hay los que esgrimen la naturaleza de la política (el caso más característico es el de Arendt) y otros que arguyen la índole de la verdad (así, v.gr., Rorty). Por su parte, entre quienes sostienen vínculos indisolubles entre la política y la verdad, se encuentran los que lo hacen en razón de la política (así ocurre con Platón) y aquellos que, en cambio lo hacen en virtud de la índole de la racionalidad humana (es el caso de Hegel o Voegelin).

Una vez revisados los varios puntos de vista que en la literatura es posible advertir, el texto se detiene en la obra de Habermas (III) y especialmente en la de Rawls (IV). Como es sabido, entre ambos trabajos median relaciones de importancia y una preocupación común: derivar contenidos normativos del hecho de la pluralidad moderna. Pero mientras Habermas ve en la pluralidad las condiciones trascendentales que fundan la validez del contenido normativo de la política, Rawls ve en el hecho de la pluralidad un *factum* que impide cualquier pretensión de verdad. Examinar el sentido de esas afirmaciones –en el más amplio panorama de la filosofía política– es el objetivo de las líneas que siguen.

Hacia el final, se exponen algunas conclusiones (V). En especial se arguye que el problema de las relaciones entre la verdad y la política es, en verdad, el de las relaciones entre la filosofía y la política.

El texto pone de manifiesto que la imagen de Rawls que se divulgó a partir de la crítica de Sandel (1995) como la de un filósofo estrictamente kantiano, cuyas sugerencias normativas pretendían ser válidas con prescindencia de todo contexto, es, a estas alturas, falsa. Esa caracterización no se condice con la de un filósofo –como es indudablemente el caso de Rawls a contar de 1985— preocupado de equilibrar reflexivamente las concepciones que subyacen a la cultura pública de su tiempo e interesado en trasladar la tolerancia moderna al interior de la propia filosofía. Esa manera de concebir el trabajo del filósofo político –alguien que elude la cuestión de la verdad porque está ocupado de reconciliar a las sociedades democráticas con su propia eticidad- se parece más a Hegel que a Kant.

I. Tres dimensiones en la relación entre la verdad y la política

A la hora de analizar las relaciones entre la verdad y la política, deben distinguirse tres dimensiones.

En una de ellas se trata de saber qué relación media entre la veracidad y las virtudes del político. El buen político ¿debe siempre decir la verdad o hay ocasiones en que el correcto ejercicio de su quehacer lo obliga a ser mendaz? Este problema fue uno de los que ocupó a Maquiavelo y está a la base de su originalidad como pensador político. Maquiavelo pensó que no existía una línea continua entre las virtudes de la vida cristiana y aquellas que eran indispensables para la vida política. Maquiavelo sugirió entonces que la veracidad no formaba parte de las virtudes del político (Maquiavelo, 2000: XVIII; Berlin, 1992: 85 y ss).

En la otra se trata de saber algo levemente distinto de lo anterior. La práctica de mandar y de obedecer, de dominar y ser dominado —es decir, una de las experiencias más básicas de la vida política moderna— ¿necesita de la verdad? El análisis de este problema ocupó algunas de las últimas lecciones de Foucault y constituyó una de las claves de su lectura de la Ilustración. Foucault sugirió que en la modernidad la verdad estaba atada indisolublemente a la política no porque el político debiera decir la verdad, sino porque debía *oírla*. La experiencia de guiarse a sí mismo y la de guiar a otros requería de *parrhesía*, de un hablar franco o veraz (Foucault, 2009).

En fin, se trata de saber si acaso los contenidos normativos que han de orientar la vida en común –y que se disputan el poder del estado— pueden reivindicar para sí un valor de verdad. Este problema –la relación entre el contenido normativo de la política y la verdad— es el que ocupó a Rawls y a Habermas.

En lo que sigue, se examinará especialmente este tercer problema: el de si las orientaciones normativas que guían la vida en común pueden poner la verdad de su lado.

Este problema está a la base de la filosofía política moderna.

Como es sabido –lo sugirió Hegel en la *Filosofía del Derecho* al subrayar que la libertad subjetiva era el problema principal de la modernidad (Hegel, 2000: par. 124)— uno de los problemas de la política moderna es el de erigir un momento de incondicionalidad a partir de la mera subjetividad de los individuos. Esa subjetividad se presenta, ante la conciencia inmediata, como pluralidad, como una multitud de puntos de vista aparentemente inconmensurables entre sí ¿Cómo saber cuál de ellos habrá de orientar la vida en común? Habermas –echando mano a una estrategia trascendental; aunque deflacionada— sugiere que es posible resolver esas pretensiones de validez echando mano a las condiciones sub-

yacentes a esa misma pluralidad. Rawls, por su parte, sugiere que es posible orientar la vida en común sobre la base de contenidos normativos entre los cuales sea posible constatar un consenso superpuesto. Uno y otro autor descartan que el contenido normativo de la política sea verdadero; pero uno de ellos sugiere que podría estar justificado (un concepto que, como se verá, guarda analogías estrechas con una concepción epistémica de la verdad) y el otro, en cambio, que cada uno de los puntos de vista en disputa tiene razones independientes para considerarlo correcto (de suerte que correcto, en el lenguaje de Rawls, no guarda analogía con ninguna concepción de la verdad).

Para analizar con rigor cada uno de esos puntos de vista –en especial el de Rawls– cabe sin embargo, primero, revisar las opiniones que a ese respecto se formularon en la historia de la filosofía.

II. La verdad y el contenido normativo de la política

A la hora de examinar las relaciones que median entre la verdad, por una parte, y los contenidos normativos que se disputan la orientación de la vida en común, se hace necesario distinguir entre i) aquellos que defienden la desvinculación entre ambos y ii)

quienes sugieren que entre ambos median vínculos indisolubles. En lo que sigue se distinguen en ese mismo orden.

i) La tesis de la desvinculación entre política y verdad

La desvinculación entre la política y la verdad —allí donde ella se ha sostenido— casi siempre se ha hecho derivar de la pluralidad que muestran los asuntos humanos. Si las cosas que inquietan a los hombres —y que suelen ponerse en juego a la hora de modelar la vida en común— no son una, sino muchas, si lo que se disputa en la arena de la política son puntos de vista encontrados y disímiles ¿cómo admitir que alguno de ellos pueda ser verdadero sin cancelar, al mismo tiempo, la posibilidad de que todos los otros, los que no han logrado poner la verdad de su parte, puedan seguir bregando para inspirar la vida en común?

Cuál sea la índole de la desvinculación entre la verdad y la política, sin embargo, dependerá de cómo se conciba a una y a otra. Así, una revisión de la literatura permite distinguir entre quienes desvinculan a la verdad de la política en razón de la índole de esta última (son los casos de Aristóteles y de Arendt); y quienes, en cambio, lo hacen en

razón de la naturaleza de la verdad (así, v.gr., Kelsen y Rorty).

Para los antiguos, con la excepción, según veremos, de Platón (Cfr. Arendt, 2004; Foucault, 2009) la política se encuentra desligada de la filosofía y, por lo mismo, de la verdad. La política no está encaminada a la satisfacción de las necesidades, la reproducción de la vida o el control de la naturaleza. Si así fuera, la política se relacionaría de cerca con la *techné* o la *episteme* y así no podría eludir la verdad. Pero no es el caso. La política tendría por objeto crear un ámbito de visibilidad para que lo propiamente humano aparezca. El propósito de la política no es proferir enunciados verdaderos, sino constituir al sujeto de la enunciación (Cfr. Žižek, 1998).

De ahí entonces que la política no se relaciona con la dialéctica, sino con la persuasión.

Como explica Aristóteles (*Retórica* 1354^a I, 1357^a) el arte de la persuasión es propio de la política, mientras el arte de la dialéctica lo es de la filosofía. La primera proviene de las opiniones (doxa) y la segunda, en cambio, de la verdad (un punto de vista que Platón también recoge en *Fedro*, 260^a). Las opiniones (doxa), por su parte, no son una muestra de

una subjetividad arbitraria o antojadiza, un simple elenco de preferencias, sino la forma en que el mundo aparece para cada uno, una forma de apertura. La virtud del político consistiría en dejar resplandecer todas las opiniones para que así el mundo que tenemos en común pueda comparecer (Arendt, 2008: 52). Esta visión de un antiguo resulta consistente, por otra parte, con la concepción de lo público como el ámbito en el que se ejercita lo más propio de lo humano.

Esa visión desvincula a la verdad de la política no porque esta última sea arbitraria o meramente subjetiva, sino por su propia índole: la tarea de la política es hacer que la diversidad resplandezca y tras ella asome el mundo que tenemos en común. El filósofo nada tiene que ver con la política; pero ello no se debe a desinterés cívico o incapacidad vital, sino que deriva de la naturaleza de su quehacer: el filósofo dialoga consigo mismo o con otros mediante el ejercicio dialéctico y su tarea, al revés de la del político, no es que la diversidad de pareceres de la multitud pueda resplandecer (Arendt, 2004: 434). El malentendido de Sócrates que lo condujo a la muerte (algo que, según Hanna Arendt, explicaría el giro de Platón en la *República*) habría consistido en ejercitar el modelo dialéctico en el espacio de la política. Al buscar la verdad en la doxa, mostró a esta última como una ilusión

que merecía ser disipada. Mientras la política equivalía al lugar que hacía posible la enunciación que permite que cada uno aparezca en el mundo, Sócrates, sin advertirlo, al empeñarse en diluir la doxa, habría suprimido la enunciación misma y con ella el espacio de la política.

Con todo, quien defendió de manera más sistemática la separación entre la verdad y la política, retomando, como veremos, parte de la tradición antigua, fue Hannah Arendt.

Para esta autora la verdad tiene un carácter coactivo, a veces, despótico, en la medida que se nos impone con prescindencia de nuestra aquiescencia o nuestra voluntad (esto es lo que, *mutatis mutandis*, dirá, como veremos, Kelsen al relacionar el realismo metafísico con el absolutismo político). La verdad de una proposición –sea empírica o meramente analítica, una verdad de hecho o una verdad de razón– es independiente de que sepamos cómo justificarla, del número de quienes la profieren o la crean, o de las consecuencias que de ella se sigan. En opinión de Arendt.

Lo que alguna vez dijo Mercier de la Rivière acerca de la verdad matemática se aplica a todo tipo de verdad: Euclides es un verdadero déspota; y las verdades geométricas

que nos transmitió son leyes verdaderamente despóticas (Arendt, 1967; 1996: 352).

Ocurre, sin embargo, que el pensamiento político no se aviene con ese desprecio que muestra la verdad por el número de los adherentes o los puntos de vista en juego ¿Qué característica reviste el pensamiento político que lo hace reñir con el carácter despótico que posee la verdad? Se trata de lo que Arendt va a denominar su carácter "representativo". Como veremos al examinar el caso de Voegelin y la teología política o, más tarde, el caso del propio Rawls, la representación es un atributo que suele adscribirse al pensamiento político; aunque con sentidos, en cada caso, muy diversos. En el caso de Arendt la representación que es propia de la política no tiene un sentido epistémico (que la vincularía a una concepción de la verdad como correspondencia) ni, tampoco, un sentido jurídico (al modo de la democracia representativa) sino un sentido, por decirlo así, de visibilidad o apertura: en la política resplandece el mundo de la manera que se presenta a cada uno y allí se agota su sentido más específico:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proce-

so de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy (Arendt, 1967; 1996: 254).

El pensamiento político equivaldría, a fin de cuentas, a lo que Kant, en la *Crítica del Juicio*, había descrito como la facultad de juzgar. Él no corresponde, en rigor, ni a la razón teórica ni a la razón práctica y, por lo mismo, no hay en él ni verdades, ni imperativos, que se impongan de modo compulsivo, sino un discurso que va de aquí para allá mostrando la diversidad de la condición humana, el ejercicio libre de todas nuestras capacidades:

esto acontece por el hecho de que uno atiene su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento (Kant, 2003, par. 40).

Nada hay en esas posiciones de relativismo o escepticismo. La verdad queda desvinculada de la política no porque esta última sea el ámbito de la mera voluntad o de la simple decisión, tampoco porque las orientaciones normativas sean irracionales (de hecho, un griego como Aristóteles creía exactamente lo contrario como se muestra en *Ética Nicomaquea*, 1094b) sino por la índole, llamémosla expresiva, de la política y del espacio público.

Perseguir la verdad en el espacio público importaría, por decirlo así, la muerte de la política.

Pero si, como va dicho, Aristóteles y Arendt desvinculan a la verdad de la política en razón, sobre todo, de las características de esta última, Kelsen y Rorty lo hacen en razón de lo que pudiéramos llamar las características epistémicas de la democracia (en el caso de Kelsen) o la imposibilidad de la epistemología y de la verdad (en el caso de Rorty).

Para Kelsen, por ejemplo, la pluralidad no es expresiva de la condición humana, sino una muestra indefectible de nuestros defectos epistemológicos. Pensamos y creemos cosas distintas o diversas porque estamos a ciegas y porque no podemos saber cómo es, efectivamente, la realidad. Así entonces, no pudiendo

zanjar cuál de las opiniones o puntos de vista es el verdadero, es mejor que todos coexistan resolviendo el asunto mediante un acto de voluntad. De ahí que exista una relación estrecha entre la democracia y el relativismo, en la medida que la libertad y la igualdad subyacen a ambos:

It might be taken for a more or less superficial analogy between democracy and relativism that the fundamental principles of freedom and equality are characteristic of both; that the individual is politically free in so far as he participates in the creation of the social order to which he is subjected, just as the knowing subject according to relativistic epistemology—is autonomous in the process of cognition (Kelsen, 1948: 911).

En cambio, sugiere este autor, el realismo metafísico (la idea que hay objetos independientes de la mente, sumada a una concepción de la verdad como correspondencia) conduce a tesis incompatibles con la democracia. A fin de cuenta, el absolutismo filosófico equivale a un totalitarismo epistemológico:

To the assumption of absolute existence corresponds the possibility of absolute truth and absolute values (...) Philosophical absolutism may very well be characterized as epistemological totalitarianism. According to

this view, the constitution of the universe has certainly not a democratic character (Kelsen, 1948: 906, 909).

Richard Rorty, por su parte, en vez de argüir una *simetría* entre una concepción filosófica relativista y la democracia, como lo hace Kelsen, ha esgrimido la *prioridad* de la democracia sobre la filosofía.

Esa prioridad derivaría del hecho que la filosofía no brindaría ningún acceso privilegiado a la realidad. La idea que tras la multitud más o menos abigarrada de apariencias y de fenómenos, existe una presencia subyacente que la filosofía sería capaz de describir, y sobre cuya base la verdad sería posible, sería simplemente falaz. No existiría tal acceso privilegiado a la realidad. El diálogo humano se produciría al interior de una práctica social compartida, un juego de lenguaje contingente que no puede aspirar a ningún momento de incondicionalidad. La democracia sería una práctica social que se sabe contingente y que por eso renuncia a la compulsión de lo absoluto. Como Rawls, Rorty aboga por una política sin metafísica y alejada de la búsqueda de la verdad; aunque no lo hace por razones de tolerancia, sino porque el proyecto de la metafísica sería simplemente falaz (Rorty, 2000: 23; Rorty, 2007).

ii) La tesis de la vinculación entre la verdad y la política

Pero si, como acabamos de ver, se ha argüido a favor de la desvinculación entre la verdad y la política, también ha ocurrido lo contrario. Hay autores que abogan por la vinculación estrecha entre ambas esferas.

Al igual como ocurría en el caso anterior, la literatura muestra dos tipos de argumentos a favor de esta posición. De una parte, quienes esgrimen la índole de la política para reclamar su vinculación con la verdad y, de la otra, la de quienes arguyen la naturaleza de la racionalidad humana como una razón para reivindicar los vínculos de la verdad con la política.

En ese orden se analizan en lo que sigue.

El caso más famoso entre quienes reclaman una estrecha vinculación entre la verdad y la política es, sin duda, el de Platón.

Los textos platónicos –al margen de la multitud de comentarios que han suscitado– rezuman una obvia desconfianza en la *doxa*, en los pareceres que alumbran en el espacio de lo público. Si la mayoría de los jueces pudo condenar a alguien tan excelso como Sócrates ¿cómo entonces entregar a la muchedumbre

-expuesta a la seducción de embusteros y embaucadores— el gobierno de la ciudad?

Las gentes de la ciudad son como prisioneros en una caverna (*República*, 539e) que, vueltos hacia una pared, están obligados a ver las sombras de los objetos que en ella se reflejan. No advierten que las cosas que atraen su mirada y su entusiasmo son puros espectros, meros simulacros de una realidad que está a sus espaldas (*República*, 514-515b c). Como apetecen bienes puramente privados, como persiguen sombras de sombras, el gobierno se vuelve objeto de disputa y una guerra interna los destruye a todos (*República*, 521a). Así entonces, concluye, es mejor entregar el gobierno a los filósofos. Ellos son los únicos capaces de conocer el verdadero bien (no se dejarán engañar por las apariencias) y no se aferrarán al poder (puesto que lo ejercerán no "como algo bello, sino como algo que es necesario hacer" (*República*, 540b). Y concluye

A no ser que los filósofos sean reyes (...) no cesarán los males para las ciudades (...) y creo que tampoco para el género humano" (*República*, 473d).

El caso de Leo Strauss es también similar al de Platón. Si el quehacer de la política, como el de otros quehaceres humanos, se

orienta por un bien que lo excede y hacia el que se orienta ¿cómo podría la política, sin traicionar ese telos, renunciar a sus vinculaciones con la verdad? (Strauss, 1957: 344).

Pero si, como vimos, hay autores que abogan por la desvinculación entre la verdad y la política como consecuencia de la imposibilidad de la metafísica, hay una tradición de ancha influencia en la historia de la filosofía que esgrime la índole de la racionalidad humana a favor de los vínculos entre la verdad y la política.

El caso más característico de este punto de vista, que luego va a influir en el debate contemporáneo hasta alcanzar, como veremos, no sólo a Habermas sino también a Rawls, es el de la teoría crítica representada por autores como Adorno y Horkheimer (2007).

La teoría crítica, según es bien sabido, se caracteriza por asumir como punto de partida de sus reflexiones la especial vinculación, que ya advirtió Hegel en su *Filosofía del Derecho*, entre razón y eticidad (lo que no es más que un reflejo de su noción de la verdad como lo que es conforme a su Concepto, vid. Gaete, 1995: 137 y ss). La razón, según este autor, se despliega de tal manera en el proceso histórico que cada etapa hace posible el surgi-

miento de instituciones éticas que orientan normativamente la vida (Hegel, 2000). Así cada época cuenta con un potencial de razón que ella, mediante sus prácticas colectivas, debe ser capaz de poner al alcance de los individuos. Ese universal racional, implícito en cada época, debe salir a luz y esa es una de las tareas de la política (Cfr. Honneth, 2009: 27 y ss).

El punto de vista de la Teología Política (especialmente en la versión de Voegelin) aboga también por una estrecha vinculación entre la verdad y la política; aunque sin los meandros conceptuales de Hegel.

Si para la Teoría Crítica la realidad cuenta con un potencial normativo que la política debe tratar de realizar (en términos hegelianos de "hacer verdad"), la teología política de Voegelin sugiere que todo orden social aspira a representar con fidelidad un orden que le trasciende (*kósmion*) y que le confiere sentido. Así, el orden político estaría iluminado "desde adentro" por su propia autointerpretación que aspira a reflejar una realidad que lo excede:

Todos los antiguos imperios, tanto en el Cercano Oriente como en el Lejano Oriente, se consideraban representantes de un orden trascendente, del orden del cosmos; y algunos

de ellos llegaban a entender ese orden como una verdad (Voegelin, 2006: 71).

Esa pretensión representativa del orden político no es un arcaísmo que sólo pueda encontrarse en sociedades antiguas. La modernidad no suprime esa dimensión de lo político, apenas lo hace inmanente:

La representación cosmológica no sólo persiste en los símbolos imperiales de la Edad Media Occidental o continúa en la China del siglo XX, sino que su principio también es reconocible ahí donde la verdad a representarse se simboliza de una forma por completo diferente. En la dialéctica marxista, por ejemplo, la verdad del orden cósmico se ve reemplazada por la verdad de un orden inmanente en términos históricos (...) Las sociedades políticas como representantes de la verdad, por lo tanto, existen en la historia (Voegelin, 2006: 77).

Así entonces la política poseería una doble vinculación con la verdad: de una parte, con la verdad (cosmológica, antropológica o soteriológica, según los casos, vid. Voegelin, 2006: 98) a nivel del cosmos y, por otra parte, con la verdad del científico social que pretende describirla y que en la modernidad aspira a prescindir de la primera, como ocurriría, v.gr., con el positivismo.

Sin incurrir en los extremos de la teología política, los casos de Finnis o de Dworkin se caracterizan también por reclamar una vinculación estrecha entre la política y la verdad a partir de las características que reviste el orden político. En opinión de estos autores, no es posible la descripción de un orden social sin atender al *telos* que lo orienta y que permite comprender sus prácticas normativas. Así, el contenido normativo de la política estaría pleno de racionalidad y entre los varios en disputa algunos podrían reclamar la verdad de su lado (Finnis, 2000; Dworkin, 1996).

Si, como acabamos de ver, la relación entre la política y la verdad en todos esos casos se decide según la índole de algunos de los dos términos de la relación (ya la verdad, ya la política), ello no ocurre ni con Habermas ni con Rawls.

En ambos casos –y a diferencia de lo que ocurre en el amplio panorama que se acaba de revisar– la relación entre la política y la verdad se comprende a partir del hecho de la pluralidad y la exigencia que ella plantearía a la filosofía: el rechazo de la metafísica.

III. Verdad y política en Habermas

El caso de Habermas es, a ese respecto, el más explícito desde el punto de vista filosófico.

Como se sabe, el propósito de este autor consiste en encontrar alternativas al pensamiento postmetafísico. La crítica de la metafísica –en la que acaba el discurso filosófico de la modernidad– arriesgaría poner a la filosofía en brazos de la irracionalidad. Entonces el proyecto crítico que inauguró Hegel –develar el potencial normativo que se oculta en la realidad– estaría condenado al fracaso:

En el discurso de la modernidad los acusadores hacen una objeción que en sustancia no ha cambiado desde Hegel y Marx hasta Nietzsche y Heidegger, desde Bataille y Lacan hasta Foucault y Derrida. La acusación es contra una razón que se funda en el principio de la subjetividad; y dice que esta razón sólo denuncia y socava todas las formas abiertas de represión y explotación, de humillación y extrañamiento, para implantar en su lugar la dominación inatacable de la racionalidad misma. Y como este régimen de una subjetividad que se levanta a sí misma a falso absoluto trueca los medios de concienciación y emancipación en otros tantos instrumentos de

objetualización y control, se crea a sí mismo, en forma de una dominación bien solapada, una siniestra inmunidad (Habermas, 1993: 74).

¿Hay alguna alternativa a ese pensamiento postmetafísico que, empeñado en destrascendentalizar a la razón, acaba socavándola (Habermas, 1990: 53)?

Uno de los intentos más sofisticados y prometedores –como lo prueba la amplia influencia que tuvo en el pensamiento postmetafísico– es el de Heidegger. El caso de este autor sería especialmente interesante porque muestra dos caminos bloqueados: o el hombre es fundante, en cuyo caso lo amenaza el solipsismo; o lo es el lenguaje como horizonte de precomprensión, en cuyo caso queda atrapado en una realidad fija.

En efecto, explica Habermas, Heidegger, al instituir al *Dasein* como un fundador de mundo, habría quedado atrapado en el viejo problema husserliano de cómo explicar entonces la intersubjetividad:

En cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, se plantea el problema de cómo desde el punto de vista de ellas puede quedar constituido un mundo

intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo (Habermas, 1990: 52).

El camino seguido por el último Heidegger –consistente en concebir al lenguaje como un acontecer situado más allá de la historia óptica– tampoco habría eludido ese problema, puesto que al intentar resolver de esa forma la cuestión de la intersubjetividad, habría acabado en un fatalismo que no explica el desplazamiento de las producciones de sentido:

La fuerza que la apertura lingüística del mundo posee de prejuzgar lo intramundano devalúa todos los procesos de aprendizaje intramundanos. La precomprensión ontológica dominante en cada caso constituye para la práctica de los individuos socializados en el mundo un marco *fijo* (Habermas, 1990: 53).

El intento de Habermas se comprende entonces como el intento de erigir una alternativa al pensamiento postmetafísico que ponga a salvo el potencial normativo de la realidad. En términos estrictamente políticos, se trata de salvar un momento de incondicionalidad que evite concebir la vida en común como un mero choque de voluntades o de preferencias (que es en lo que acabaría el pensamiento

postmetafísico) y sin volver hacia un enfoque que tras la pluralidad fenoménica del mundo advierta la presencia de una identidad inmutable (como le ocurrió a la metafísica) ¿Existe esa alternativa? Sin duda, advierte Habermas:

Esas falsas alternativas sólo desaparecen con el tránsito a un nuevo paradigma, el paradigma del entendimiento (Habermas, 1990: 53).

La estrategia de Habermas

Al elaborar ese paradigma –con miras a salvar un concepto de razón provisto de potencial normativo— Habermas echa mano al argumento trascendental aunque lo somete, como suele decirse, a una cierta deflación: allí donde Kant encontraba categorías y conceptos a priori, Habermas encuentra a sujetos capaces de lenguaje y de acción en cuya práctica subyacen, por decirlo así, los presupuestos epistémicos que hacen posible el tráfico conceptual en el que esos mismos sujetos están empeñados (McCarthy, 1991: 127 y ss; Habermas, 1987: 506; Wood, 1985: 132).

Siguiendo esa estrategia deflacionaria, Habermas examina los enunciados descriptivos y los enunciados morales y sugiere que mientras los primeros admiten valores

veritativos, los segundos en cambio, no. A diferencia de los enunciados descriptivos o fácticos (que comprometen el mundo objetivo que damos por supuesto) los enunciados morales (que aspiran a regular la interacción) sólo podrían aspirar a ser correctos. En cualquier caso, tanto el valor de verdad como el de corrección, según Habermas, poseerían una validez universal, es decir, independiente del contexto.

El concepto de verdad que emplea Habermas al hacer esa distinción no sería, sin embargo, puramente epistémico ni, por supuesto, el empleo de la palabra verdad puramente cautelar o de advertencia. Si bien Habermas definió alguna vez la verdad como la aseverabilidad justificada en condiciones ideales (Habermas, 1994: 113) abandonó más tarde esa definición para mantener una concepción de la verdad consistente con alguna forma de realismo (Habermas, 2002: 300). Este giro posee gran importancia respecto de los enunciados morales. Mientras el concepto epistémico de verdad ponía en el *mismo nivel* a los enunciados de índole descriptiva que a los morales, el abandono de ese concepto sitúa ahora en un *distinto nivel* a ambos tipos de enunciados: los primeros pueden ser verdaderos aunque no sepamos cómo justificarlos y los segundos, en cambio, no. En otras palabras, mientras tendría sentido decir de un enunciado descriptivo

que es verdadero pero no está justificado, ello carecería de sentido a la hora de hablar de la corrección de las normas morales. Como es obvio, el concepto de verdad no epistémica compromete a Habermas con algún tipo de realismo y el concepto de corrección normativa con alguna forma de antirrealismo en el sentido de Dummett (Dummett, 1990; Cfr. Dummett, 1990 a).

Pero falta todavía examinar un tercer tipo de enunciados. Se trata de los enunciados evaluativos.

La verdad y los enunciados evaluativos: el problema de la política

Examinar la situación de los enunciados evaluativos es imprescindible a la hora de examinar las relaciones de la verdad con la política. La razón de ello es que buena parte de los debates de la política contemporánea —como los de aborto, derechos sexuales o derechos de los animales— emplean enunciados densos, es decir, enunciados que suponen algún tipo de evaluación (Cfr. Mc Carthy, 1991: 197).

¿Cómo se comportan ese tipo de enunciados?

Respecto de ese tipo de enunciados Habermas admite un cierto relativismo en la medida que la validez de esos enunciados no pueden rebasar los mundos de la vida en los que se inspiran. Este tipo de enunciados, en su opinión, no pueden ser ni verdaderos (como los asertóricos) ni justificarse en condiciones epistémicas (como los morales) (Habermas, 2000; Habermas, 2002: 261 y ss).

Ahora bien, esa posición de Habermas ha suscitado críticas, algunas veces coincidentes, de autores como McCarthy, Putnam o Lafont.

El primero de esos autores ha sostenido que en la medida que no sería posible concebir aseveraciones sobre lo justo sin comprometer alguna noción del bien, la distinción habermasiana entre enunciados morales y evaluativos, unos universalizables y los otros no, debiera entonces ser disuelta. Habría así un solo tipo de enunciados –en los que se enlazan cuestiones de justicia y otras relativas a la vida buena. Dicho esto, la pregunta que subsiste es la siguiente: ese tipo de enunciados promiscuos ¿podría aspirar a la verdad o sólo a la justificación? McCarthy ha defendido la idea que esos enunciados debieran aspirar a la corrección; pero, a diferencia de lo que Habermas sostiene respecto de los enunciados morales, a una corrección o justifica-

ción, por decirlo así, deflacionada, reducida a cuestiones procedimentales. Así entonces un punto de vista como este debería distinguir entre verdad y justificación en los enunciados descriptivos, y entre justificación puramente procedimental y corrección sustantiva en los enunciados normativos (Mc Carthy, 1991: 181).

Salta a la vista, como se advierte, el parentesco entre una posición como esta y la del último Rawls. Para Rawls la distinción entre cuestiones morales y evaluativas (o derivadas de las cosmovisiones que existen en una sociedad moderna, para usar sus propios términos) es difícil de establecer, motivo por el cual la determinación de principios comunes ha de efectuarse siguiendo criterios procedimentales que poseen un cierto valor epistémico (Rawls, 1993).

El otro de los autores que acabo de mencionar —me refiero a Putnam— también discute la distinción entre cuestiones normativas en sentido moral y las cuestiones evaluativas. En términos generales, Putnam sugiere que la distinción que hace Habermas entre diversos tipos de enunciados, sometidos a distintos tipos de validez, incurre en la conocida posición del Ojo de Dios. En efecto, sólo si adoptamos el punto de vista del Ojo de Dios podemos decir que los mundos de la vida son

equivalentes y que, en cambio, no lo son nuestros enunciados morales. Si abandonáramos el punto de vista del Ojo de Dios, y aceptamos que nuestros enunciados son más bien promiscuos, comprenderíamos, en cambio, que el pluralismo no consiste en varias versiones equivalentes del mundo, sino en varios juegos de lenguaje en los que todos podríamos comprometernos.

Putnam ha sostenido entonces –al igual como lo había hecho McCarthy– que la distinción entre cuestiones morales y evaluativas olvida que las primeras siempre suponen el uso de conceptos éticos *densos*, motivo por el cual esa separación no puede efectuarse del todo (Putnam, 2002; Putnam, 2008: 54). A diferencia, sin embargo, de McCarthy (y de Rawls) Putnam no sugiere que ello deba conducir a una legitimación puramente procedimental de los puntos de vista en juego. Putnam, en vez de acercar (como lo hacía McCarthy) los enunciados morales a los evaluativos, tiende a acercar ambos a los enunciados asertóricos y reclamar para todos ellos la posibilidad de ser verdaderos o falsos (Putnam, 2008: 115).

Lo que Putnam ha sugerido es que cualquier tipo de relativismo respecto de los "valores" (que inspiran los conceptos éticos densos) conduce a un universalismo puramen-

te formal de las normas morales, y este sería el error en el que Habermas incurriría. En otras palabras, si, según Habermas, un enunciado del tipo "no seas cruel" no puede ser universalizado (puesto que el concepto de "cruel" es evaluativo y está atado a un mundo de la vida que es inconmensurable con respecto a cualesquier otro) entonces lo que de veras es universalizable sería la regla de diálogo conforme a la situación ideal de habla. Pero una tesis como esta, sugiere Putnam, es un minimalismo moral parecido al que defiende Korsgaard (conforme al cual el imperativo categórico, u otro artificio semejante, no nos permite orientarnos, sino sólo descartar máximas, Korsgaard, 1996).

Así entonces Putnam (a diferencia de McCarthy quien, como hemos visto, luego de acercar los enunciados morales a los evaluativos, sugiere adelgazar el criterio de justificación, manteniendo así separadas la verdad de la justificación, por una parte, y la justificación procedimental y la corrección sustantiva por la otra) discute la tesis de Habermas según la cual la verdad es una cosa y la justificación otra, defendiendo, en cambio, para *todos* nuestros enunciados (asertóricos, morales o evaluativos) el mismo tipo de validez. En otras palabras, Putnam sostiene que todos nuestros enuncia-

dos –descriptivos o normativos o evaluativos– pueden ser verdaderos.

En fin, Lafont ha sostenido en algunos de sus trabajos que la distinción de Habermas entre la verdad y alguna forma de realismo, por una parte, y la corrección y alguna forma de antirrealismo, por la otra, compromete a la ética del discurso en problemas insolubles. La opinión de la profesora Lafont es que para ser consistente Habermas debiera defender alguna forma de realismo para *ambos* tipos de validez. La posición de la profesora Lafont es aparentemente coincidente con la de Putnam (aparentemente porque su coincidencia final o no dependerá de lo que se entienda por realismo) (Lafont, 2002).

Como se observa, lo que todas estas críticas tienen en común es que se muestran insatisfechas con la falta de simetría, pudiéramos hablar así, entre el tratamiento que Habermas confiere a lo que pudiéramos llamar enunciados descriptivos y el que concede a los normativos: McCarthy diría que deben ser tratados análogamente en la medida que ambos pueden estar justificados, pero no ser verdaderos o correctos respectivamente; Putnam, por su parte, sugeriría que ambos pueden ser verdaderos, pero no estar justificados; y la profesora Lafont preferiría decir que tanto la verdad como la corrección se

sustentan en algún tipo de realismo y son siempre falibles (y no en cambio como sostendría Habermas una en el realismo y la otra en alguna forma de antirrealismo).

La posición de Habermas enfrente de la relación entre verdad y política: un balance de la literatura

La posición de Habermas que se acaba de revisar, presenta algunos problemas cuando se la juzga desde el punto de vista de la filosofía general. Tal cual ocurrirá, según veremos, con Rawls, Habermas vincula el problema de la verdad con la cuestión del realismo y supone, por lo mismo, que admitir la verdad en una esfera como la evaluativa, supondría cancelar la legitimidad del pluralismo.

En efecto, Habermas abandonó una concepción epistémica de la verdad para reconocer la preeminencia ontológica del mundo objetivo que asumimos en actitud natural, y por esa misma razón rehúsa extender su empleo a los enunciados morales. Habermas parece pensar que si hablamos de verdad en el caso de los enunciados no descriptivos estaríamos comprometiéndonos con alguna forma de realismo moral o metafísico.

Lafont está parcialmente de acuerdo con Habermas en eso. Esta autora piensa que si hablamos de verdad en el caso de los enunciados no descriptivos estaríamos comprometiéndonos con alguna forma de realismo (entendido como la afirmación según la cual "hay un mundo allá afuera"); la diferencia entre ella y Habermas es que ella piensa que esa es la única forma de defender la objetividad de esos juicios.

Pero —como se insistirá más adelante al tratar de Rawls— no es del todo claro que ese tipo de realismo sea la única forma de defender la objetividad de nuestros juicios morales.

Lo que ocurre, más bien, es que hay realismos y realismos.

Dummett, en un texto ya clásico, sugirió caracterizar la disputa entre realismo y antirrealismo como una cuestión, a fin de cuentas, semántica. El realista sostiene que los significados de los enunciados de la clase en disputa (v.gr. de los juicios morales) no se relacionan de manera directa con la evidencia con que *contamos*, sino que consisten en la manera que tenemos de acreditar su verdad o su falsedad a partir de estados de cosas cuya existencia es *independiente* de nuestra posesión de una evidencia para ellos. Los antirrealistas, por el contrario, insisten en

que los significados de la clase en disputa están directamente vinculados con lo que contamos como evidencia. Para el realista, en ese sentido, la verdad requiere algo que trascienda y para el antirrealista coincide con el estado de estar verificado. Putnam, por su parte, defendió alguna vez el realismo interno (según el cual no hay objetos independientes de la mente y la verdad es una forma de aseverabilidad justificada) y más tarde el realismo del sentido común (que defiende que todas nuestras aseveraciones pueden ser correctas o no, verdaderas o falsas, dependiendo del juego de lenguaje de que se trate).

Así entonces la afirmación de Putnam, según la cual todos nuestros enunciados pueden ser verdaderos, no lo compromete necesariamente (como parece temer Habermas) con alguna forma de realismo metafísico. Para que ello ocurriera sería necesario que Putnam empleara un concepto de verdad como correspondencia y no, como es el caso, un concepto de verdad de sentido común. En efecto, sólo si Putnam empleara un concepto de verdad como correspondencia entre lo que el enunciado dice y la realidad externa a la que se refiere, conduciría a la conclusión que cuando se afirma que los enunciados morales son verdaderos se afirma al mismo tiempo que hay un "mundo allá afuera" que hace que nuestros enunciados morales son verdaderos.

Pero si se usa un concepto de verdad filosóficamente neutro (digamos a la Tarski) entonces decir que los enunciados morales o los empíricos son verdaderos no nos compromete con ninguna versión de "un mundo allá afuera". Este punto de vista mostraría que Habermas, podría no estar en lo correcto: el realismo, y el concepto de verdad, no supondrían un compromiso ontológico fuerte y, por lo mismo, al revés de lo que Habermas piensa, podríamos tratar igual a los enunciados descriptivos y a los normativos (en esto estarían de acuerdo McCarthy y Lafont aunque por razones distintas).

Con todo, Habermas cuenta con una razón adicional para rechazar el punto de vista de Putnam. Incluso si Putnam tuviera razón al desvincular la verdad del realismo, igualmente, piensa Habermas, su posición podría ser errónea.

Habermas piensa que una posición como la de Putnam deteriora el pluralismo de las sociedades modernas. De nuevo, sin embargo, Habermas está preso de un concepto de verdad con compromiso ontológico. Si, en efecto, la verdad supone un compromiso ontológico fuerte, de ahí se sigue que al trasladar esa noción a la totalidad de nuestros enunciados el pluralismo estaría en problemas. Pero si la verdad es una noción delgada,

como cree Putnam, el pluralismo está, bajo este respecto, a salvo incluso si sostenemos que los enunciados morales pueden ser verdaderos.

Lo que parece ocurrir es que Habermas yerra el blanco. No hay razones *filosóficas* para oponerse a una vinculación entre la verdad y la política. Las razones para abogar por una desvinculación entre la verdad y la política son razones *específicamente políticas*.

Pero ese será el aporte de Rawls a la filosofía.

IV. Verdad y política en Rawls

Una revisión de la literatura indica que la desvinculación entre la verdad y la política por la que Rawls aboga, puede tener cuatro versiones distintas.

Desde luego, pudiera ocurrir que el rechazo de la verdad se funde en el hecho que los enunciados normativos propios de la política no sean susceptibles de valores veritativos. Este punto de vista (que, hasta cierto punto, y como se vió, endosa Habermas al tratar de los enunciados evaluativos o Kelsen al tratar de los enunciados normativos en su conjunto) supondría alguna de las varias versiones del

no cognoscitivismo ético que infringirían la neutralidad filosófica por la que Rawls aboga. Como explica Cohen.

Rawls proposes to leave truth out, but not because he is endorsing an interpretation of political argument in which no claims are being made that are apt to be either true or false. Although public reason is to do without the concept of truth, it is an exercise of practical reason, of reflection and judgment (Cohen, 2008: 17).

Una versión distinta de la anterior, consistiría en sostener que la verdad no es ni necesaria, ni suficiente al interior de la razón pública; aunque sí lo sería desde el punto de vista externo. En otras palabras, y como explica Stlund, la verdad sería prescindible a la hora de justificar los enunciados en disputa *en* el debate público; pero no cuando se trata de fundar los elementos constitutivos de la razón pública:

If it were not true, rejection by reasonable citizens would not render any doctrines inadmissible into political justification. The principle could not be saved by being shown to be acceptable to reasonable citizens (Stlund, 1998: 253).

Una variante de lo anterior –sobre la que volveré más adelante— ha sido sostenida por Seleme. Este autor sugiere que una cosa es pregunta normativa (¿por qué debiéramos tener determinadas creencias?) y otra, distinta, la pregunta empírica (¿cómo llegamos a tenerlas?). Rawls no se abstendría de esgrimir la verdad a la hora de responder la primera pregunta en *A Theory of Justice*; pero sí en *Political Liberalism*, ocupada de responder la segunda:

En la primera de estas obras, lo que explica que aceptemos esas ideas es el argumentar a partir de una visión filosófica comprehensiva compartida de tipo kantiano. En *Liberalismo Político*, en cambio, lo que explica la aceptación de esas ideas no es el argumentar a partir de una misma doctrina filosófica, sino el funcionamiento de ciertos mecanismos institucionales (Seleme, 2003: 199).

La sugerencia de Stlund no puede, sin embargo, corresponderse con el punto de vista de Rawls, desde que este último no aboga por la neutralidad sólo *al interior* del debate público, sino también por la neutralidad al interior del debate *filosófico*. No son sólo los enunciados normativos que se disputan en la arena política los que no reclaman la verdad, tampoco lo hace el enunciado, esta

vez filosófico, que fija los límites de esa arena.

¿Acaso la desvinculación de la política respecto de la verdad por la que Rawls aboga se debe, entonces, a que la verdad es prácticamente *irrelevante* para la política?

Un punto de vista como ese, explica Cohen, es el que se puede encontrar en Hobbes (tal como es leído, por ejemplo, por Schmidt). Si es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, entonces parece claro que para la política ella sería irrelevante:

He might have said: if lying is right, that is irrelevant to legal validity; if lying is wrong, that is irrelevant; if stealing is right, that is irrelevant; if stealing is wrong, that is irrelevant; if kindness is nice, that is irrelevant; if kindness is not nice, that is irrelevant; and so on, ad infinitum. Instead, taking semantic flight, he generalizes over all propositions of any content, and says that truth does not make the laws (Cohen, 2008: 21).

Es obvio que esa no podría ser la opinión de Rawls. Ese punto de vista, como explica Cohen, no impide emitir enunciados susceptibles de valores veritativos (puesto que siempre podría aseverarse que es verdad que la autoridad dijo tal o cual cosa); pero si bloquea

el propio intento de Rawls, a saber, el de abogar por la justicia de las instituciones básicas.

Una cuarta alternativa, sugerida por Raz, consiste en sostener que la separación entre la política y la verdad es simplemente una abstención epistémica: no el abandono de la noción de verdad, sino el rechazo a arguirla a ella y a la filosofía, por razones prácticas, en la arena pública, prefiriendo mantener sus fundamentos en las sombras:

The social role of justice can be purchased only at the price of epistemic distance (Raz, 1990: 10).

Raz sugiere que reivindicar la verdad de los principios de justicia es simplemente incompatible con el planteamiento de Rawls: equivaldría a tomar partido por una de las varias doctrinas en competencia, negando así la posibilidad, que *Political Liberalism* pretende, de trascenderlas a todas.

¿Hay alguna alternativa, distinta a todas a las anteriores, que explique, en términos filosóficamente coherentes, la desvinculación por la que aboga Rawls?

Rawls también elabora su punto de vista acerca de las relaciones entre la verdad y la política a partir del rechazo de la metafísica. Aunque allí donde, como se acaba de ver, Habermas rechazaba la metafísica por motivos estrictamente filosóficos, Rawls esgrime motivos de índole estrictamente política.

El rechazo de la metafísica

La metafísica le parece a Rawls digna de rechazo no porque ella busque la unidad detrás de la diferencia, equipare el ser al pensamiento o confiera un carácter salvífico al pensamiento teórico (que son los motivos del alejamiento de Habermas, 1990: 39) sino, simplemente, porque ella no asegura una orientación normativa común. La metafísica aparece ante todo a Rawls como una dispersión fragmentada de puntos de vista, especialmente doctrinales, que impiden el acuerdo y la fundamentación compartida de normas. Así concebida –como una disputa digamos doctrinal en torno a los elementos últimos de la realidad— la disputa metafísica se le antoja a Rawls una versión secular o laica de las guerras de religión a las que puso término el principio de tolerancia (Rawls, 1993: xxvi).

Si la sociedad moderna –digamos, la sociedad norteamericana– no presenta una fragmentación de mundos de la vida, sí, en cam-

bio, posee una extrema diversidad de puntos de vista doctrinales en torno a los límites últimos de la realidad. Esa disputa puede ser filosóficamente adecuada o puede responder a un ánimo inquisitivo que a los seres humanos les resulte imposible aminorar o eludir; pero, en cualquier caso, justificada o no, anclada o no en la índole misma del quehacer humano, la metafísica, entendida de esa forma, y al igual que ocurría con las guerras de religión en el siglo XVII, impide el acuerdo en torno a la fisonomía normativa de las instituciones sociales básicas, es decir, la coexistencia pacífica bajo condiciones diversas, que es la preocupación central de Teoría de la Justicia (Rawls, 1999: 403).

Si lo anterior es así –si la metafísica es la versión secular de las guerras religiosas– de ahí se sigue que, *mutatis mutandis*, para resolver el problema político en las sociedades abiertas es necesario transformar el principio de tolerancia en un principio de la propia filosofía política. Así entonces no sólo las instituciones políticas deben ser tolerantes, sino que la filosofía política, que reflexiona sobre ellas investigando por sus posibles fundamentos, debe serlo también.

Pero ¿qué significa ser tolerante al interior de la filosofía política?

La tolerancia al interior de la filosofía

Significa, ni más ni menos, que la filosofía política debe dejar a la filosofía (entendida como la metafísica doctrinal a la que se aludía denantes) "tal como está". Para ello, entonces, debe eludir pronunciarse de cualquier forma sobre los temas que agobian a la filosofía, desde si hay un mundo allá afuera hasta el de si podemos conocerlo o no, pasando, claro está, por el tema de la verdad y otros de la misma índole.

Así entonces la desvinculación entre la verdad y la filosofía política por la que Rawls aboga no proviene de ninguna toma de posición sobre los temas clásicos de la filosofía. La *Teoría de la Justicia* es indiferente a la verdad no porque Rawls endose una concepción deflacionada de la verdad o porque descrea del realismo natural o porque rechace cualquier forma de realismo moral o porque haya endosado un pensamiento postmetafísico. La filosofía política, en opinión de Rawls, no debe pronunciarse a favor ni en contra, ni directa ni indirectamente, en ninguna de esas cuestiones que agobian a los filósofos profesionales no porque él crea en la incapacidad del conocimiento humano, ni por escepticismo, sino por razones estrictamente políticas: porque si lo hiciera, en vez de situarse por encima de la guerra secular de la metafísica

(el sucedáneo contemporáneo de las guerras de religión) acabaría tomando partido en ella.

Como es fácil entender, el principio de la tolerancia aplicado a la filosofía política no se funda en razones *filosóficas* (Rawls, 1993: 9). La tolerancia derivada de razones filosóficas —como, v.gr. el escepticismo o la caridad, para dar dos intentos clásicos de fundamentación, uno moderno y el otro clásico— tomaría partido en la disputa metafísica y la filosofía política que se inspirara en ellas no sería entonces tolerante. Se trata, entonces, de un principio de tolerancia aplicado a la filosofía que carece de toda relevancia filosófica. Pero si es así, si la tolerancia aplicada a la filosofía no puede esgrimir ninguna razón filosófica en su favor, si la filosofía entendida al modo clásico debe enmudecer cuando se trata de los problemas de que se ocupa la filosofía política, entonces ¿qué es lo que funda a esa rigurosa abstinencia filosófica?

La respuesta no puede ser otra que la política: la suya es una *concepción política* de la filosofía política, una afirmación de la prioridad de la política por sobre la filosofía.

La tolerancia y el valor de la estabilidad

Un examen de los textos de Rawls muestra, en efecto, que la desvinculación absoluta entre la verdad y la política que este autor sugirió de manera explícita a contar de 1985, deriva del valor de la estabilidad a que una filosofía política debe servir. En otras palabras, la filosofía política no tiene por objeto ayudarnos a comprender cómo es el mundo o cuáles son sus meandros más íntimos, sino simplemente ayudarnos a que nuestras instituciones sean estables y favorezcan una interacción pacífica y eficiente entre personas que, no obstante, están divididas por profundos desacuerdos en un sinnúmero de aspectos relativos a la realidad. Fue el valor de la estabilidad a que una filosofía política debe servir y no el valor de verdad al que se orienta toda la filosofía, lo que explica la posición de Rawls:

El hecho de que la descripción de la estabilidad realizada en la tercera parte de la *Teoría* no es consistente con la concepción global (...) el serio problema al que aludo se refiere a la idea irrealista de una sociedad bien ordenada tal y como aparece en la *Teoría*. Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada, en relación con la concepción de la justicia como equidad, es que todos los ciudadanos aceptan esa concepción sobre la base de lo

que ahora llamo una doctrina filosófica comprehensiva. (...) El problema serio es entonces el siguiente: una sociedad democrática moderna (...) se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprehensivas incompatibles entre sí y, sin embargo, razonables. Ninguna de esas doctrinas es abrazada por los ciudadanos de un modo general (...) La descripción de la estabilidad en la tercera parte (de la Teoría) resulta pues irrealista y tiene que ser reformulada. (Rawls, 1993: 13).

Pero si lo anterior es así, si la verdad debe quedar desligada de la política para que las instituciones sean estables, y si los principios de justicia no reclaman a favor suyo ninguna forma especial de validez, como la verdad o la corrección al modo de Habermas ¿por qué entonces podrían aspirar a fundar la vida en común? ¿Acaso los principios de justicia no han experimentado una deflación dramática al extremo de quedar como un mero *modus vivendi ex post*, una simple constatación de la convergencia que, de hecho, se produce en las sociedades democráticas?

La respuesta de Rawls a esas preguntas ha sido frecuentemente mal entendida y por eso conviene detenerse en ella y examinarla con rigor.

Como se recordará, en *A Theory of Justice* Rawls justificaba los principios de justicia recurriendo a un contrafáctico (la posición original) que resumía una compleja trama teórica en la que se expresaba desde la racionalidad neoclásica a la razón práctica en sentido kantiano. Cualquiera que endosara la descripción de Rawls (por considerarla una descripción adecuada o verídica) se vería llevado entonces, mediante la compulsión lógica, a aceptar los principios. Esta forma de presentar la *Teoría de la Justicia* nunca fue hecha explícita por el propio Rawls; pero como lo mostró una amplia literatura, *A Theory of Justice* fue considerada un portento en el que se resumía la economía neoclásica, la teoría de juegos, la economía del bienestar y la psicología cognitiva. El resultado de esa portentosa descripción de las condiciones de la racionalidad práctica eran los principios de justicia.

Los principios de justicia estarían así debidamente fundamentados desde el punto de vista filosófico; pero serían incapaces de fundar la convivencia desde el punto de vista político en la medida que demandaban demasiado del público al que se dirigían. Así presentada *A Theory of Justice* equivale a una doctrina comprehensiva que en vez de proveer de una orientación normativa a un mundo

plural, acaba simplemente incrementando la pluralidad metafísica.

Y es que —como se comprende— el propósito de la filosofía política no era el de decir la verdad, sino el de ayudarnos a construir bases compartidas para la convivencia ¿Y cómo hacerlo si tomaba partido en la disputa a la que, sin embargo, debería poner término sin sacrificar ninguna de las posiciones en juego?

La tolerancia aplicada a la filosofía política —o, si se prefiere, la desvinculación de la política y la verdad— viene entonces exigida por la función de la filosofía política que consiste en contribuir a resolver no un problema cognitivo, sino estrictamente político: el de la convivencia bajo condiciones de pluralidad.

El consenso superpuesto y las razones para converger

Con todo, y una vez que hemos averiguado que de lo que se trata es de resolver el problema de la estabilidad —motivo por el cual la filosofía política no ha de tomar partido alguno— lo que resta por dilucidar es cómo se motiva a los actores para que converjan en torno a los principios de justicia. Una vez que la filosofía dejó de lado la verdad que es la

más eficaz arma de compulsión racional ¿cómo puede entonces lograr su propósito de que alguien siguiera el contenido normativo que propone? Porque si la filosofía política puede abandonar la pretensión de la verdad, no puede, sin embargo, hacer dejación de su dimensión normativa. La austeridad filosófica de la filosofía política (que la lleva a abstenerse de todo lo que harta el interés del resto de la filosofía) no puede llevarla a abandonar su pretensión de orientar la acción política, es decir, dar respuesta a la vieja pregunta acerca de cómo *debemos* vivir y en tal caso no sólo debe constatar las convergencias que de hecho se producen en la sociedad (en cuyo caso respondería apenas la pregunta de cómo vivimos) sino que debe proveer razones para que *de iure* los sujetos cuenten con motivos para converger.

En otras palabras, si los principios de justicia aspiran a fundar la convivencia *de iure* y no *de facto* y si, en consecuencia, deben indicar qué razones existen para adherir a ellos, el problema de la fundamentación de esos principios sigue pendiente y no puede ser, como el de la verdad, eludido.

Como es sabido, la noción de consenso traslapado es la que viene a resolver ese problema de una forma que refleja toda la fina disquisición de Rawls como filósofo. La no-

ción alude a la convergencia que entre las varias doctrinas comprensivas en competencia (metafísicas) se produce en derredor de los principios de justicia.

La noción de consenso traslapado alude a un fenómeno de facto que, sin embargo, resuelve la cuestión de iure que Rawls tiene entre manos. Para comprenderlo del todo puede resultar útil volver un momento la atención sobre la estrategia de Habermas, el otro punto de vista que en la filosofía contemporánea se ocupa de este problema.

El punto de vista de Habermas, como se recordará, consiste en buscar en los presupuestos de la comunicación, las condiciones trascendentales que hacen posibles los juicios asertóricos, morales y evaluativos. Esas condiciones trascendentales mostrarían que mientras los juicios asertóricos o fácticos son susceptibles de valores veritativos, ello no ocurriría con los morales y los evaluativos que son los que se disputan en la arena de la política. Sin embargo, continúa Habermas, el hecho que los juicios morales y evaluativos no admitan valores veritativos, no transforma a la política en una actividad ciega, en la que se enfrentan simples intereses o meras voluntades, puesto que tanto los juicios morales como los juicios evaluativos admiten una cierta objetividad. Los juicios morales una objetivi-

dad al mismo tiempo universalizable; los juicios evaluativos una objetividad restringida al mundo de la vida de que se trate. En la medida que los principios de justicia son morales –y no simplemente evaluativos– el problema de Rawls debe quedar resuelto –como el propio Habermas explícitamente lo ha pretendido— por referencia a las condiciones trascendentales de la comunicación. Todo el debate, que ya se revisó, acerca de cuán adecuado era este punto de vista de Habermas tiene por objeto salvar el propósito de evitar que la política quede entregada a su mera facticidad.

Ahora bien, justamente ese es el reproche que, a partir de un conjunto de malentendidos, se ha formulado en contra de Rawls: que la tesis del consenso superpuesto recoge la mera facticidad del *modus vivendi* sin proveer ningún criterio de validez de los principios. Si, en efecto, los principios de justicia caen en la intersección común de las doctrinas comprensivas en juego y si esa convergencia es la que se esgrime en su favor ¿cómo eludir entonces la acusación de mera facticidad?

La respuesta a ese problema permite comprender el punto de vista de Rawls y las razones que esgrime para separar a la política de la verdad.

Para comprenderlo es imprescindible recordar aquí las particularidades que revisten las prácticas sociales que Wittgenstein describió bajo la forma de juegos o formas de vida (Wittgenstein, 2008: par. 241). Una práctica social supone que los actores usen un conjunto de pautas normativas por referencia a las cuales juzguen y orienten su comportamiento recíproco. Así la interacción no es la mera suma de regularidades empíricas, sino un conjunto de acciones con significado. Ese significado –por referencia al cual los actores juzgan su comportamiento recíproco– es *interno* a la práctica social en cuestión, tal como ocurre con la noción de juegos en Wittgenstein (Wittgenstein, 2008: par. 31). Ahora bien, parece evidente que cualquier descripción fidedigna de esa práctica social debe tener en cuenta ese aspecto interno. Hay dos maneras, sin embargo, de recogerlo: una de ellas consiste en adoptar el punto de vista del partícipe (el discurso en primera persona: nosotros creemos que...) y otra adoptar el punto de vista del observador (el discurso en tercera persona: ellos piensan que...). En ambos casos las acciones que se ejecutan como parte de la práctica política no son simples regularidades de comportamiento, sino acciones inspiradas en razones que los actores consideran mejores o más válidas que otras. Una filosofía política normativa –no cabe duda– debe identificar razones a favor del contenido normati-

vo por el que aboga. De otra forma la práctica política quedaría desprovista de lo que suele llamarse su "punto de vista interno". Por supuesto, ese "punto de vista interno a la práctica" no está a discreción de los actores (en tal caso no habría diferencia entre seguir una regla y creer que se la sigue, Wittgenstein, 2008: par. 202) sino que constituye una compleja trama de acciones e interpretaciones, una verdadera forma de vida.

Sin embargo ¿Cuál de esos dos puntos de vista –el del partícipe o el del observador— adopta la tesis del consenso superpuesto?

Se comprende fácilmente que Rawls no podría adoptar el punto de vista del partícipe (el discurso normativo en primera persona) puesto que si lo hiciera se estaría comprometiendo en la disputa que, justamente, intenta resolver. El punto de vista del partícipe equivaldría, en otras palabras, al punto de vista de quien participa del debate metafísico esgrimiendo, a fin de cuentas, una de las varias doctrinas en competencia. No cabe duda entonces que Rawls, a la hora de formular la tesis del consenso superpuesto, debe adoptar un discurso de tercera persona. Este tipo de discurso recoge el "punto de vista interno" a la práctica social, sin presumir haber alcanzado un punto de Arquímedes que le permita

formular orientaciones normativas para *cualquier* práctica.

Así ocurre exactamente con la tesis del consenso superpuesto.

La tesis de consenso superpuesto sugiere que las sociedades modernas poseen, y toleran, una muy amplia gama de doctrinas irreconciliables todas las cuales mantienen, sin embargo, un cierto espíritu de reciprocidad y de cooperación (doctrinas comprensivas razonables, Rawls, 1993). Cada una de esas doctrinas posee un contenido metafísico en sentido estricto, es decir, cuenta con respuestas acerca de los elementos últimos de la realidad y acerca de los límites de la vida social. La filosofía política —*A Theory of Justice*— no tiene como objetivo juzgar cuál de esas doctrinas en competencia es la correcta y cuáles, en cambio, son erróneas o están equivocadas. Su objetivo, es en cambio, indagar por una cierta orientación normativa subyacente a esa diversidad. Esa orientación normativa, sin embargo, no surge de una situación trascendental deflacionada (como hemos visto ocurre en Habermas) sino de las coincidencias que entre esas doctrinas se producen en el foro público, es decir, en los espacios institucionales donde se delibera acerca de los compromisos que son propios de la vida en común (como es sabido, Rawls no

suscribe el mismo concepto de esfera o espacio público de Kant). Esas coincidencias –que *A Theory of Justice* induce a partir del equilibrio reflexivo— se producen a nivel de los principios; pero cada una de las doctrinas comprensivas en competencia provee las razones, de índole metafísica y no política, para converger hacia ellos:

Los rasgos que acabamos de examinar son los que explican que el liberalismo político defienda la objetividad para el conjunto de sus tesis como algo distinto de la verdad o la corrección procedimental.

En otras palabras, la objetividad de los principios no deriva ni de alguna forma de realismo, ni de la verdad entendida como correspondencia. Así lo muestra un análisis de los textos de Rawls.

El rechazo de la verdad para las tesis de liberalismo político proviene del hecho que, en opinión de Rawls, la verdad parece atada a alguna forma de realismo moral, es decir, a la idea que en el mundo hay un conjunto de entidades independientes de la mente que equivalen a o de los que se derivan, principios de moralidad o de justicia. Así entonces, la pretensión que los principios posean validez en cualquier sentido epistémico compromete-

ría al liberalismo con puntos de vista incompatibles con sus propósitos políticos:

Los primeros principios y juicios morales, si son correctos, son enunciados verdaderos acerca de un orden independiente de valores morales; además, ese orden no depende de la actividad de ninguna mente (humana) real, incluida la actividad de la razón, ni puede ser explicado por ella (Rawls, 1996: 122).

Esa noción de realismo –como un orden independiente— se suma a la concepción de la verdad como correspondencia que endosa paradigmáticamente el intuicionismo y que el liberalismo político debe rechazar:

(Él) concibe a la verdad de un modo tradicional al entender como verdaderos los juicios morales que versan sobre el orden independiente de valores morales y se ajustan a él. En caso contrario son falsos (Rawls, 1996: 123).

El liberalismo político no rechaza esas concepciones porque las estime falsas o crea que son descripciones incorrectas de nuestra realidad moral. Un punto de vista semejante a ése equivaldría a abandonar el principio de tolerancia que debe presidir a la filosofía política y la obligaría, en cambio, a

entreverarse en la disputa metafísica que es, como se dijo ya, la versión secular de las guerras religiosas que se trata de superar. En cambio, lo que hace el liberalismo político es defender un punto de vista restringido al espacio de la política (el foro de la razón pública), sin comprometer ninguna opinión contradictoria con algunas de las doctrinas metafísicas en competencia. El mismo Rawls muestra el alcance de este punto de vista al contrastar el intuicionismo con el constructivismo que subyace al liberalismo político:

El constructivismo trata de evitar el enfrentamiento con cualquier doctrina comprensiva. Para explicar cómo es esto posible en el presente caso, supongamos que el argumento derivado de la posición original (...) es correcto: el argumento demuestra que las personas racionales, bajo condiciones razonables o equitativas, seleccionarían determinados principios de justicia. Para ser consecuentes con el intuicionismo racional, nos abstenemos de decir que el procedimiento de construcción fabrica, o produce, el orden de valores morales. Pues el intuicionista dice que ese orden es independiente y, por así decirlo, autoconstitutivo. El constructivismo político ni afirma eso ni lo niega. Se limita a sostener, más bien, que su procedimiento representa un orden de valores políticos que

procede partiendo de los valores expresados por los principios de la razón práctica, junto con concepciones de la sociedad y de la persona, hasta llegar a los valores expresados por ciertos principios de justicia política (Rawls, 1996: 126).

Ese punto de vista restringido al espacio de la política, posee, de otra parte, un contenido normativo que, en consonancia con el constructivismo que inspira la teoría de Rawls, no se deriva de ninguna doctrina comprensiva, sino que se induce, mediante el equilibrio reflexivo, a partir de los supuestos subyacentes en la cultura pública del caso:

Dado el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden ponerse de acuerdo en torno de ninguna autoridad moral (...). Ni pueden llegar a un acuerdo respecto del orden de los valores morales, o respecto de los dictados de lo que algunos consideran como la ley natural. Adoptamos, pues, un punto de vista constructivista para determinar los términos equitativos de la cooperación social (...) Las bases de este punto de vista descansan en ideas fundamentales de la cultura política pública, así como en los principios y concepciones de la razón práctica compartidos por los ciudadanos. Así pues, si puede formularse correctamente el procedimiento, los ciudadanos deberían ser capaces de acep-

tar sus principios y concepciones junto con su propia doctrina razonable. La concepción política de la justicia puede entonces servir como foco de un consenso entrecruzado (Rawls, 1996: 128).

Una vez que esos principios se han hecho explícitos por la filosofía política, cada uno de los ciudadanos echará mano a su propia doctrina comprensiva para converger hacia ellos. Una vez que los ciudadanos convergen hacia esos principios, la política, aunque no la filosofía que se ocupa de ella, recupera los lazos con la verdad o alguna otra forma de validez, sólo que la fuente de esas pretensiones no es ni la filosofía política, ni el liberalismo político, sino la pluralidad metafísica de las sociedades modernas:

Así, pues, la verdad de alguna de las doctrinas que participa en el consenso garantiza que todas las doctrinas razonables proporcionan la concepción correcta de la justicia política aunque no lo hagan por las razones correctas según las concibe la doctrina que es verdadera. Cuando los ciudadanos difieren, no todos pueden estar por completo en lo cierto, pues algunos están en lo cierto por razones incorrectas; sin embargo, caso de que una de las doctrinas fuera verdadera, todos los ciudadanos estarían en lo cierto, políticamente hablando, es decir: todos apelarían a

una concepción política válida de la justicia. Por lo demás, todos pensamos que siempre que nuestro propio punto de vista no sólo es razonable, sino que es también, moralmente hablando, verdadero, o razonable, según el caso. De modo que, en un consenso entrecruzado razonable, todo el mundo encuentra aceptable la concepción política, cualquiera que sea el criterio personal último de corrección (Rawls, 1996: 160).

En otras palabras, el consenso entrecruzado provee los principios; pero la fundamentación de ellos y las razones que cada uno tenga para converger en derredor suyo es una cuestión que queda entregada a las doctrinas comprensivas en juego o, si se prefiere, a los diversos mundos de la vida que se expresan en las sociedades modernas. El consenso entrecruzado no es así un mero *modus vivendi*, una mera convergencia de hecho entre puntos de vista inconmensurables, porque desde el punto de vista interno hay razones fuertes para converger en torno a esos principios, sólo que esas razones ya no las provee la filosofía política, sino el mundo de la vida y la reflexividad que él alcanza bajo condiciones modernas.

V. Conclusión. La relación entre filosofía y política

Una vez examinados los avatares teóricos y conceptuales por los que ha atravesado la relación entre la verdad y la política –al extremo que no sería difícil relatar el conjunto de esa disciplina por referencia a esa única relación– uno no puede sino recordar las palabras que Cumming puso al comienzo de su famoso estudio:

"El tema de la filosofía política moderna –aunque esto podría haber comenzado en el período helenístico– no es la polis o la política, sino la relación entre filosofía y política" (Cumming, 1996, II: 16).

En efecto, como lo muestra especialmente el caso de Rawls, la filosofía política moderna parece renunciar a toda prioridad respecto de la política. Si alguna vez pudo creerse que la filosofía tenía funciones arbitrales de la política o de la convivencia –en la medida que se suponía capaz de mostrar el *telos* que conferiría sentido a la vida colectiva— hoy ese punto de vista carece de todo sustento.

En cambio, y como lo ponen de manifiesto Rawls o Habermas, la filosofía aspira simplemente a mostrar cómo, en medio de la pluralidad y sin sacrificarla, es posible alcanzar un

momento de incondicionalidad para la vida colectiva.

Ese propósito de la filosofía política moderna resulta opuesto a una concepción de la verdad como correspondencia; pero no necesariamente a *todas* las concepciones de la verdad.

Esa concepción de la verdad, según es suficientemente sabido, define la verdad como correspondencia entre nuestras creencias, juicios o proposiciones y la manera en que el mundo es. Su definición más clásica se encuentra en Aristóteles: *decir de lo que es, que es, o de lo que no es que no es, es verdadero; decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso* (Metafísica, *Ã*, 727). Así expuesta, la verdad es una propiedad de una proposición *al margen que exista algún sujeto cognoscente que la sostenga*. Algo puede ser verdadero con prescindencia del hecho que sepamos o no que es verdadero. Se trata, entonces, de una posición radicalmente no epistémica a la hora de concebir la verdad (Dummett 1990; 1990^a).

Si bien este tipo de concepciones de la verdad no exige, necesariamente, una metafísica realista (hay idealistas insignes que suscriben esta concepción de la verdad como es el caso de Berkeley) sí supone en cambio

alguna forma de compulsión (realista o no) que lesiona la pluralidad (Vision, 2004: 13).

Así entonces, suscribir esa concepción de la verdad –como lo advierte explícitamente Rawls— resulta opuesto a las condiciones plurales de las sociedades modernas. Según esa concepción, las condiciones de la comunicación y del diálogo que son propios de la política son indiferentes en la búsqueda de la verdad porque esta es independiente de nuestras capacidades epistémicas. Cuando Rawls rechaza cualquier vinculación entre la verdad y la política está pensando, ante todo, en este tipo de concepciones de la verdad. Lo mismo le ocurre a Habermas. Este autor, como vimos, sugiere que la verdad es propia de nuestros enunciados asertóricos; pero no de los morales en sentido estricto o de los evaluativos. Estos últimos, en especial, quedan entregados a la relatividad de los mundos de la vida que están en cada caso en juego. Como sugiere Habermas, en el mundo de la vida actuamos bajo una hipótesis de realismo natural (que se aviene con una concepción de la verdad como correspondencia); pero, al mismo tiempo, vemos nuestras concepciones como contingentes.

Lo que cabe entonces preguntarse es si las razones para rechazar una vinculación entre verdad y política que afectan a la verdad

entendida como correspondencia, afectan también a la verdad entendida de manera epistémica¹⁵. Cuando se la entiende de esta

¹⁵ Como es sabido, fue Peirce quien sentó las bases de lo que hoy se conoce como concepciones epistémicas de la verdad.

Peirce sostuvo que el propósito de nuestras indagaciones, o del conocimiento, era la "fijación de una creencia". Esto le permitió definir un conjunto de nociones epistémicas sin echar mano a la noción de verdad. Así pudo entonces definir la noción de verdad en términos epistémicos sin incurrir en el vicio de la circularidad. El argumento de Peirce (que se encuentra en su famoso ensayo *The fixation of belief*) puede ser resumido como sigue. Supongamos, dice, que busco la felicidad (definida como X) como algo distinto de sentirme feliz (definido a su turno como Y). Pues bien, arguye Peirce, puedo perseguir X como distinto de Y, sólo si cuando alcanzo Y no pienso necesariamente que estoy en X ;Pero es eso justamente lo que ocurre cuando alcanzo una creencia fija! La investigación –insiste Peirce– por definición es la solución de una duda y la duda sólo se resuelve por una creencia permanente. De acuerdo con él, entonces, la investigación no persigue una creencia verdadera, sino la *fijación* de una creencia.

La concepción epistémica a la que conduce el análisis de Peirce se alcanza, por su parte, a través de su concepción del significado. El significado de una idea, piensa, es la totalidad de las consecuencias prácticas que, según concebimos, tiene el objeto. Eso no es lo mismo que afirmar que se trata de las consecuencias inferenciales de la idea que tenemos acerca de las consecuencias del objeto. Cuando Peirce habla de "alcance práctico" (*practical bearings*) está refiriéndose a las consecuencias observables y contrafactuales del objeto bajo determinadas circunstancias ("Decir que un objeto es pesado, significa simplemente que, en ausencia de una fuerza

forma, la verdad no es independiente de los sujetos cognoscentes, ni de las cualidades procedimentales con que se relacionan. De esta forma entonces es perfectamente posible defender una muy estrecha vinculación entre la verdad y la política, sin estropear la pluralidad o las condiciones en que esta última se desenvuelve bajo condiciones modernas (como lo hace por ejemplo Carlos Nino al defender una concepción epistémica de democracia, Nino, 1989).

Si lo anterior es así –es decir, si una concepción epistémica de la verdad no resulta opuesta a las condiciones en que se desenvuelve la política— ¿de dónde proviene entonces el rechazo que muestra Rawls a vincular la política y la verdad? ¿acaso ese rechazo se

opuesta, caerá"). Así entonces la idea de una creencia verdadera es la idea de las consecuencias contrafactuales (y sensibles) que se siguen de la fidelidad a una creencia (*belief's being true*). Y esas consecuencias son las que sobrevivirían a una investigación adecuada. Es fácil advertir aquí una fundamental diferencia con las teorías de la verdad como correspondencia: mientras en ésta algo puede ser verdadero aunque no sepamos que lo es, en la concepción epistémica decir que algo es verdadero es decir que está vinculado a las creencias de un grupo de sujetos cognoscentes que han ejecutado una investigación adecuada (así entonces –y en general- la verdad en sentido epistémico equivale a la aseverabilidad justificada bajo ciertas condiciones y no admite la distinción entre "ser verdadero" y "estar justificado"). Vid. Schmitt, 2004: 41 y ss.

debe a que Rawls endosa una concepción estrecha de la verdad como correspondencia?

La insistencia de Rawls no deriva de una concepción estrecha de la verdad (de la verdad entendida como correspondencia) sino de una *peculiar concepción de la pluralidad moderna*.

Detenerse en este problema ayuda a entender por qué la desvinculación entre política y verdad en Rawls no proviene tanto de una concepción estrecha de la verdad, como de su caracterización del pluralismo.

El pluralismo no es un fenómeno específicamente moderno, como lo prueba el hecho que es posible observarlo prácticamente en todas las sociedades y en casi todos los momentos históricos. La coexistencia de grupos que guardan para sí diferentes concepciones del bien y orientan la acción de sus miembros en base a ellas, parece ser un fenómeno ampliamente difundido en todas las sociedades humanas. El pluralismo de castas de la India, el pluralismo de estamentos medieval o la diversidad de culturas bajo el Imperio Romano son un obvio ejemplo de esa amplia presencia de la diversidad o del pluralismo en sociedades no modernas (Berger, 1998; Taylor, 2006; Walzer, 1998). La ima-

gen de las sociedades tradicionales como férreamente unidas por una misma forma de vida o una misma conciencia moral (el concepto de *Gemeinschaft* o comunidad de Tönnies, 1979) parece más un modelo típico ideal con fines de comparación que una correcta descripción factual.

Ahora bien, si, como se acaba de decir, el pluralismo ha estado presente en casi todas las sociedades, lo que cabe preguntarse es si, en la modernidad, él reviste alguna particular característica ¿Existe algo así como un pluralismo específicamente moderno?

La literatura, en general, identifica dos rasgos del pluralismo moderno que lo diferencian del pluralismo de otras épocas.

De una parte, el pluralismo de otras épocas existe en sociedades *segmentadas* física o normativamente. Así ocurre, por ejemplo, cuando los grupos étnicos viven separados en regiones o ciudades o cuando interactúan entre sí en esferas diferenciadas, manteniéndose en el resto de los aspectos incomunicados entre sí. En las sociedades modernas, en cambio, la diferenciación no es por segmento, sino apenas funcional: así -lo quieran o no- los sujetos pertenecientes a diversos grupos están obligados a interactuar entre sí y a intercam-

biar diversas orientaciones de sentido. En la medida que existen, por decirlo de alguna forma, diversos subsistemas de acción, un mismo sujeto puede desenvolverse e interactuar con los demás en varios planos a la vez, sin que exista una única reserva de sentido a la que puedan volver.

De otra parte, en las sociedades tradicionales el individuo no se concibe a sí mismo fuera de la matriz social a la que pertenece (este es el fenómeno que Durkheim llamó "solidaridad mecánica" a la que describió como un estado de cosas en el que la conciencia colectiva casi coincidía con la individual). En las sociedades modernas, en cambio, el individuo se concibe *ex ante* la sociedad y ello da origen a un gigantesco proceso de *individualización* (Beck, 1999, 2002; Taylor, 2004). La individualización en las sociedades modernas significa que todos los procesos (desde la educación a los medios) invitan a las personas a verse a sí mismos como individuos, como sujetos que son autores y actores del guión en el que consiste su vida, seres que viven su vida como el fruto de una libertad radicalizada. Por supuesto, este proceso de individualización es resultado de factores sociales: a pesar de las apariencias, el individuo es *ex post* social, el resultado de una serie de procesos colectivos que han sido largamente

descritos en la literatura¹⁶. Esta experiencia de individualización se encuentra normativamente orientada por una serie de instituciones, especialmente la democracia y el mercado. Mediante ellas el sujeto es empujado normativamente a vivir como individuo gestionando o escogiendo sus propias orientaciones para la acción.

Lo anterior, como ha sido destacado innumerables veces, estimula la reflexividad moderna. Los sujetos racionalizan las orientaciones de sentido que reciben y las sistematizan en cuerpos de ideas más o menos exhaustivos que forman parte de su identidad y a partir de las cuales interactúan con otros. Las formas más sofisticadas de esa reflexividad –ejecutada por grupos profesionales en el ámbito de la cultura– la constituyen las doctrinas metafísicas. Las doctrinas metafísicas son una expresión profundamente reflexiva de esa pluralidad que es, por su parte, fruto de la razón humana en condiciones modernas (Rawls, 1993: 36).

¹⁶ Como observa Taylor (2004), la individualización no es resultado de la sustracción de instituciones. No es que el individuo llegue a ser tal como consecuencia de la retirada de las instituciones sociales. Al revés, son específicas instituciones las que hacen surgir al individuo. El es, así, *ex post* social.

Ahora bien, enfrente de lo anterior, la cuestión que cabe preguntarse es la que sigue:

¿Cómo es posible que una forma reflexiva de vida ética sea estable? (Rawls, 2007: 423).

Esa pregunta -una pregunta hegeliana como la que más (Rawls, 2007: 406 y ss)— es la que orienta el tránsito desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. Como ya vimos, es la cuestión de la estabilidad la que orienta ese tránsito y obliga al abandono del liberalismo como doctrina comprensiva para sustituirlo, en cambio, por un liberalismo meramente político.

Ese liberalismo meramente político no endosa ninguna de las concepciones metafísicas en juego (es decir, ninguna de las expresiones reflexivas a que da origen la pluralidad moderna) y por eso rehúsa la verdad para sí mismo. En cambio, pretende mostrar que cada una de las visiones en juego en la sociedad moderna (las doctrinas comprensivas razonables) provee razones para confiar en las instituciones democráticas, como lo prueba el hecho que esas doctrinas cuentan con razones independientes para converger en torno a los principios.

El resultado de ese esfuerzo es hasta cierto punto hegeliano, puesto que nos reconcilia con el mundo social que nos ha tocado en suerte, nos ayuda a ver hasta qué punto ese mundo, a pesar de la pluralidad y el aparente desorden a que ella conduce, cuenta con una forma de vida estable y racional:

Hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido "aparecerá justificado ante el pensamiento libre" (Rawls, 2000: 331).

Era ese el propósito que, según Rawls, debía poseer su propia reflexión, el de reconciliar a los ciudadanos con la racionalidad subyacente a sus instituciones:

El propósito de la filosofía política, cuando se presenta a sí misma en la cultura pública de una sociedad moderna, es articular y hacer explícitos principios y nociones compartidas que están implícitas en el sentido común (...) o aquellas que congenien con las concepciones más esenciales de nuestra tradición histórica (Rawls, 1999^a: 306).

El resultado está a la vista: subyace en las disputas que son propias de las sociedades modernas una cierta eticidad –la eticidad liberal podríamos llamarla– que la filosofía política exhibe y ofrece a los ciudadanos, sin que, al hacerlo, se comprometa con ninguno de los puntos de vista que esa misma eticidad estimula. En otras palabras, la tarea de la filosofía política es favorecer el *reconocimiento* de lo que en cada caso estaba ya presente en la cultura política:

Así como los principios de la lógica no pueden forzar nuestras convicciones, tampoco puede hacerlo la filosofía política. Si nos sentimos forzados, ello puede deberse a que, cuando reflexionamos sobre el asunto en cuestión, los valores y principios se componen de tal manera que los reconocemos libremente como valores y principios que aceptamos o deberíamos aceptar (Rawls, 1993: 45).

Hegel, y no Kant, era quien tenía la razón: la filosofía política no orienta la vida social, ella sólo puede aspirar a reconciliarnos con lo que ya existía.

¿Cuán kantiano es Rawls? Rawls entre Kant y Hegel

Como otros ilustres casos en la historia de la filosofía, la obra de Rawls, hemos visto,

puede ser dividida en dos períodos con énfasis radicalmente distintos: uno el de *A Theory of Justice* (1971); otro el de *Political Liberalism* (1993).

Mientras el primero de esos títulos poseyó un profundo impacto en viejos temas del debate filosófico (puesto que revalidó la racionalidad práctica en medio de la filosofía del análisis y puso atajo al utilitarismo como orientación normativa) (Hampshire, 1972), el segundo renunció a incidir en el debate filosófico y aspiró, en cambio, a "dejar la filosofía tal como está" (Raz, 1990; Thiebaut, 1996).

En efecto, en *A Theory of Justice* (1971), Rawls argumentó que mediante la razón era posible obtener un conjunto de principios de justicia cuya validez fuera independiente de toda contingencia. El camino para alcanzarlos fue un contrafáctico (que simulaba un pacto social en condiciones de incertidumbre) cuyos resultados puestos en relación con nuestros juicios ponderados permitían alcanzar un equilibrio reflexivo. En *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) defendió, de manera explícita, las raíces kantianas de ese planteamiento presentándolo como una forma de constructivismo kantiano: una tesis antirrealista (Dummett, 1990) de nuestros sentimientos morales. Así, él pretendía haber mostrado la fuerza moral del

kantismo dentro de una teoría empírica (Rawls, 1971: 251 y ss).

En *Political Liberalism* (1993) en cambio, la teoría es descrita como un constructivismo meramente político, se pretende neutra frente a las disputas doctrinales de la metafísica y sus consecuencias normativas reclaman validez sólo para los ciudadanos de una democracia constitucional bajo condiciones modernas. Este punto de vista había sido anticipado en *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985) donde Rawls sostuvo que el contenido normativo de *A Theory of Justice* prescindía de todo fundamento metafísico y poseía una validez que alcanzaba sólo a las sociedades democráticas y modernas. El cambio tuvo consecuencias en el ámbito de la justificación de los principios: en *Political Liberalism* los juicios ponderados son confrontados con la cultura pública; la concepción densa de la persona es reemplazada por las expectativas de rol que son propias de una sociedad democrática; y el equilibrio reflexivo es complementado con la idea de consenso traslapado (Roberts, 2007; Glaston, 1994; Klosko, 1997).

Así, el indefinido "nosotros" de *A Theory of Justice* fue reemplazado por el más preciso "nosotros, los miembros de la sociedad democrática" de *Political Liberalism*; el contenido

normativo de la teoría transitó desde el universalismo al particularismo; y la filosofía política anclada en los debates habituales de la filosofía, cedió el paso a una filosofía política sin filosofía.

Ahora bien, ese tránsito ha merecido variados reproches en la literatura filosófica. El más recurrente de ellos, y el más robusto desde el punto de vista conceptual, es el que sostiene que con el giro político la teoría de Rawls habría adquirido un carácter meramente descriptivo del consenso que, *de hecho*, se produce en las sociedades liberales. En otras palabras, con el giro político Rawls habría dado respuesta a la cuestión empírica relativa a cuál es el tipo de consenso a que *pueden* arribar las sociedades modernas, sin proveer de respuesta alguna a la pregunta acerca de *por qué deberían* arribar a él. En suma, en la segunda parte de su obra Rawls habría dejado de ser kantiano puesto que una teoría que abandona la cuestión de derecho, como la llama Kant al introducir la deducción trascendental, no podría, en modo alguno, esgrimir ese prestigioso origen.

En lo que sigue se sugiere que una forma de eludir, desde el punto de vista del debate filosófico, esa crítica consiste en interpretar hegelianamente a Rawls. Procederé como sigue: en primer lugar, describiré la crítica que

se formula al consenso superpuesto tal como ella aparece en la literatura; luego de ello exploraré si es posible eludir esa crítica echando mano a Hegel a la hora de leer el argumento de Rawls y ello en tres sentidos distintos: en la concepción de la filosofía política; en la estructura del razonamiento práctico; y en la idea de agencia moral.

Las críticas a la tesis del consenso superpuesto

Sencillamente expuesta, la crítica fundamental que se dirige a la tesis del consenso superpuesto (llamemos así al argumento de *Political Liberalism*) es que ella no logra distinguir el *hecho* del consenso de las *razones* que tenemos para alcanzarlo.

Ese reproche —que la literatura más reciente ha llamado la "crítica descriptiva" (Hedrik, 2010: 32)— cuenta con varias versiones.

La más conocida de ellas es la que formuló Habermas (1995) en sus comentarios a *Political Liberalism*.

Habermas sostiene que la idea de consenso superpuesto separa el contenido en el que todos los ciudadanos pueden coincidir, de las razones por las cuales ese contenido les parece válido (1995: 122). Y así el concepto de lo

razonable –restringido, como se ve, sólo al primer aspecto- queda tan deflacionado que es puramente descriptivo. Como es obvio, sugiere Habermas, un punto de vista como ese no puede dotar de universalidad a los principios de justicia como sí lo haría, en cambio, la adopción de un punto de vista moral como el que se insinuó en *A Theory of Justice*. Habermas sostiene que la separación de ambos planos –el contenido de los principios en los que se coincide y las razones para converger en torno a ellos- deslizan a la teoría hacia el relativismo sin dotarla de la independencia respecto de la filosofía que, sin embargo, pretende.

Otra versión de la misma crítica, es la que ha presentado Gerald Cohen (2003) siguiendo el conocido principio de Hume que se encuentra en el *Tratado acerca de la naturaleza humana*. Este autor sostiene que nuestro razonamiento práctico supone el uso de principios de diversa índole. Uno de esos principios serían sensibles a los hechos; otros, en cambio, insensibles e independientes de ellos. Así por ejemplo, es un hecho que mentir estropea las bases de la cooperación social; pero de ahí no es posible derivar ninguna razón para no mentir salvo que uno suponga un principio insensible a los hechos como, por ejemplo, que debe promoverse la cooperación social. El consenso superpuesto, sugiere Cohen, es

un arreglo que se funda en una serie de principios sensibles a los hechos; pero a ellos debe subyacer algún principio, que Rawls no explicita, que sea insensible a ellos para fundar su contenido normativo.

En la misma línea se encuentra también la conocida crítica de Joseph Raz (1990). Raz ha sugerido que Rawls paga con la abstinencia epistémica, que le impide dar razones a favor de los principios de justicia, el precio de la estabilidad. Pero como la estabilidad es una cuestión meramente fáctica, el problema práctico –¿qué razones confieren validez a los principios?– sigue en pie.

Lo que esa crítica, en sus variadas versiones, plantea, es un reproche extremadamente severo a la teoría de la justicia: afirma que Rawls no ha logrado conferir justificación alguna a los principios de justicia.

¿Cuán ajustada es esa crítica desde el punto de vista de la literatura filosófica?

Desde el punto de vista filosófico, la justificación de nuestras proposiciones normativas es en todo análoga a la fundamentación de nuestras aseveraciones asertóricas. En uno y otro caso se trata de mostrar algún evento que nos compela, por decirlo así, a aceptar intelectualmente la proposición del caso. Por

supuesto, el tema de la fundamentación de la validez de nuestras proposiciones es una cuestión *de jure* que debe ser distinguida de la cuestión *de facto*. La *questio factis* -¿cómo llegamos a tener estas representaciones?- es distinta e independiente de la *questio juris* -¿qué razones tenemos para aceptarlas como legítimas? (Kant, B 117).

Una forma de resolver la *questio juris* es, por ejemplo, el conocido argumento trascendental que consiste, como es suficientemente sabido, en ir desde la evidencia de nuestras proposiciones a las condiciones que las hacen posibles. Un argumento de esa índole -aunque deflacionado- se encuentra en Habermas. Habermas sostiene que el acto comunicativo ejecuta performativamente los principios normativos que la guían (Habermas, 2002). El mismo tipo de argumento es el de Kant: si logro representarme un objeto es porque ha de haber un conjunto de condiciones que, antecediendo a cualquier trato con él, lo hacen posible, o como prefiere en la segunda *Crítica*, si cuento con la ley moral ha de haber algo así como una razón práctica que la haga posible.

Ahora bien ¿cómo resuelve Rawls esa *questio juris*?

Enfrente de ese problema Rawls convoca varios conceptos, y, como suele ocurrir con las grandes obras de la filosofía, casi todos, incluso aquellos que ya poseían un cierto uso, adquieren en su obra un matiz idiosincrásico que conviene tener en consideración.

Los que han llegado a ser más populares y que transitan desde el comienzo al final de su obra, son los de la posición original y los del equilibrio reflexivo. Se agregan luego los de razón pública y consenso superpuesto. El primer problema que ha de encarar el intérprete, antes siquiera de internarse por los problemas que cada uno de esos conceptos plantea, es el de determinar cómo se ordenan y que secuencia discursiva es la que existe entre ellos.

Si atendemos al orden en que los expone el propio Rawls, debiéramos dar la primacía, siquiera expositiva, a la posición original.

Como es sabido, la posición original fue vista alguna vez (incluso por el propio Rawls) o como un procedimiento de elección racional o como una estilización de las estructuras subyacentes de nuestro razonamiento moral (cfr. Daniels, 1989). En la última parte de su obra (en especial en *Political Liberalism*) Rawls rechaza esas interpretaciones (1993: 53, nota 7), algunas de las cuales él mismo,

sin embargo, suscribió, y caracteriza, en cambio, a la posición original como un *device of representation* (1993: 25) o un instrumento analítico (Rawls, 1995a: 139) es decir como un mecanismo que permite conceptualizar el tipo de acuerdo que alcanzarían personas que se concibieran a sí mismas como libres e iguales cuando, a la hora de negociar, respetaran con escrúpulo esas características que se autoatribuyen. Luego, la posición original no es un mecanismo justificatorio (un contrato hipotético, como observó Dworkin, 1973, no es un contrato en absoluto) sino un artificio para poner en escena (clarificar, dice Rawls) la concepción que de sí mismos tienen los individuos.

Así las cosas, parece bastante obvio que la fuerza justificatoria de los principios por los que Rawls aboga surge de la concepción que los sujetos tienen de sí mismos (puesto que esas concepciones determinan la fisonomía de la posición original de la que, a su turno, derivarán los principios).

Pero ¿qué justifica, por su parte, a esa concepción? Si, como se acaba de ver, la posición original no es un procedimiento de elección racional (Rawls, 1993: 53), sino un mecanismo de representación cuyo valor deriva de las concepciones que pone en escena o

que ayuda a conceptualizar ¿qué justifica, cabe preguntarse, a esas concepciones?

Un recorrido por la obra de Rawls permite advertir que a la hora de fundar la obediencia a esas concepciones él transita desde una justificación filosófica (o como él prefiere "filosóficamente predilecta") a una meramente política. La primera es la que está presentada en *A Theory of Justice* y en especial en el párrafo 40: los sujetos que se conciben a sí mismos como sujetos libres e iguales son los sujetos trascendentales traídos hacia los problemas reales de la filosofía política gracias al artificio de la posición original. Eso explica que los principios de justicia sean –como explica el propio Rawls– imperativos categóricos en sentido kantiano (Rawls, 1971: 253). La situación es, sin embargo, distinta cuando la justificación de esas concepciones es meramente política, porque en este caso ya no es la filosofía sino la situación histórica del caso, y en especial la historia y la tradición constitucional, el fundamento de esas concepciones. El paso de la justificación *filosófica* de esas concepciones a la justificación *meramente política*, consiste en esgrimir esas concepciones dando como razón el hecho que están firmemente arraigadas en la cultura pública del caso, lo que trae como consecuencia el abandono de cualquier universalismo, es decir, de cualquier pretensión de validez inde-

pendiente del contexto. Por supuesto, al esgrimir ese piso histórico Rawls no prejuzga el alcance de esa validez; pero no cabe duda que les confiere una validez *prima facie*, al menos al interior del contexto al que pertenecen (Rawls, a 1999: 306).

Si bien en *Political Liberalism* Rawls insiste en que una concepción política de la justicia es una concepción moral (Rawls, 1993: 11), ello no desmiente la conclusión que se acaba de alcanzar respecto del tinte fáctico de esa concepción. Si bien en el lenguaje de Kant decir de una concepción que es moral equivale a afirmar que tiene caracteres de autonomía y de universalidad, ello no ocurre en el lenguaje de Rawls. Tal como él la usa, la expresión alude al modo en que, *en los hechos*, se articulan nociones básicas de lo bueno, lo recto y lo moralmente valioso. Y el filósofo moral, en la dimensión que Rawls ejercita, es un *observador* de esas concepciones positivas (Rawls b, 1999: 287).

Aclarado así el origen de las concepciones subyacentes a la posición original –aclarado cómo se justifica, por decirlo así, el guión que la posición original pone en escena– lo que cabe preguntarse ahora es cuál es la función que cumple el modelo que surge de esa posición original.

La función de la posición original fue, inicialmente en la literatura, objeto de los peores malentendidos en los que, incluso el propio Rawls, llegó a incurrir. Desconcertaba sobre todo a los intérpretes un procedimiento que parecía, como se advirtió muy luego, diseñado para obtener el resultado. El argumento se antojó a muchos una especie de artimaña ¿qué sentido tenía diseñar un procedimiento de elección a la medida de un resultado que ya se conocía *ex ante*? ¿Acaso no era mejor fundar directamente los principios en vez de simular que se los obtendría luego de una negociación que parecía, finalmente, amañada? Las objeciones resultaban correctas si la posición original era vista como un procedimiento neutral para la elección racional, es decir, como un entorno de restricciones para que los sujetos persiguieran cada uno su propio interés arribando, casi sin quererlo, a un conjunto de principios que contabilizaban el interés de todos. Si el diseño de ese procedimiento conducía inevitablemente a unos mismos principios, entonces era obviamente irrelevante, puesto que los supuestos del procedimiento, más que el procedimiento mismo, era lo que fundaba a los principios. La objeción sin embargo no es pertinente si, como ocurre, la posición original tiene un valor meramente representativo de un conjunto de concepciones, porque en este caso es la

fidelidad a esas concepciones la que le confiere sentido y valor al artificio.

La función representativa de la posición original tiene por objeto modelar un conjunto de principios que proveen apenas una justificación *pro tanto*, es decir, una justificación parcial y puramente política. Como es sabido, la expresión *pro tanto* la toma Rawls del lenguaje legal en el que *pro tanto* quiere decir parcial: un pago *pro tanto* alude al pago de la suma parcial no disputada, quedando pendiente de litigio el exceso. Esa justificación *pro tanto* deberá luego ser ajustada, mediante un amplio equilibrio reflexivo, a los valores no políticos que subyacen a las doctrinas comprensivas o los mundos de la vida en juego. Finalmente, se alcanza una justificación pública cuando los ciudadanos alcanzan un consenso sobre la base de razones cosmovisivamente neutrales (Rawls, 1995a: 142 y ss).

Así entonces la posición original tiene por objeto proveer un modelo a partir de las concepciones subyacentes en la cultura pública las que deben ser equilibradas reflexivamente más tarde con los juicios y las doctrinas comprensivas razonables. Así entonces ni las concepciones que sirven de base al modelo, ni los juicios o doctrinas con los que se contrastan, están justificados hasta que no

logran equilibrarse reflexivamente. Si contáramos nada más con el modelo de justicia, derivado de las concepciones subyacentes en la cultura pública y las doctrinas en competencia y los juicios derivados de ella, la crítica constructiva seguiría en pie. Rawls se encargaría de describir las condiciones de un acuerdo; pero no de justificar la validez de ese acuerdo. Pero ¿permite la noción de equilibrio reflexivo superar la crítica constructiva y retener así siquiera algún rastro de la influencia de Kant?

La noción de equilibrio reflexivo aparece muchas veces en la literatura y el propio Rawls (Cfr. Stuart Hampshire, 1984) encuentra rastros de ella en un texto tan temprano como la *ética nicomaquea*. En la literatura anglosajona, sin embargo, la noción suele atribuirse a Nelson Goodman e indicios de ella se encuentran también en Quine (1969). Goodman (2004) formula la noción a propósito de las inferencias deductivas e inductivas ¿Estaba equivocado Hume cuando insinuaba que nuestra elección entre dos predicciones estaba guiada por el hábito? No, dice Goodman. Lo que ocurre es que la validez de nuestras reglas de inferencia deriva de su conformidad con las inferencias particulares que efectivamente hacemos y sancionamos y, por su parte, juzgamos la validez de estas inferencias particulares por su conformidad

con las reglas ¿No hay acaso un razonamiento circular en todo esto? Sí, pero se trata, explica Goodman, de un círculo virtuoso. Una regla se enmienda si da lugar a una inferencia que no estamos dispuestos a aceptar. Una inferencia, por su parte, se rechaza si contradice una regla que no estamos dispuestos a enmendar. Y así hasta alcanzar un equilibrio entre inferencias aceptadas y reglas (Goodman, 2004: 100). El caso de Quine es similar al de Goodman. Nuestros juicios son holofrásticos y cada uno de ellos, explica, comprometen un sistema proposicional entero. Tal como se presenta en Goodman –y hasta cierto punto también en Quine– el equilibrio reflexivo suprime la distinción rígida entre justificar un patrón y describir una práctica.

El procedimiento del equilibrio reflexivo no parece superar bien la crítica descriptivista.

Si bien Rawls en sus inicios describió el equilibrio reflexivo como un método que permitiría descubrir nuestras estructuras morales subyacentes –del mismo modo que la descripción comparada de las lenguas puede llevarnos a descubrir las competencias lingüísticas básicas– en la última parte de su obra esa caracterización fue abandonada. Entonces el equilibrio reflexivo aparece más bien como una forma de ponderar las concepciones subyacentes a la cultura y la tradición

constitucional una vez que ellas son estilizadas mediante la posición original. La tesis es, por supuesto, perfectamente constructivista (en el sentido de filosofía de las matemáticas que le asigna Rawls) pero es débilmente crítica del material normativo que procura equilibrar. Un caso distinto –por nombrar uno que permite hacer el contraste– es el de la concepción del derecho de Dworkin. Como en este caso se trata de confrontar las concepciones y los juicios con la mejor descripción posible, esa teoría sigue siendo crítica.

Así las cosas pareciera que la estrategia de justificación de Rawls no logra escapar del fantasma del relativismo o, lo que es lo mismo, no logra asentar la distinción kantiana entre lo que es *de facto* y lo que es *de jure*, entre la pregunta relativa a qué concepciones tenemos y cuáles son las que, en cambio, deberíamos tener.

Ahora bien ¿existe alguna forma filosóficamente plausible de explicar ese resultado al que, hemos visto, conduce la última parte de la obra de Rawls?

Un resultado como el que se acaba de revisar sería, obviamente, inaceptable para un autor como Kant. La metafísica de las costumbres por la que indagó este autor tenía por objeto un resultado exactamente opuesto

al de Rawls: sentar las bases de un conjunto de principios que en el ámbito de la moral y del derecho tuvieran rasgos de universalidad y de autonomía algo que, hemos visto, *Political Liberalism* no alcanza y quizá, como veremos enseguida, tampoco pretende alcanzar.

La influencia de Hegel en Rawls

Pero lo que Rawls tiene de inaceptable para Kant quizá sea aceptable para Hegel.

No es frecuente en la literatura vincular el giro político de Rawls a la influencia, tardía o soterrada, de Hegel. El intento sin duda más exhaustivo es el de Schwarzenbach (1991), que destaca al lado de una observación de Hardimon (1994: 10; 1992: 166) y un comentario, que no se desarrolla del todo, formulado por Camps en su reseña a *Political Liberalism* (1997). Schwarzenbach advierte la influencia de Hegel en la forma de concebir el "equilibrio reflexivo" (una forma, dice ella, en que Rawls intenta reconciliar a los ciudadanos con las dos tradiciones subyacentes a la cultura moderna); en su concepción de la persona (la concepción política de Rawls sería equivalente a la del derecho abstracto de Hegel, un punto de vista severamente contradicho, sin embargo, por Benson (1994); y la de idea de unión social desarrollada en *A Theory of Justice* (una forma de

aludir, dice ella, a la eticidad moderna). En lo que sigue, en cambio del planteamiento de Schwarzenbach se acentúa la noción de reconciliación (que a Rawls, según veremos, llamaba especialmente la atención) y la forma del razonamiento práctico (que bajo la concepción de Hegel permitiría superar lo que hemos llamado la "crítica constructiva"). La primera tesis relativa a la vinculación entre Rawls y Hegel se defenderá como una tesis genealógica; la segunda y la tercera como tesis puramente conceptuales. En otras palabras, en lo que sigue se sostiene que la tesis de la reconciliación bajo inspiración hegeliana fue efectivamente endosada por Rawls y que la segunda y la tercera son compatibles con su teoría (y que las tres en conjunto ayudan a superar la crítica constructiva).

Rawls, por supuesto, no desconoció la obra de Hegel, en especial la *Filosofía del Derecho* a la que, según la evidencia disponible, debió estudiar hacia los años 60. Desde luego la explicó a los alumnos en sus *Lectures* (2000), se refiere a ella al responder algunas de las críticas a la posición original (1993: 285) y, sobre todo, se deja llevar por ella al caracterizar las tareas de la filosofía política. Y es en esta última parte –al caracterizar las tareas de la filosofía política– donde la influencia de Hegel se nota especialmente y lleva a preguntarse si acaso ese influjo no

podría explicar lo que, juzgado desde criterios kantianos, podría parecer un despropósito.

La filosofía política como reconciliación.

Para Kant, como se ha recordado ya, la filosofía tiene ante todo una función trascendental, es decir, su tarea es la de asegurar la posibilidad que nuestra razón no se extravíe ni siquiera cuando trata con cosas, como la ley moral o el tiempo, que no parecen en modo alguno garantizadas por nuestra experiencia (Torretti, 2005). Esa tarea, que él creyó tenía asignada la filosofía, se refleja no sólo en las críticas, donde ese rasgo salta a la vista, sino también en sus escritos acerca del derecho, la política o la historia. En todos ellos la filosofía tiene por objeto acreditar las condiciones de posibilidad de principios que antecediendo a toda experiencia, la hagan, sin embargo, posible. Incluso para quienes, como Saner (1973) o Arendt (1994), dudan de que Kant tenga una filosofía política que valga la pena, si la hubiera ella no puede tener sino una función trascendental en el sentido que se acaba de explicar: la de cerciorarnos de las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento para que así podamos evitar que, por no conocer los límites, acabemos extraviándonos.

La obra de Rawls aparentó durante muchos años ser una filosofía de esa índole, aunque desprovista de los dualismos metafísicos que, según la tradición pragmatista anglosajona, la agobiaban de modo innecesario. El propio Rawls presentó el intento de *A Theory of Justice* como una interpretación procedimental del imperativo categórico aunque dentro de los límites de una teoría empírica. Visto así, el trabajo de Rawls fue recibido en la literatura, como sabemos, como un fulgurante renacer de la racionalidad práctica bajo una concepción kantiana: por fin, luego de los embates que recibió de parte del positivismo, la razón práctica habría logrado acreditar su posibilidad por la vía de imaginar las condiciones procedimentales en las que la elección racional podría arrojar resultados de índole moral.

Pero si, como vimos, el propio Rawls dió motivos para pensar que estábamos en presencia de una concepción de la filosofía de esa índole, el malentendido se disipó del todo en *Justice as Fairness*, donde la tarea de la filosofía política es la *reconciliación*.

La filosofía política –dice allí Rawls– tiene cuatro papeles que cumplir, a saber: identificar las discrepancias y ver si en ellas existe una base subyacente de acuerdo filosófico y moral (esta tarea correspondería, desde lue-

go, a la teoría moral como parte, según sabemos, de la filosofía moral); considerar las instituciones sociales y políticas y sus objetivos y propósitos básicos como un quehacer colectivo y con historia; formular una utopía razonable (una versión rawlsiana y levemente escéptica de la teodicea hegeliana que en algunas otras partes de su obra es presentada usando la expresión kantiana de "fe razonable"); y, como una culminación de todo lo anterior, la de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel "cuando miramos el mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional" (Rawls, 2001).

Si en Kant la filosofía tenía por objeto trazar los límites más allá de los cuales la razón, teórica y práctica, incurría en simples extravíos, para Rawls la tarea de la filosofía es la de hacer explícito lo que subyace en la cultura pública del caso, ayudándonos a comprender que no hay nada mejor para nuestro mundo social.

La concepción de la filosofía política como reconciliación pertenece, por supuesto, y como el propio Rawls se encarga de recordárnoslo, a Hegel. En su *Filosofía del Derecho* Hegel intenta mostrar cuál es la normatividad subyacente al mundo moderno que, una vez reconocida y aceptada, permitiría superar la alienación. Este proyecto –la filosofía como reconciliación (*Versöhnung*) según la denomina Hardimon (1992; 1994), a quien Rawls siguió en sus *Lectures*– se soporta, desde luego, en una serie de supuestos propios de la filosofía hegeliana; pero, incluso cuando se los desprovee de ellos, el argumento sigue siendo filosóficamente inspirador.

Hegel –y el conjunto de la generación a la que él pertenecía– vive la modernidad como alienación, es decir, como una experiencia de extrañamiento tanto respecto de la naturaleza, como respecto de los restantes seres humanos (Taylor, 2010: 3; Pinkard, 2008: 67 y ss; Kaufmann, 1968: 175). En el lenguaje de la sociología esa experiencia equivale a una forma de anomia: el sujeto nada más que entregado a sí mismo, o las instituciones dejadas a su propia espontaneidad, aparecen como una mera subjetividad o, en el caso de las instituciones modernas, como una mala infinitud carente de telos y de sentido.

La opinión de Hegel, sin embargo, que él despliega con lujo de detalles en la *Fenomenología*, es que la historia tiene un sentido inmanente y que la modernidad realiza, hasta cierto punto, ese sentido. En otras palabras, la modernidad crea las condiciones sociales para que el extrañamiento desaparezca y para que los seres humanos sean capaces de reconocerse en él. La tarea de la filosofía es, entonces, la de favorecer conceptual e intelectualmente ese proceso. Como explica Hardimon (1994: 119 y ss), Hegel piensa que los modernos padecen una alineación subjetiva; pero ellos no están objetivamente alienados. Esa alienación subjetiva es posible porque el mundo moderno *aparece* ajeno a pesar que, en realidad, es un hogar. La apariencia de las cosas (*Erscheinung*) no es su actualidad y la tarea de la filosofía política es mostrar que lo racional es actual y que lo actual es lo racional. Se trata, en suma, de mostrar el potencial normativo que subyace en los acontecimientos. Este sentido que Hegel asigna a la filosofía —a partir del *Doppelsatzs* incluido en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho* (Cfr. Hardimon, 1994: 42 y ss)— aparece explícito en la segunda edición de la *Enciclopedia*. En la sección 6 de esta última Hegel afirma, sin poder ocultar la indignación, que la palabra actualidad (*Wirklichkeit*) había sido tomada en el sentido de la existencia factual de lo que es. Actualidad en cambio, explica, es aquella

realidad que es como debe ser (Inwood, 2003: 33). La filosofía es la búsqueda del entendimiento de esta "verdadera realidad", la que es conforme a su Concepto en términos de la *Lógica* (Peperzak: 1987).

El objetivo de la filosofía así concebida es –explica Rawls en sus *Lectures* sobre Hegel– ver nuestro mundo social como una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres:

El papel de la filosofía política, tal como la ve Hegel, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como racional. (Esta racionalidad, sin embargo) no debe confundirse con la racionalidad instrumental (...) *es mejor llamarla razonable* (Rawls, 2000: 332).

Ese papel que Hegel asigna a la filosofía política, es el mismo que justifica, al menos desde los escritos sobre constructivismo kantiano, el quehacer de la filosofía política según Rawls. En efecto, en opinión de Rawls la tarea de tal filosofía es articular una concepción pública de la justicia con la que puedan vivir todos los que conciben su persona y su relación con la sociedad de una cierta forma. Y aunque puede que hacer esto impli-

que resolver dificultades teóricas, la tarea social práctica es primaria. Lo que justifica a una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la *doctrina más razonable para nosotros*. Que no podemos encontrar mejor carta básica para nuestro mundo social (Rawls a, 1999: 306-307).

Como se observa, Rawls, siguiendo a Hardimon, atribuye a Hegel una concepción de la filosofía como reconciliación. Esta tarea, explica Rawls, tiene por objeto apropiarse subjetivamente el mundo social por la vía de concebirlo como racional; aunque, agrega Rawls, no como racional en el sentido neoclásico, sino como *razonable*. Esa interpretación de Hegel a la que Rawls, acabamos de ver adhiere, es la que obviamente inspira la concepción que acerca de su propio trabajo intelectual tiene hacia el año 1980 (que es el año de *Kantian Constructivism in Moral Theory*). En este último caso, como en el caso de Hegel, se trata de mostrar al mundo como razonable para nosotros: de que la filosofía política favorezca una apropiación subjetiva

del mundo social hasta el punto que seamos capaces de reconocernos en él.

En ese punto de vista no hay nada específicamente kantiano. La idea de la filosofía como la custodia de nuestra racionalidad –un quehacer que indaga las condiciones de posibilidad de nuestro saber a fin de asegurar el camino de la racionalidad- es reemplazada aquí por una labor intelectual que indagando en la cultura pública intenta mostrar cuánto hay de razonable en ella, permitiéndonos así reconocernos en ese mundo.

¿Hay algo de conservadurismo en todo eso? ¿Acaso una visión como esa no es susceptible –más incluso que el consenso superpuesto- de la crítica descriptiva? En absoluto, sugiere Rawls siguiendo en esto, una vez más, a Hardimon. Hardimon había explicado que "reconciliación" es un concepto que, en la obra de Hegel, debe distinguirse del de "sumisión" o "resignación". Para Hegel sería perfectamente posible reconciliarse con el mundo social –tal es, hemos visto, la tarea de la filosofía- y reconocer a la vez que el mundo tiene imperfecciones y que el estado, como afirma en la Filosofía del Derecho, "no es una obra de arte". La reconciliación es el reconocimiento "de la rosa en la cruz del presente" (Hegel, 2000: parágrafo 14): una rosa, pero una rosa *en* una cruz, esa es la metáfora

empleada por el propio Hegel para mostrar que la reconciliación tiene por objeto explicitar el patrón normativo subyacente que orienta la realidad aunque no logre expresarse del todo en ella: mostrar que lo actual es racional y que lo racional es actual.

La estructura del razonamiento práctico en Rawls y Hegel.

Como se ha sostenido hasta aquí, las conclusiones que Rawls alcanza en *Political Liberalism* se encuentran amenazadas por lo que en la literatura se conoce como la "crítica descriptiva". Si los principios de justicia se fundan políticamente en el consenso superpuesto, quedando las razones que los apoyan en la sombra y entregadas a las cosmovisiones en competencia, entonces Rawls no lograría distinguir del todo la *questio factis* de la *questio juris*: el *hecho* del consenso de la *validez* de su contenido quedando, además, amenazado por el fantasma del relativismo. Una crítica semejante, se ha sugerido, no puede ser superada desde Kant; aunque sí, desde Hegel ¿Habría, sin embargo, influencia de Hegel en Rawls? ¿Acaso la crítica convencional a Rawls –que lideró y expuso Sandel– no se apoya en Hegel? ¿Cómo entonces podría sostenerse la existencia de un Rawls de tinte hegeliano? Como se ha mostrado, existe abundante evidencia textual de que Rawls se dejó

influir por Hegel tal cual él era presentado en la academia anglosajona por Hardimon (1994) y por Avineri (1972). El rastro más evidente de esa influencia es la forma en que Rawls concibe su propio trabajo filosófico: como una tarea de reconciliación, alejándose así de la concepción que de la filosofía, como custodia y aseguradora de los límites y posibilidades de la razón, tenía Kant.

Pero no alcanza ahí la influencia de Hegel en Rawls. Todavía es posible sostener que el impasse en que queda la teoría de Rawls una vez que se formula la crítica constructiva, puede ser superado desde Hegel. Para eso, sin embargo, es necesario examinar la estructura del razonamiento práctico en Rawls.

Como expuso tempranamente Stuart Hampshire, *A Theory of Justice* se inspiró de manera importante en una concepción aristotélica de la teoría moral (Hampshire, 1984). Si bien formalmente expuesta la teoría del equilibrio reflexivo se atribuye, como vimos, a Goodman, ella expresa, cuando se la aplica al razonamiento moral, una concepción en principio aristotélica. Como se recuerda, Goodman acuñó el concepto de equilibrio reflexivo a propósito de las inferencias inductivas. Goodman sostiene que Hume había resuelto correctamente el problema de la inferencia inductiva sin desplazar la *questio*

juris con la *questio facti*. Juzgamos, dijo Goodman, la validez de nuestras inferencias particulares por su concordancia con las prácticas inferenciales que estimamos legítimas y a estas por la manera en que nos conducen a inferencias particulares que no estamos dispuestos a abandonar y así hasta alcanzar un equilibrio. Como observa Stuart Hampshire, esa descripción es en puntos relevantes muy cercanas a la estructura del razonamiento moral que presenta Aristóteles. "La teoría aceptable –según Aristóteles, explica Hampshire– no socavará las opiniones morales establecidas, ni producirá una conversión moral sistemática".

En *A Theory of Justice*, Rawls es, por su parte, explícito al sostener que el equilibrio reflexivo comienza echando mano al sentido común de nuestra tradición moral, que estos dos principios son juzgados con otros competidores pertenecientes a esa misma tradición y que ellos son contingentes. El razonamiento práctico y sus conclusiones se encuentra, entonces, empíricamente condicionado. En este esquema, la posición original tiene un papel más bien auxiliar o adjetivo. La posición original no es un procedimiento neutro de elección racional, según ya se explicó, sino un mecanismo de representación que tiene por objeto conceptualizar de manera estilizada las concepciones subyacentes a la cultura

pública, las que, por su parte, serán sometidas luego al mecanismo del equilibrio reflexivo, tanto en la justificación *pro tanto* como en la más plena justificación pública. La teoría de la justicia —al igual que la teoría aristotélica de la moralidad— entonces no socava las opiniones establecidas, ni produce una conversión respecto de ellas.

Schwarzenbach ha insinuado, por eso, que el "equilibrio reflexivo" al que echa mano Rawls es, a fin de cuentas, un mecanismo de reconciliación en el sentido hegeliano de la expresión.

Si bien, explica Schwarzenbach, Hegel sería, rigurosamente hablando, un realista en cuestiones de moralidad (un punto este que, a pesar de ser problemático, podemos, por lo pronto, pasar por alto) y Rawls, por su parte, un constructivista (es decir, un atirrealista en cuestiones de moralidad) ambos coincidirían en que los principios fundamentales de la moralidad política estarían subyacentes a las instituciones modernas, en un caso bajo lo que se denomina "espíritu objetivo" y en el otro "cultura pública". El razonamiento moral sería entonces equivalente a una tarea de autocomprensión o de autoconocimiento, según Hegel, que es lo que Rawls, por su parte, llama método socrático. El equilibrio reflexivo poseería así un indudable tinte hegeliano,

sobretudo porque, sugiere Schwarzenberg, supone superar la *negatividad* de nuestros juicios o de las concepciones subyacentes en una serie sucesiva de superaciones o metalenguajes que recuerdan a la Lógica de Hegel (que, por supuesto, posee un tinte innegablemente aristotélico, Marcuse, 1972: 124; Cfr. Stuart Hampshire, 1984).

En su conjunto, el razonamiento práctico en Rawls principia disponiendo de un puñado de concepciones puramente políticas (justificación pro tanto) que tienen por objeto explicitar y traer al pensamiento las concepciones subyacentes en la cultura pública. Esas concepciones, estilizadas mediante la posición original, son la liberal y la democrática, la de autonomía individual y la de autonomía colectiva. La tarea de traer a la luz esas concepciones y de estilizarlas le corresponde a una parte de la filosofía moral que es la teoría moral. Esa teoría es descriptiva de las concepciones que tenemos e independiente de las otras partes de la filosofía y, por lo mismo, no prejuzga acerca de cuestiones ni epistemológicas ni ontológicas. Ellas no son el producto deliberado de una abstracción (como aquellas que Hegel critica en los párrafos 12 y 13 de la *Filosofía del Derecho*) sino el fruto de un quehacer histórico, los últimos doscientos años, dice Rawls, de la historia constitucional. El modelo resultante

de esa concepción es equilibrado por cada una de las cosmovisiones en juego la que, de esa forma, encuentra razones internas al modo de vida del caso, para converger en torno al contenido normativo del modelo. En fin, se alcanza el consenso superpuesto que crea un ámbito de razones públicas que permiten mantener las razones que cada cosmovisión pone en juego en la sombra.

Parece obvio que esa manera de concebir el razonamiento práctico supone alguna suerte de teleología que Rawls, por lo demás, reconoce explícitamente. Ese rasgo teleológico, como es bien sabido, aparece en casi toda la filosofía moderna y desde luego se encuentra presente en Hegel; pero también en Kant bajo la forma de fe razonable. Sólo si confiamos en que la historia transita hacia la instauración de una constitución civil, tiene sentido una deliberación política como la que él propone. En el caso de Hegel esa teleología es aún más acentuada en la medida que, como él lo muestra en la *Fenomenología*, el conjunto de la historia y la evolución política es el despliegue de la autoconciencia o, lo que es lo mismo, el desenvolvimiento de la libertad.

Los rasgos que presenta ese esquema del razonamiento práctico son, obviamente, coincidentes en una medida muy relevante con los que aparecen en Hegel: afirmación de

concepciones, negatividad de las mismas, reformulación; un proceso que en su conjunto se encuentra teleológicamente orientado; y, en fin, una estructura holística de razonamiento que en el caso de Hegel, lleva a suprimir, en rigor, la distinción entre razonamiento teórico y práctico. Esa estructura de justificación presenta, sin embargo, el mismo problema que presenta la reconciliación hegeliana que, hemos visto, Rawls asume como orientación de su propio trabajo filosófico.

El problema más obvio al que esa estrategia de justificación debe hacer frente es la acusación de suprimir toda dimensión crítica en el análisis. Si las concepciones que llevan a cabo la justificación pro tanto se estilizan a partir de las que subyacen en la cultura pública y si, luego, culminan en el consenso por superposición ¿cuál es el patrón normativo que permitiría distinguir la *questio juris* de la *questio factis*?

Un problema semejante a ese enfrenta Hegel con el famoso *Doppelsatzs* incluido en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*: *lo que es actual es racional y lo que es racional es actual*.

En la literatura hegeliana el sentido de ese *Doppelsatzs* se ha discutido entre quienes le

asignan un sentido conservador (coincidiendo con el reproche de que es objeto la crítica descriptiva) o quienes, en cambio, le asignan un sentido crítico (permitiendo entonces escapar de ese reproche). Un ejemplo de la interpretación conservadora del *Doppelsatzs* es el de Popper (1966: 41). Este autor interpreta el doble dictum como si en él se dijera "aquello que es, por el hecho de serlo es bueno". No habría en Hegel, interpreta Popper, un estándar más alto que el último desarrollo de la razón o de la idea y así entonces toda normatividad crítica desaparece. Por la inversa, quienes se oponen a esa interpretación, sugieren que ella malentende el término empleado por Hegel. Actualidad (*Wirklichkeit*) alude no sólo a lo que existe sino a lo que es conforme a su esencia. Para él entonces no basta existir para ser bueno, puesto que hay cosas que meramente existen que no lo son en modo alguno. Así entonces el dictum hegeliano no sería conservador puesto que llamaría la atención acerca del vacío que media entre lo que meramente existe y la esencia que debe ser realizada (Hardimon, 1994: 59). Como explica Stern (2006: 238) ambas interpretaciones parten de una base común: la idea que el dictum posee un contenido normativo, sólo que en un caso (la interpretación conservadora) ese contenido estaría ya realizado, en tanto que para la otra (la interpretación crítica de Hegel) estaría por realizarse. Enfrente de

ambas interpretaciones, Stern sugiere que el uso del término racional en el dictum hegeliano es meramente metodológico y alude a la racionalidad de la tarea filosófica. Lo actual es racional porque, en opinión de Hegel, podría ser inteligido¹⁷.

Rawls no examinó explícitamente ese punto respecto de su propia obra; aunque si se pronunció acerca de la probable supresión del plano crítico en el análisis hegeliano que subyace a la filosofía como reconciliación. Por supuesto, en sus *Lectures* sobre Hegel Rawls advierte perfectamente el punto. No

¹⁷ Hegel —piensa Stern, 2006— thinks it is as "the comprehension of the present and the actual" that philosophy will regain its relevance to contemporary political thought, rather than through utopian speculation about "a world beyond"; and, as we have seen, he believes it has fallen into the latter because it has abandoned reason as its method of inquiry, in favour of "the subjective contingency of opinion and arbitrariness" (GPR, 19; EPR, 16). By returning to "the exploration of the rational," therefore, Hegel hopes to show that philosophy can make a relevant contribution to the political world as it really is, not to what many people would see as merely idle theorizing. In a dense passage (GPR, 24; EPR, 20) he claims that even Plato—who may seem in his *Republic* to have offered a merely "empty ideal" not unlike that of the philosophers Hegel is criticizing, while clearly being a philosopher whom Hegel would want to classify as a rationalist— was in fact concretely related to the ethical life of his time, so that his rationalism was not a form of utopianism, and so is not a counterexample to Hegel's position.

basta, insinúa allí, echar mano al desarrollo del *Geist* para justificar el patrón normativo que subyace a la realidad. Incluso cuando el *Geist* da por bueno al mundo ha de hacerlo por una razón ¿cuál es esa razón? Esa razón, especula Rawls, no puede ser otra que el bien perfecto y suficiente que presenta Aristóteles. Ese tipo de bien es un logro colectivo y por eso al mirar hacia atrás el *Geist* puede constatarlo en el curso de la historia (Rawls, 2000: 371).

Mutatis mutandis ¿Por qué razón la filosofía política llega a detenerse en el consenso superpuesto, ese hecho en el que se concilian la tradición liberal y la democrática? Por supuesto no basta con echar mano al mero hecho del consenso para justificar su preferencia, ha de haber alguna razón que justifique los esfuerzos que la propia obra de Rawls despliega para reconciliarnos con él ¿Cuál sería esa razón? Esa razón no podría ser alcanzada de manera trascendental (algo así desmentiría todo el argumento de Rawls), sino que debe ser alcanzada históricamente. Pero en tal caso la historia habría de poseer –como la propia historia del *Geist*– algún sentido que podamos justificar, o suponer, de manera independiente.

La idea de agencia moral

Hegel es compatibilista. Él piensa que la distinción entre naturaleza y cultura no es ontológica sino en si misma histórica y normativa. Ella depende de una norma social que ha sido históricamente formulada por nosotros mismos (Pippin, 2008: 65). En otras palabras, la racionalidad práctica es interna al *Geist* lo que significa que, desde el punto de vista de Hegel, los dualismos no existen (Cfr. Putnam). Desde el punto de vista de ese compatibilismo, la razón práctica a la Hegel rechaza cualquier forma de realismo moral (Pippin, 2008: 55). Kant y Hegel comparten entonces un mismo proyecto: el valor y la dignidad humana derivan del hecho de no estar sometidos a otra ley o principio de acción que el que los seres humanos se dan a sí mismos (Pippin, 2008: 65; 1999: 18). Ambos piensan entonces que los roles e instituciones que existen de hecho, no proveen razones o principios para actuar a menos que hayan pasado el test reflexivo de la subjetividad (que es lo que Hegel considera el principio básico de la modernidad, como lo expresa en el parágrafo 124 de su *Filosofía del Derecho*).

Ahora bien, el desacuerdo entre Hegel y Kant deriva del hecho que, para el primero, esa subjetividad no debe confundirse con el

endoso reflexivo de índole puramente individual (Pippin, 2008: 69; 1991).

En el capítulo de la *Fenomenología* relativo a la "visión moral del mundo" –así alude Hegel a la imagen moderna que Kant llegó a representar– sugiere que la agencia moral exige que nos reconozcamos en las instituciones o en el mundo social al que nos referimos. El argumento es suficientemente conocido como para recordarlo con apenas un par de frases: frente al "imposible teatro" de la naturaleza, la conciencia moral no puede hacer sino una experiencia dolorosa que sólo podrá ser salvada suponiendo, dice Hegel, otra conciencia, la del santo legislador del mundo, capaz de reunir en él lo que en nosotros estaría separado. La crítica de Hegel a Kant es una crítica dirigida a la incapacidad de la visión moral del mundo para captar nuestra condición de agentes. Porque ¿cómo podría ser agente alguien para quien hacer lo que la razón ordena carece a fin de cuentas de sentido? De la misma manera en que nos apropiamos nuestro cuerpo –transformándolo de cosa externa a parte inescindible de nuestra propia libertad– así también si somos agentes, como lo reclama la concepción moral del mundo, hemos de ser capaces de atribuir sentido a nuestros actos algo que, según sugiere Hegel, sólo se logra una vez que somos capaces de *reconocernos* plenamente en las institucio-

nes. Como explica Pippin, para que una acción cuente como mía tiene que hacer un cierto tipo de sentido para el agente, y esto significa que tiene que ajustar inteligiblemente al interior de un complejo de prácticas e instituciones al interior de las cuales hacer esto ahora podría tener un sentido coherente (Pippin, 2010; 2008: 265; 1991).

Rawls no trató, propiamente, el problema de la agencia moral; aunque la idea que deja traslucir de ella es plenamente compatible con el punto de vista hegeliano. Desde luego, la idea de bondad como racionalidad –que es indispensable, en opinión de Rawls, para el diseño de elección original (1971: 395 y ss)– supone un amplio reconocimiento de roles y papeles institucionales que para el individuo han de resultar significativos. Sin ese reconocimiento de roles o de papeles la misma libertad de elección del sujeto no sería posible. En efecto, sin la idea de bondad como racionalidad el sujeto no podría escoger en la posición original: carente de toda orientación de parte de los otros, sin la mínima noción del bien que los papeles le transmiten, su propia elección deja de ser posible. En este sentido la idea de agencia moral kantiana –que supone la incompatibilidad de dos mundos– no resulta del todo compatible con esta idea de agencia de Rawls que, en cambio, es perfectamente

sensata juzgada a la luz de Hegel (Cfr. Pippin, 2008: 265).

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Horkheimer, M., (2007), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal.

Alvarado, J.T., (2002), *Hillary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*, Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA.

Alvarado, J.T., (1999-2000), La evolución del pensamiento de H. Putnam, en: *Philosophica*, 22-23 págs. 198-199.

Arendt, H., (1967), Truth and Politics, en *The New Yorker*, February 25, págs. 49 y ss.

Arendt, H., (2004), Philosophy and Politics, en *Social Research*, vol. 71, nº 3, págs. 427-454.

Arendt, H., (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.

Arendt, H., (1996), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península.

Arendt, H., (2008), *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós.

Arendt, H., (1994), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press.

Aybar Set al, (1991) John Rawls for the record (Interview), *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1991, pág. 39.

Baker, E., (1985) Sandel on Rawls, *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 133, nº 4 (Apr).

Baynes, K., (2001) Practical Reason, the "Space of Reason and Public Reason, en: *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, MIT.

Baynes, K., (1992) *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, State University of New York Press.

Beck, U., (1999) *Hijos de la libertad*; México, FCE.

Beck, U., (2002) *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI.

Benhabib, S., (1997) The methodological illusions of modern political theory: the case

of Rawls and Habermas, en: *Neue Hefte für Philosophie*, 21, Göttingen, 45 y ss.

Benson, P., (1994) Rawls, Hegel and Personhood: A Reply to Sibyl Schwarzenbach, *Politica Theory*, vol. 22 n° 3, págs. 491-500.

Berger, P., (ed.) (1998) *The Limits of social cohesion*, Westview Press.

Berlin, I., (1992) La originalidad de Maquiavelo, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México: FCE.

Binmore, K., (1995) *Playing Fair. Game Theory and the Social Contract*, Cambridge: Mit Press.

Boettecher, J., (2000), Rawls and Gaus on the Idea of Public Reason, en: *Thinking Fundamentals, IWM, Junior Visiting Conferences*, vol. 9, Viena.

Bohman, J., (1995) Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict, en: *Political Theory*, vol. 23, Issue 2 (May 1995), págs. 253-279.

Brighouse, H., (1994) Is there such a thing as political liberalism? (Special Double Issue:

John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 vol. 75 n° 3-4 pág. 318 (15).

Brower, B., (1994), The limits of Public Reason, *The Journal of Philosophy*, vol. 91, Issue 1 (Jan. 1994) 5-26.

Camps, V., (1997), El segundo Rawls mas cerca de Hegel, *Revista de Filosofía*, 15, 539-571.

Campos, P., (1994), Secular fundamentalism. (Symposium on 'Political Liberalism') *Columbia Law Review*. Oct. 1994 94 n° 6 págs. 1814-1827.

Caygill, H., (1995), *A Kant Dictionary*, London, Blackwell.

Cassirer, E., (1985), *Kant, Vida y Doctrina*, México, FCE.

Cohen, G., (2003), Facts and Principles Author(s), *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, n° 3, págs. 211-245.

Cohen, G., (2008), Truth and Public Reason, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, Issue 1.

Conway, G. D., (1989), *Wittgenstein on Foundation* – New York, Humanity Books.

Cumming, R., (1969), *Human Nature and History: A Study of Development of Liberal Political Thought*, Chicago University Press.

Daniels, N., (ed). (1989), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls 'A Theory of Justice*, California: Stanford University Press.

Darwell, S., (1976), A defense of kantian interpretation, *Ethics*, vol. 86, nº 2 (Jan).

Davidson, D., (2002), El mito de lo subjetivo, en: *Mente, Mundo y Acción*, Paidós.

Davidson, D., (1990), De la idea misma de un esquema conceptual, en: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa.

De Marneffe, P., (1994), Rawls's idea of public reason. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 vol. 75 nº 3-4 pág. 232 (19).

Dewey, J., (1891), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, Michigan, The Island Press.

Dummett, M., (1990), *La verdad y otros enigmas*, México, FCE.

Dummett, M., (1990), The source of the concept of truth, en *Meaning and Method. Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, E., (2001), *La división del trabajo social*, Madrid, Ediciones Akal S.A.

Dworkin, R., (1988), La justicia y los derechos, cap. VI. en *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel.

Dworkin, G., (1998), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press.

Dworkin, R., (1996), Objectivity and Truth You'd Better Believe It, *Philosophy and Public Affairs*, 25.

Dworkin, R., (1975), The original position, en Daniels, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's A Theory of Justice*, Stanford University Press.

Dworkin, R., (1973), Original Position, en: *University of Chicago Law Review*, vol. 40, nº 3 (Spring).

Ernest, P., (1998), *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics*, N.York, State University of New York Press.

Estlund, D., (1998), The insularity of the reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth. *Ethics*, vol. 108, n° 2, págs. 252-275.

Exdell, J., (1994), Feminism, fundamentalism, and liberal legitimacy *Canadian Journal of Philosophy* Sept. 1994 vol. 24 n° 3 pág. 441 (23).

Finnis, J., (2000), *Ley Natural y Derechos Naturales*, Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Flikschuh, K., (2000), *Kant and Modern Philosophy*, New York, Cambridge University Press.

Foucault, M., (2009), *El gobierno de sí y de los otros*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

Forrai, G., (2001), *Reference, Truth and Conceptual Schemes. A defense of internal realism*, Boston: Studies in epistemology, logic, methodology and philosophy of science.

Freeman, S., (2007), *Rawls*. London-New York, Routledge.

Frege, G., (1998), El Pensamiento. Una investigación lógica, en: Valdés, V., L.

(comp.) (1991) *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos.

Frege, G., (1998), *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid, Tecnos.

Friedmann, M., (1985) Kant's Theory of Geometry, *The Philosophical Review*, vol. 94, n° 4 (oct.).

Gaete, A., (1995), *La lógica de Hegel*, B. Aires: Edicial.

Glaston, M., (1994) Rawlsian dualism and the autonomy of political thought. (Symposium on 'Political Liberalism') *Columbia Law Review* Oct 1994 94 n° 6 págs. 1842-1859.

Goodman, N., (1978), *Ways of Worldmaking*, Paperback.

Goodman, N., (2004), *Hecho, ficción y pronóstico*, Madrid, Editorial Síntesis S.A.

Gordon, M., and Wilkinson Ch. ed. (2009) *Conversations on Truth*, New York: Continuum.

Graham, P., (2007), *Rawls*. Oxford, Oneworld Publications.

Gray, D., (1994), Jurisprudence and personality in the work of John Rawls. (Symposium on 'Political Liberalism') *Columbia Law Review* Oct. 1994 94 n° 6 págs. 1828-1841.

González, A. M., (2005), John Rawls and the new Kantian moral theory, en Brooks et al (ed) *The legacy of John Rawls*, New York, Continuum.

Greenawalt, K., (1994), On Public Reason; *Chicago Kent Law Review*, vol. 69, págs. 669-689.

Habermas, J., (1995), Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism. *The Journal of Philosophy* March 1995 vol. 92 n° 3 pág. 109 (23).

Habermas, J., (1998) Razonable versus verdadero, en *Habermas y Rawls, Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, pág. 175.

Habermas, J., (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Habermas, J., (1998), *Facticidad y validez* (Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskursetheorie des Rechts und des

demokratischen Rechtsstaats) Madrid, Trotta.

Habermas, J., (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, Humanidades.

Habermas, J., (2002), *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta.

Habermas, J., (1994), Teorías de la verdad, en: *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.

Habermas, J., (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus.

Habermas, J., (2000) Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.

Hampshire, S., (1984) *Dos teorías de la moralidad*, México, FCE.

Hampshire, S., (1972) A Theory of Justice, by J. Rawls en: *A Special Supplement: A New Philosophy of the Just Society*, New York Books of Review, 24 de Febrero 1972.

Hampton, J., (1994) The common faith of liberalism. (Special Double Issue: John

Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 vol. 75 n° 3-4 pág. 186 (31).

Hardimon, M., (1992), The Project of Reconciliation: Hegel's Social Philosophy, *Philosophy and Public Affairs*, 21, 2. 165-195.

Hardimon, M., (1994) *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press.

Hare, R., (1975), Rawls Theory of Justice, en Daniels (ed.), *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford University Press.

Haslett, D.W., (1987) What is wrong with reflective equilibria, en: *Philosophical Quarterly*, vol. 37, Issue 148. (Jul. 1987) pág. 307.

Hedrick, T., (2010), *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism and the Claims of Political Philosophy*. California. Stanford University Press.

Hegel, G., (2000) *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Hegel, G., (2006) *Fenomenología del Espíritu* (Traducción de M. Jiménez Redondo), Valencia, Pre Textos.

Hegel, G.W.F., (1981) *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Universidad de Morón.

Hegel, G.W.F., (2004), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Editorial Porrúa.

Hill, T., (1989) Kantian Constructivism in Ethics, *Ethics*, vol. 99, n° 4 (Jul.).

Höffe, O., (2002) *Categorical Principles of Law*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

Honneth, A., (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid, Katz Editores.

Huemer, M., (1996) Rawls's problem of stability. (Justice as fairness in John Rawls's 'Political Liberalism') *Social Theory and Practice*, Fall 1996, vol. 22 n° 3 pág. 375 (21).

Hume, D., (1984), *Tratado de la Naturaleza Humana*, Buenos Aires, Orbis.

Hyppolite, J., (1998), *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península.

Inwood, M., (2003), *A Hegel Dictionary*, U.K. Blackwell Publishers Ltd.

Iverson, D., (1997), The secret history of public reason: Hobbes to Rawls, *History of Political Thought*, vol. XVIII, nº 1, Spring 1997.

Jaspers, K., (1968), *Los fundadores del filosofar. Platón, Agustín, Kant*, Buenos Aires, Sur.

Jiménez Redondo, M., (2002), *Modernidad terminable e interminable*, Santiago: Editorial Universitaria.

Johnson, O., (1974), The kantian interpretation, *Ethics*, vol. 85, nº 1 (Oct.).

Johnson, O., (1977), Autonomy in Kant and Rawls. A Reply, *Ethics*, vol. 87, nº 3 (April).

Kant I., (1992), Theoretical Philosophy 1755-1770, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge University Press.

Kant, I., (2003), *Crítica del Discernimiento* (traducción de R. Amarayo), Madrid, Mínimo Tránsito.

Kant, I., (1994), *La metafísica de las costumbres* (traducción de Adela Cortina), Madrid, Tecnos.

Kant, I., (2006), *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos.

Kant, I., (2007) *Crítica de la Razón Práctica* (R. Aramayo, traductor), Madrid, Alianza.

Kant, I., (1997), *Crítica de la Razón Pura* (Pedro Ribas, traductor), Madrid, Alfaguara.

Kant, I., (1998), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Austral.

Kant, I., (1964) *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (translated and analysed by Patton), New York, Harper.

Kaufman W., (1968), *Hegel*, Madrid: Alianza.

Kelsen, H., (1948), *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics*, en

The American Political Science Review, vol. 42, n° 5, págs. 906-914.

Klosko, G., (1997), Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism, *The American Political Science Review*, vol. 91, n° 3 (sep.).

Koorsgard et al. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kraus, (1999), Political Liberalism and Truth, en: *Legal Theory* 5.

Kymlicka, W., (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Lacey, Nicola (1995) Politics and the public in Rawls' 'Political Liberalism.' (John Rawls) Elizabeth Frazer, Nicola Lacey *Political Studies* June 1995 vol. 43 n° 2 pág. 233.

Lafont, C., (2002) Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso, en *Isegoría*, 22, págs. 115-129.

Lemm V., y Ormeño, J., (ed.) (2010), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*. Santiago, Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.

Maquiavelo, (2000), *El Príncipe*, Madrid, Austral.

McCarthy, T., (1994) Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue, *Ethics*, vol. 105, nº 1 (Oct.).

McCarthy, T., (1991), Practical Discourse: On the relation on morality to politics, en *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Boston. MIT Press.

Mandle, J. L., (1994), Having it both ways. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 vol. 75 nº 3-4 pág. 295 (23).

Marcuse, H., (1972) *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza.

Marneffe, P., (1994), Rawls' Idea of Public Reason, *Pacific Philosophical Quarterly* 75 págs. 232-250.

Marshall, A., (1920) *Principles of Economics*, New York, Prometheus Books.

Mas, S., (2003), Belleza y Moralidad. La crítica del discernimiento estético, en *Kant Crítica del Juicio*, cit.

Milo, R., (1995), Contractarian Constructivism, *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 4 (Apr.).

Moller Okin, S., (1994), 'Political Liberalism,' justice, and gender. (Symposium on John Rawls) *Ethics* Oct. 1994 105 n° 1 pág. 23-43.

Mouffe, Ch., (1999), Rawls: filosofía política sin política, en: *El retorno de lo político*, Buenos Aires, Paidós.

Mouffe, Ch., (2003), *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.

Nino, C., (1989), *El constructivismo ético*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Nozick, R., (1988), *Anarquía, estado y utopía*, México: FCE.

O'Neill, O., (1997), Political liberalism and public reason: a critical notice of John Rawls, 'Political Liberalism.' *The Philosophical Review* July 1997 vol. 106 n° 3 pág. 411.

O'Neill, O., (2000), *Constructions of Reasons*, Cambridge University Press.

O'Neill, O., (1989), The public use of reason, en: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, págs. 28-51.

Paton, H.J., (1948), *The categorical imperative: a study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago. The University Chicago Press.

Peffer, R. G., (1994), Towards a more adequate Rawlsian theory of social justice. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994, vol. 75 n° 3-4 pág. 251.

Peña, C., (1990), *Práctica Constitucional y Derechos Fundamentales*, Santiago, Corporación de Reparación y Reconciliación.

Peña, C., (2001), La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal comunitario, en *Estudios Públicos*, vol. 82. Peña, Carlos, (2001) Putnam y las mil caras de la realidad, en: *Revista de Ciencias Sociales*, Valparaíso.

Peña, C., (2008), *Rawls: el problema de la realidad y la justificación en filosofía política*, México, Fontamara.

Peperzak A.T., (1987), *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right" (International Archives of the History of Ideas)*. Springer.

Pinkard T., (2008), *Hegel. Una biografía*, Madrid. Acento.

Pippin, R., (1991), Idealism and Agency in Kant and Hegel, *The Journal of Philosophy*, vol. 88, nº 10, Eighty Eight Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, págs. 532-541.

Pippin, R., (1989) *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. U.K. Cambridge University Press.

Pippin, R., (2008) *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as a Ethical Life*.

Pippin, R., (2010) La justificación por desarrollo: la idea de una lógica de la experiencia en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, en Lemm y Ormeño (edit) *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago: UDP.

Pippin, R., and Höffe, O. (editors) (2003) *Hegel on Ethics and Politics*. U.K. Cambridge University Press.

Pogge, T., (2007), *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, New York, Oxford University Press.

Popper, K., (1966), *The Open Society and Its Enemies*, Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath, 5th. Ed. Londres, Routledge.

Putnam, H., (2002), *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Harvard University Press.

Putnam, H., (1992) A defense of internal realism, en, *Realism with a human face*, Cambridge, Harvard.

Putnam, H., (1983), Reference and Truth, in *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge.

Putnam, H., (1995), *Words and life*, Harvard.

Putnam, H., (1994), *Las mil caras de la realidad*, Buenos Aires, Paidós.

Putnam, H., (1994) *Las mil caras del realismo*, Buenos Aires, Paidós, *The Paul Carus Lectures*, Washington, 1985, *Open Court*, La Salle III, 1987.

Putnam, H., (1988), *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.

Putnam, H., (1994), Senses, nonsense and the senses: an enquiry into the powers of the human mind, *The Journal of Philosophy*, vol. 91, nº 9, págs. 445-517.

Putnam, H., (1975), The meaning of meaning en: *Philosophical papers: Volume 2. Mind, language and reality*, págs. 215-271, Cambridge University Press.

Quine, W., (1969), Epistemology naturalized, en: *Ontological Relativity and other essays*, Columbia.

Quine, W., (1997), *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica.

Quine, W., (1991), Dos dogmas del empirismo, en Valdés (ed.) *La búsqueda del significado*, Tecnos, cit.

Rawls, J., (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.

Rawls, J., (1993), *Political Liberalism*, Columbia.

Rawls, J., (1995), *Teoría de la justicia*, México, F.C.E.

Rawls, J., (1995^a), Political Liberalism: Reply to Habermas, *Journal of Philosophy* 92, págs. 132-180.

Rawls, J., (Freeman, ed.) (1999), *Collected Papers*, Harvard University Press.

Rawls, J., (1999), *The law of peoples*, Harvard University Press.

Rawls, J., (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press.

Rawls, J., (2001), *Justice as fairness. A restatement*, Harvard University Press.

Rawls, J., (2007), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press.

Rawls, J., (a) (1999), Kantian Constructivism in Moral Theory, *Collected Papers*, editados por S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press.

Rawls, J., (b) (1999), The Independence of Moral Theory, *Collected Papers*, editados por S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press.

Rawls, J., (1999) (c), A Kantian Conception of Equality, *Collected Papers*, editados por S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press.

Rawls, J., (1999) (d), Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Collected Papers*, editados por S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press.

Rawls, J., (2007), *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Buenos Aires, Paidós.

Rawls, J., (2000), *Lectures on History of Moral Philosophy* (Barbara Herman, ed.), Harvard University Press.

Rawls, J., (1996), *El Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica.

Raz, J., (1990), Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence, en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, Issue 1 (Winter, 1990), págs. 3-46.

Reiss, H., (1970), *Kant: Political Writings*, Cambridge University Press.

Ricoeur, P., (1997), *Lo Justo*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile.

Riley, P., (1986), The "Elements" of Kant's Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985), *Political Theory*, vol. 14, (Nov.).

Ripstein, A., (2006), Order and Public Justice: Kant and Rawls, *Virginia Law Review*, vol. 92, nº 7 (Nov.).

Roberts, P., (2007), *Political Constructivism*, London and New York, Routledge.

Rogers, B., (2002), John Rawls, *The Guardian*, Nov. 27.

Rorty, R., (1999), A World without correspondence to reality, in: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books.

Rorty, R., (1991), Objectivity, Relativism and Truth, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press.

Rorty, R., (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press.

Rorty, R., (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

Rorty, R., (1996), Pragmatismo, Davidson y la Verdad, en: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

Rorty, R., (2000), Universality and Truth, en: Brandom, R (ed.) *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell.

Rorty, R., (1996), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

Rorty, R., (2007), *What 's the Use of Truth?* New York, Columbia University Press.

Ross, D., (1973), *The Right and the Good*, Oxford.

Sandel, M., (1998), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.

Saner, H., (1973), *Kant's Political Thought. Its origins and development*, Chicago, Chicago University Press.

Scanlon, T., (2003), Rawls' On justification, en Freeman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Harvard University Press.

Scheffler, S., (1994) The appeal of political liberalism. (Symposium on John Rawls) *Ethics* Oct. 1994 105 n° 1 págs. 4-22.

Schmitt, F., (2004), *Theories of Truth*, Mass: Blackwell.

Seleme, H., (2003), Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto, *Isonomia*. 2003, 18.

Sidgwick, H., (1888), The Kantian Conception of Free Will, *Mind*, vol. 13, n° 51 (Jun).

Singer, P., (1974), Sidgwick and reflective equilibrium, *The Monist*, 58.

Snare, F., (1975), John Rawls and the methods of ethics, en: *Philosophy and Phenomenological research*, Vol. 36, Issue 1 (Sep. 1975).

Solum, L. B., (1994) Inclusive public reason. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 vol. 75 n° 3-4.

Strauss, L., (1957), What is Political Philosophy? en *The Journal of Politics*, vol. 19, n° 3, págs. 343-368.

Stern, D., (1993), Foundationalism, Holism or Hegel, en *G. W. Hegel: Critical Assesments*, London, Routledge.

Stern, D., (2006), Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Nr. 2, April 2006, págs. 235-266.

Stroud, B., (1990), *El escepticismo filosófico y su significación*, México, FCE.

Taylor, Ch., (1995) Cross- Purposes: The liberal-communitarian debate, en: *Philosophical arguments*, Cambridge, Harvard.

Taylor, Ch., (2010), *Hegel*, Barcelona, Anthropos.

Taylor, Ch., (1996), *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch., (2007), *A secular age*, Harvard University Press.

Taylor, Ch., (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press.

Thiebaut C., (1996), El espacio político de las diferencias, Recensión de J. Rawls, El

liberalismo político, *Revista de Libros, Caja de Madrid*, número O.

Timmons, M., ed. (2004), *Kant's Metaphysics of Morals*, Oxford University Press.

Tönnies, F., (1979), *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.

Torretti, R., (2005), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago, Ediciones UDP.

Tugendhat, E., (1988), A Theory of Justice de J. Rawls, en: *Problemas de la ética*, Crítica.

Velleman, D., (1993), Constructivism Liberalized, *The Philosophical Review*, vol. 102.

Vision, G., (2004), *Veritas. The Correspondence Theory and its Critics*, Mass: MIT Press.

Voegelin, E., (2006), *La Nueva Ciencia de la Política*, Buenos Aires, Katz Editores.

Waismann, F., (1973), *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE.

Walzer, M., (1998), *Tratado sobre la Tolerancia*, Buenos Aires, Paidós.

Wenar, L., (1995) 'Political Liberalism': an internal critique. (John Rawls), *Ethics* Oct. 1995 106 n° 1 págs. 32-62.

Weinstock D. M., (1994), The justification of political liberalism. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism'). *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 vol. 75 n° 3-4.

Weithman., P. J., (1994), Taking rites seriously. (Special Double Issue: John Rawls's. 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept.-Dec. 1994 v 75 n° 3-4.

Williams, B., (1997) *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monteavila.

Wittgenstein, L., (1988), *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, pág. 211.

Wolff, R. P., (1977), *A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press.

Wood, A., (1985), Habermas's Defense of Rationalism, en *New German Critique*, n°

35, Special Issue on Jürgen Habermas, Spring Summer, págs. 145-164.

Wood, A., (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press.

Wood, A., (ed.) (2010), *Hegel. Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press.

Zizek, S., (1998), *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires. Paidós.

CUAN RAWLSIANO ES "CUAN KANTIANO ES RAWLS" DE CARLOS PEÑA

Hugo OMAR SELEME

I. Introducción

Comentar el trabajo de Carlos Peña “¿Cuán Kantiano es Rawls?” es para mí a la vez un placer y un desafío. El placer proviene de lo bien articulado que está el trabajo y del acabado conocimiento de Rawls y de Kant que evidencia. Como sucede con todos los emprendimientos colectivos –y creo que comentar el trabajo de otro es un emprendimiento de esta índole– si nuestro compañero de equipo lo hace bien, nuestra propia tarea se vuelve más placentera y fructífera.

El carácter desafiante de la empresa proviene del mismo rasgo que la vuelve placentera. Si quien nos ha antecedido ha hecho un buen trabajo, esto genera la exigencia de estar a la altura de las circunstancias. Dada la calidad del trabajo elaborado por el profesor Peña, el desafío ha sido mayúsculo y estoy seguro de que mi contribución a la empresa

colectiva, si es que existe alguna, será pequeña.

Una circunstancia adicional ha contribuido a que comentar el trabajo fuese un desafío exigente. Tal circunstancia es el hecho de que en líneas generales, salvo desacuerdos puntuales, coincido con la lectura de la obra de Rawls que propone en su texto. En lo que sigue, en consecuencia, me detendré en los puntos de discrepancia con la esperanza de que exponerlos contribuya a la realización de otra empresa colectiva, a saber, la del debate filosófico entre todos los participantes de este coloquio.

La tesis central del trabajo de Peña es que la obra de Rawls se ha visto influida por distintos aspectos del pensamiento de Kant. En *A Theory of Justice* Rawls toma partes sustantivas de la filosofía moral de Kant, específicamente su concepción de agente autónomo, e intenta mostrar qué consecuencias se siguen para el dominio de la política si esta concepción se acepta. En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls emparenta su propia concepción de justicia no sólo con porciones sustantivas de la filosofía moral de Kant, sino con su método constructivista. Finalmente, en *Political Liberalism*, Rawls abandona, debido a su carácter comprehensivo, el constructivismo

kantiano inclinándose por un tipo de constructivismo político. Este tipo de constructivismo no estaría influido por la sustancia o la metodología de la filosofía moral de Kant, sino por su filosofía política. Específicamente, conjetura el texto, el constructivismo político de Rawls encontraría sus raíces en la *Crítica del Juicio* de Kant.

Tengo algunas discrepancias vinculadas con cada una de las tres aseveraciones que constituyen la tesis central del trabajo, las que expondré por orden sucesivo.

II. *A Theory of Justice* y la concepción de agente autónomo

Un primer punto señalado por Peña es el referido al lugar que la noción de autonomía kantiana ocupa en el pensamiento de Rawls. Según Rawls, una persona no actúa autónomamente simplemente cuando los principios de su acción son elegidos por ella sino "...cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional..." (Rawls, *A Theory of Justice* 1971, 252) La posición original sería una herramienta para determinar cuáles son los principios que expresan de modo más adecuado esta concepción de persona. La posición original

modelaría, entonces, una concepción de sujeto libre e igual.

Aunque estoy de acuerdo con esta aseveración y es aceptado de modo pacífico por la literatura que una concepción de persona es modelada en la posición original, no lo es el carácter que dicha concepción tiene. Específicamente, no es pacífico el punto de si la concepción de persona modelada es una concepción antropológica –que establece cómo somos los seres humanos– o una concepción normativa –que establece cómo deberíamos comportarnos o cómo deberíamos vernos a la hora de decidir las reglas que van a regular nuestro comportamiento–.

Sandel, como Peña reconoce, ha sido quien con más énfasis ha defendido la posición de que *A Theory of Justice* se encontraba fundada en una antropología de índole kantiana. Señala Sandel: “...la posición original debe producir no sólo una teoría moral sino también una antropología filosófica.” (Sandel 1982, 48) Esta antropología, en opinión de Sandel, sería de índole kantiana.¹

¹ Sandel piensa que el intento de Rawls es presentar las tesis de Kant de modo que sean aceptables para el público angloamericano. Afirma: “Rawls adopta como su proyecto el preservar las enseñanzas deontológicas de Kant al reemplazar las obscuridades germánicas con una

En el trabajo no queda del todo claro cuál es la posición que se adopta sobre el carácter de la concepción de persona que es modelada en la posición original. Es decir, no es dicho de modo expreso si se comparte o no la posición de Sandel respecto a que *A Theory of Justice* descansaría sobre una concepción antropológica de índole kantiana. Que el trabajo no adopte una posición de modo expreso, nos obliga a movernos aquí a partir de indicios.

En mi opinión los indicios presentes en el texto parecen indicar que el trabajo se inclina a favor de la postura equivocada, esto es, aquella que afirma que la posición original modela una concepción de persona de índole antropológica. Así, a la hora de destacar el carácter kantiano del planteamiento global efectuado por Rawls, señala el texto: "...Mientras Kant intenta una fundamentación metafísica o trascendental de esos principios, Rawls intentaría una de índole más bien antropológica...".

La idea de Sandel, que el trabajo de Peña parece suscribir, es que los principios de justicia se encuentran enraizados en una con-

metafísica domesticada menos vulnerable al cargo de arbitrariedad y más acorde con el temperamento anglo-americano..." (Sandel 1982, 14).

cepción antropológica que concibe al ser humano como libre, esto es, como “un yo antecedente a los fines que elige”. La idea de Sandel es que la concepción de justicia -tal y como es presentada en *A Theory of Justice*- descansa sobre una concepción antropológica de índole kantiana que afirma que el sujeto es autónomo en el sentido que se encuentra individualizado, constituido, con anterioridad e independencia a cualquier relación social o fin que elija perseguir, y se vincula con sus fines como se relacionaría con cualquier objeto de su elección (Sandel 1982, 55). Los principios de justicia, piensa Sandel, son la expresión más adecuada de esta concepción antropológica de sujeto autónomo.

El fundamento que Sandel ofrece para fundar esta conclusión es un particular manera de interrelacionar tres elementos presentes en la concepción de justicia rawlsiana: la idea de que la justicia es la primera virtud de las instituciones básicas, el equilibrio reflexivo y la posición original. El primer paso en el argumento de Sandel consiste en interpretar la aseveración rawlsiana en el sentido de que “[l]a justicia es la primera virtud de las instituciones sociales...” (Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* 1971-1999, 3) como si tuviese un sentido motivacional. Entendida de esta manera la afirmación de que la justicia es la primera virtud equivale a señalar que sus

exigencias, y los derechos individuales que de ellas se derivan, tienen más peso que otros intereses morales o políticos² El modo de garantizar esta primacía motivacional o moral de las exigencias de justicia sería –según el liberalismo deontológico que Rawls suscribe– ofrecer para los principios de justicia una justificación que no presuponga ningún propósito o fin humano³.

El segundo paso del argumento de Sandel consiste en señalar que el método justificatorio del equilibrio reflexivo utilizado por Rawls busca equilibrar ciertos principios de justicia deontológicos que poseen la primacía moral y

² Señala Sandel: “En esta visión, la justicia no es meramente un valor entre otros, a ser sopesado y considerado cuando se presente la ocasión, sino la más alta de todas las virtudes sociales, la única que debe ser satisfecha antes que las otras puedan formular sus exigencias. Si la felicidad del mundo pudiera ser promovida sólo por medios injustos, entonces la justicia y no la felicidad correctamente prevalecería. Y cuando la justicia genera determinados derechos, ni siquiera el bienestar general puede derrotarlos.” (Sandel 1982, 2).

³ Si la justificación presupusiese alguna concepción de la *vida buena* entonces los principios de justicia obtenidos no impondrían exigencias categóricas, inderrotables. La primacía moral o motivacional sería contingente. Si se presentase una circunstancia en la cual actuar injustamente produjese la satisfacción del valor que sirve de base a la justificación de las exigencias de justicia –la utilidad, por ejemplo– no existiría ninguna razón para seguir dichas exigencias. (Sandel 1982, 4).

motivacional antes señalada, con una concepción antropológica de sujeto. El método del equilibrio reflexivo, como Sandel lo entiende, nos exige movernos entre dos extremos. Por un lado, configurando los principios de justicia de manera que se ajusten a nuestros juicios morales meditados y, por el otro, configurando una concepción antropológica de persona que sea acorde con el entendimiento que tenemos de la naturaleza del sujeto moral, para la cual estos principios puedan ser su primera virtud. Cuando hemos alcanzado los principios más convenientes desde el punto de vista moral, que pueden ser la primera virtud para una persona concebida de una forma determinada, concepción que nos parece plausible de acuerdo a la manera que tenemos de entendernos como sujetos morales, entonces hemos alcanzado el equilibrio reflexivo. (Sandel 1982, 44) Los principios de justicia se encontrarían fundados en una concepción antropológica del sujeto y no en una concepción sobre cuáles son sus fines u objetivos, esto es una visión de la *vida buena*. La justificación de los principios de justicia sería una que no presupone ningún propósito o fin humano.⁴

⁴ Afirma Sandel: “Ahora la descripción del sujeto tendrá un *status* lógico distintivo. Será en algún sentido necesario, no contingente, y anterior a cualquier experiencia particular (...) pero por supuesto no será analítica.

El tercer paso del argumento de Sandel, parte de la noción de que la posición original es una herramienta para alcanzar el equilibrio reflexivo y -dado su modo particular de entender el equilibrio reflexivo- concluye que la posición original modela una concepción antropológica de sujeto para el cual las exigencias de justicia pueden tener primacía moral y motivacional, esto es, pueden ser la primera virtud. Sandel sostiene que esta concepción antropológica es modelada en la posición original a través de dos de sus rasgos: las circunstancias de la justicia y el supuesto del mutuo desinterés.⁵

En algún sentido será empírica, pero no ‘meramente’ empírica. Dado el carácter reflexivo de tales descripciones, ellas no son meramente descriptivas, sino también, en cierto modo, constitutivas de la clase de seres que somos. El que conozcamos tales descripciones es parte de lo que las hace verdaderas, y nos hace a nosotros las criaturas reflexivas y auto-interpretantes que somos (...) la explicación que tengo en mente es una antropología filosófica en el sentido más amplio; filosófica porque se llega a ella reflexivamente en lugar de por generalización empírica, antropología porque se refiere a la naturaleza del individuo humano en sus distintas formas posibles de identidad.” (Sandel 1982, 49-50).

⁵ He expuesto con más detalle la reconstrucción de la posición de Sandel y los argumentos para mostrar su carácter erróneo en otro lugar (Seleme, *Neutralidad y Justicia* 2004, 163-240). Aquí simplemente puede exponer de modo sucinto lo desarrollado de modo extenso allí.

Lo que modelan las circunstancias de la justicia, en su opinión, es una manera de concebir a la sociedad como una empresa cooperativa para el beneficio recíproco, caracterizada a la vez por el conflicto y la identidad de intereses. A su vez, dado que para que las exigencias de justicia tengan ocasión de aplicarse deben existir demandas contrapuestas, si la justicia va a ser la primera virtud, los seres humanos ante todo deben ser diferentes, esto es, plurales. Cada uno debe tener su propio sistema de fines e intereses, a partir del cual genera las demandas que serán adjudicadas por los principios de justicia.⁶ La primera característica que debe atribuirse a un sujeto para el cual la justicia es su virtud primordial es la de tener un sistema separado de fines que lo distingue del resto de sujetos. Si la justicia ha de ser la primera virtud, los sujetos deben estar primero individualizados, poseer diferentes intereses y fines, y a partir de allí ser capaces de establecer relaciones con los demás. La identidad del sujeto debe estar constituida con anterioridad a los vínculos que lo ligan con otros.

⁶ Al respecto dice Sandel: "Para que exista justicia, debe existir la posibilidad de demandas contrapuestas, y para que existan demandas contrapuestas, debe existir más de un único demandante. De este modo, la pluralidad de personas puede ser vista como una presuposición necesaria de la posibilidad de la justicia." (Sandel 1982, 50-51).

El segundo rasgo de la posición original que, según Sandel, modela la concepción antropológica de persona, es el supuesto del mutuo desinterés. Rawls establece el supuesto del mutuo desinterés de la siguiente manera:

“Supondré que las partes en la posición original son mutuamente desinteresadas: no están dispuestas a sacrificar sus intereses a favor de los demás. La intención es modelar las conductas y motivos de los hombres en los casos en que surgen cuestiones de justicia (...) La explicación de estas condiciones no implica ninguna teoría particular de la motivación humana...” (Rawls, 1971: 112).

El modo en que Sandel propone resolver la aparente contradicción en que incurre el párrafo citado –afirmando por un lado que las partes son mutuamente desinteresadas y por otro que no se asume ninguna teoría particular de la motivación humana– es interpretando que el supuesto del mutuo desinterés modela el modo en que el sujeto se vincula con sus intereses o fines. No modela una teoría sobre cuáles son los motivos de los individuos sino una concepción antropológica que afirma que, sean cuales sean los intereses de un sujeto –egoístas, altruistas o de otra índole–

estos siempre serán intereses pertenecientes a alguien. Esta concepción antropológica afirma entonces que el sujeto se relaciona con sus fines o intereses como un sujeto de posesión (Sandel 1982, 54-55).

Uniendo los aspectos de la concepción antropológica modelada en la posición original, sostiene Sandel, obtenemos como resultado que la concepción de justicia tal y como era presentada en *A Theory of Justice* descansa en una concepción antropológica de índole kantiana que afirma que el sujeto es autónomo en el sentido que se encuentra individualizado, constituido, con anterioridad e independencia a cualquier relación social o fin que elija perseguir, y se vincula con sus fines como se relacionaría con cualquier objeto de su elección (Sandel, 1982: 55). Los principios de justicia son la expresión más adecuada de esta concepción antropológica de sujeto autónomo.

Es esta tesis defendida por Sandel respecto a los rasgos y al carácter antropológico de la concepción de persona que se modela en la posición original, la que el trabajo de Peña parece compartir. Tal afirmación cobra sustento si uno analiza la réplica que en el trabajo se ofrece a la crítica esgrimida por Sandel. Ésta tiene dos premisas. La primera, sostiene que *A Theory of Justice* no es más que un

ejercicio de teoría moral, esto es una mera “...reconstrucción de las concepciones subyacentes en la cultura pública americana y de las consecuencias normativas de esas concepciones...” (Sobre las razones por las que discrepo con esta premisa volveré más adelante en el punto III) La segunda, sostiene que la concepción antropológica que concibe al sujeto como un yo individualizado con anterioridad a sus vínculos y fines, es una concepción subyacente en la cultura pública americana. Esto permitiría, concluye la réplica, “...eludir las críticas que había formulado Sandel (no es que Rawls conciba al yo como antecedente a los fines que elige, es la cultura pública la que ha llegado a concebirlas de ese modo y así la cuestión no es conceptual, como cree Sandel, sino empírica.”

De manera que la réplica diría lo siguiente. Efectivamente *A Theory of Justice* descansa sobre la concepción antropológica de índole kantiana que Sandel le imputa, pero no descansa sobre esta concepción antropológica porque Rawls la suscriba, sino porque Rawls está intentando reconstruir las concepciones subyacentes en la cultura pública americana y esta concepción antropológica es una de ellas. La cultura pública americana tiene un modo de concebir cómo estamos constituidos los seres humanos que es recogido por *A Theory of Justice*.

Creo que esta estrategia de defensa concede todo a la errónea lectura que Sandel hace de *A Theory of Justice*. En primer lugar, da por sentado que el modo de entender la afirmación de Rawls de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales es interpretando que sus exigencias poseen primacía motivacional⁷ y que el modo de garantizar tal primacía es ofrecer una justificación de los principios que no descansa en ningún fin u objetivo humano, esto es, en ninguna concepción del bien. Tal lectura de *A Theory of Justice* es incorrecta toda vez que confunde dos problemas diferentes que son abordados en partes diferentes de la obra. Un problema, el de justificación de los principios, se refiere a cuál es la concepción de justicia más apropiada. A la hora de justificar la concepción Rawls concede prioridad a lo correcto con relación a las concepciones del bien. Este problema justificatorio es abordado en la primera parte de *A Theory of Justice*, donde la posición original es utilizada como una herramienta. El otro problema, el motivacional, es abordado en la tercera parte de *A Theory of Justice*, y se refiere a cómo explicar que las

⁷ Que la justicia sea la primera virtud de las instituciones no dice nada sobre el carácter inderrotable de sus exigencias, esto es, su primacía moral o motivacional. Sólo señala que la injusticia de un esquema institucional –sea cual sea el valor que satisfaga– es una razón para reconfigurarlo.

personas que crecen en una sociedad regulada por instituciones justas adquieran la voluntad de actuar conforme a la justicia.

Interrelacionando de manera indebida el problema motivacional, tratado en la tercera parte de *A Theory of Justice*, con la prioridad justificatoria de lo correcto en relación con lo bueno, que es un elemento de la primera parte, Sandel logra su objetivo de hacer que la concepción de persona presente en aquella parte, aparezca como sustentando el argumento a partir de la posición original presente en ésta. El problema que tenía la concepción de persona implícita en la tercera parte de *A Theory of Justice* –esto es, su carácter comprensivo y no su índole metafísica, como erróneamente señala Sandel– es importado de modo indebido dentro de la posición original y dentro de la justificación de los principios. Ciertamente la explicación de *A Theory of Justice* respecto a cómo las personas adquieren la voluntad de actuar de acuerdo a la justicia –presente en la tercera parte– descansa en una visión moral comprensiva de índole kantiana que afirma a la autonomía como valor en todos los ámbitos de la vida humana. No obstante, esta concepción normativa de índole comprensiva no cumple ningún papel en el argumento justificatorio ofrecido en la primera parte de *A Theory of Justice* a través de la posición original.

En segundo lugar, da por sentado el modo particular en que Sandel entiende el equilibrio reflexivo. El equilibrio balancearía una concepción antropológica con ciertos principios de justicia. Esto se aparta por completo de la manera en que Rawls entiende tal herramienta. El equilibrio reflexivo tiene por objeto equilibrar nuestros juicios morales meditados, que incluyen una concepción normativa de persona y sociedad. No tienen por objeto equilibrar una concepción antropológica con una concepción de justicia. Nuevamente creo que esta tesis de Sandel cobra plausibilidad sólo si se confunde el problema de índole justificatorio –que es abordado en la primera parte de *A Theory of Justice*, donde el equilibrio reflexivo es utilizado como herramienta– con el de índole motivacional –que es abordado en la tercera parte en donde se apela a una visión comprehensiva, no antropológica, y donde el equilibrio reflexivo no juega ningún papel–.

Por último, en tercer lugar, asume que los rasgos de la posición original modelan una concepción de persona de índole antropológica. Ahora bien, ni las circunstancias de la justicia ni el supuesto del mutuo desinterés cumplen esa función. Las circunstancias de la justicia y el supuesto del mutuo desinterés tienen por única función garantizar que los principios morales que se obtengan a través del recurso

de la posición original sean principios de justicia, esto es, principios cuyo objeto sea determinar la manera en que deben distribuirse las cargas y beneficios en una sociedad. En consecuencia, la posición original modela –a través de las circunstancias de la justicia y el supuesto del mutuo desinterés– las condiciones en las cuales se presentan los problemas que los principios de justicia están destinados a resolver y –a través del resto de sus rasgos– las restricciones que en función de la concepción normativa de persona y sociedad y el resto de nuestros juicios morales meditados, consideramos razonable imponer en la elección de aquellos principios.⁸

Contrario a lo que sostiene Sandel –interrelacionando de modo indebido el problema de índole motivacional y el justificatorio– las circunstancias de la justi-

⁸ Respecto a la función de las circunstancias de la justicia, señala Rawls: “Pero una sociedad humana está caracterizada por las circunstancias de la justicia...” (Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* 1971-1999, 112) Respecto del supuesto del mutuo desinterés, por su parte, señala: “Ahora bien, como hemos visto, las relaciones de mutuo desinterés entre partes que están situadas de modo similar representan las condiciones en las que se suscitan cuestiones de justicia, y el procedimiento por el cual los principios de juicio son propuestos y reconocidos reflejan las restricciones de tener una moralidad...” (Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* 1971-1999, 206).

cia no modelan aquellas características que el sujeto debe poseer para que la justicia tenga en él primacía motivacional, sino aquellas características que cualquier sociedad humana, o cualquier sociedad democrática moderna, en la cual la cooperación es a la vez posible y necesaria, debe poseer⁹ Idéntica función cumple el supuesto del mutuo desinterés. Modela la idea de que cuando los ciudadanos efectúan demandas de justicia, reconocen que sus intereses merecen ser considerados. Esto no compromete a Rawls con una antropología que considera a los sujetos como individualizados con anterioridad a sus vínculos con los que se vinculan como un sujeto de posesión.

En síntesis, la réplica que el trabajo ofrece a la objeción de Sandel implica aceptar su idea de que una concepción antropológica de índole kantiana es modelada en la posición original –a través de las circunstancias de la justicia y el supuesto del mutuo desinterés– lo que descansa en una confusión entre los problemas de índole motivacional que son abordados en la tercera parte de *A Theory of Justice*

⁹ Esta restricción a las sociedades democráticas modernas podía inferirse del objetivo que perseguía su obra de encontrar principios aptos para estas sociedades (Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* 1971-1999, xviii).

con los problemas de índole justificatorio que son abordados en la primera. Esta confusión conduce a interpretar de manera defectuosa el equilibrio reflexivo y la posición original. La réplica ofrecida en el trabajo suscribe la interpretación que Sandel formula de *A Theory of Justice* como modelando una concepción antropológica y se limita a señalar que la razón por la que *A Theory of Justice* ha adoptado esta concepción antropológica, es simplemente porque su aspiración es reconstruir las ideas implícitas en la cultura pública americana y dicha concepción es una de ellas.

Personalmente creo que el modo adecuado de defender a Rawls de la crítica esgrimida por Sandel, es poniendo en cuestión –tal como he hecho en los párrafos precedentes– su lectura de *A Theory of Justice*. Aunque *A Theory of Justice* contiene una concepción de persona libre e igual que es modelada en la posición original, dicha concepción no es de índole antropológico, esto es, no pretende señalar que los seres humanos *somos* igualmente libres de perseguir o modificar nuestros vínculos y fines debido a que somos un yo constituido de modo antecedente a cualquier fin o vínculo.

La concepción de persona sobre la que *A Theory of Justice* se apoya y que es modelada

en la posición original es una que señala que, *seamos* o no sujetos autónomos o libres capaces de alterar nuestros fines y de responsabilizarnos por ello, *deberíamos* en nuestras relaciones interpersonales tratarnos como si lo fuésemos, por que tratarnos de esta forma es algo valioso. Esta reconstrucción de la concepción de persona presente en *A Theory of Justice* la independiza de la tesis antropológica que sostiene que *somos* sujetos autónomos. Si existe alguna tesis antropológica detrás de esta concepción normativa es simplemente la que señala que somos seres capaces de tratarnos como si fuésemos sujetos autónomos, no una concepción kantiana de sujeto individualizado con independencia de sus vínculos, tal como el texto parece presuponer¹⁰.

III. Kant en las *Conferencias Dewey*

En estas conferencias, tal como señala el trabajo, Rawls intenta presentar a su concepción de justicia –expuesta en *A Theory of Justice*– como un tipo de constructivismo kantiano. Peña caracteriza a este tipo de constructivismo con cuatro notas relevantes,

¹⁰ He abordado con más detalle los elementos de la concepción de persona y sociedad que son modelados en la posición original en otro lugar (Seleme, La consistencia del contextualismo institucional e internacional 2009).

dos de las cuales pienso que no son del todo adecuadas. Me refiero a las dos últimas, que señalan respectivamente el carácter no universalista de la *justicia como equidad* (iii) y el carácter descriptivo de la teoría moral (iv). Puesto que esta última aseveración es la que sirve de premisa a su argumento contra Sandel que recién he criticado -cuyo tratamiento pospuse- comenzaré por ella.

Mi primera discrepancia se refiere a la manera en que se caracteriza la teoría moral. En el trabajo se señala que para Rawls "...la 'teoría moral' no es normativa, sino descriptiva de concepciones. Dice qué concepciones tenemos disponibles a la luz de nuestra tradición y las analiza. No dice qué concepciones deberíamos tener. Se trata de una metaética descriptiva y analítica." La curiosa conclusión que se obtiene si uno sigue esta línea de pensamiento sería que *A Theory of Justice* –en tanto teoría moral– no sería un trabajo de ética normativa sino un ejercicio de metaética. No intentaría establecer, en consecuencia, cuáles son los principios morales correctos según los cuales la estructura básica debe ser evaluada. Simplemente se limitaría a presentar una reconstrucción de las concepciones de persona y de sociedad que de hecho existen en nuestra cultura pública y mostraría cuáles son los principios de justicia que se conformarían a ellas.

Consecuentemente, la posición original sería una mera herramienta para determinar qué principios de justicia reglarían las relaciones de los miembros de una sociedad bien ordenada si ellos se concibieran a sí mismos como personas libres e iguales. Una vez alcanzado este punto –que parece ser el objetivo de la teoría moral en tanto metaética– quedaría por realizar un paso ulterior que consistiría en determinar la corrección moral –esto es la razonabilidad– de los principios ofrecidos por la teoría moral. La herramienta utilizada aquí nos sería ya la posición original, sino el equilibrio reflexivo.

Como se recordará, es este carácter meramente descriptivo de la teoría moral lo que funda la réplica que el texto ofrece contra Sandel de la que me he ocupado en el apartado precedente. Frente a la acusación de suscribir una concepción antropológica defectuosa Rawls podría responder: “No soy yo quien concibe a la persona tal como *A Theory of Justice* lo hace, es la cultura pública la que ha llegado a concebirllos de ese modo. Yo, en tanto teórico moral, meramente estoy describiendo.” Rawls podría protegerse del ataque de Sandel apelando al carácter metaético y descriptivo de su empresa.

Pienso, contrario a lo que defiende el texto, que *A Theory of Justice* –en tanto teoría

moral– es descriptiva y normativa al mismo tiempo. La razón de ello reside en el objeto que se intenta describir. Tal como Rawls señala, lo que *A Theory of Justice* pretende describir es nuestra capacidad moral o más específicamente nuestro sentido de la justicia (Rawls, *A Theory of Justice*. Revised Edition 1971-1999. Ahora bien, si esto es lo que pretende describirse –los principios que subyacen a nuestra sensibilidad moral en lo que respecta a la justicia– no hay modo de tener éxito en la empresa sin que dichos principios sean presentados como los moralmente correctos. No es el caso que *A Theory of Justice* se limite a describir cuales serían los principios de justicia que mejor se acomodarían a una determinada concepción de sociedad y persona, sino que es adicionalmente un intento por mostrar su corrección.

Esto puede ser apreciado si se examinan las funciones que cumple la posición original. Como he señalado, en el trabajo se sostiene que su única función es la de mediar entre la concepción de persona y sociedad, esto es, la de determinar qué principios de justicia reglarían las relaciones de los miembros de una sociedad bien ordenada si ellos se concibieran a sí mismos como personas libres e iguales. La herramienta del equilibrio reflexivo –y no la de la posición original– serviría para evaluar su razonabilidad o corrección. Sin em-

bargo, lo cierto es que Rawls presenta a la posición original también como una herramienta para alcanzar el equilibrio reflexivo de nuestros juicios meditados, esto es, para determinar su corrección. Tal como señala Freeman: "...El equilibrio reflexivo 'funciona a través de la posición original'..." (Freeman 2007)¹¹.

Mi segunda discrepancia se refiere al carácter no universalista de la *justicia como equidad* si se la interpreta como un tipo de constructivismo kantiano. En el trabajo se afirma que "...su contenido normativo no es universalista (puesto que los principios dependen de concepciones y estas, por su parte, de su arraigo en una cultura pública)...". Explicando en qué consiste esta falta de universalidad de la concepción rawlsiana, señala el texto: "...Una concepción de los seres humanos como seres racionales y libres –parece pensar Rawls– es siempre lógicamente posible; pero de ahí no se sigue que ella pueda orientar una cultura pública a no ser que, de antemano, subyazca en ella. Así el rasgo kantiano de la teoría de Rawls está despojado de toda universalidad. El tiene

¹¹ Existen múltiples pasajes de *A Theory of Justice* que corroboran lo señalado por Freeman. Por todos, puede verse uno (Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* 1971-1999, 105).

sentido práctico o político sólo allí donde la cultura pública cuenta con una concepción subyacente que atribuye a los seres humanos esa autonomía...”.

Existe cierta ambigüedad respecto a la característica que pretende señalarse con el carácter no universalista. Del primer párrafo citado parecen desprenderse dos posibles interpretaciones. Según una de ellas el carácter no universalista se refiere a la fuerza normativa de los principios de justicia. Tales principios estarían justificados en base a cierta concepción de sociedad y persona y, por tanto, poseerían fuerza normativa sólo en relación con aquellas sociedades cuyas culturas públicas tienen implícitas estas concepciones. Según la otra interpretación, los principios poseen fuerza normativa respecto de cualquier sociedad sólo que los requerimientos que imponen sobre las sociedades que no albergan la concepción liberal de persona y sociedad serían diferentes de los que imponen sobre sociedades liberales.

Del segundo párrafo, en cambio, parece desprenderse que la no universalidad se refiere a la posibilidad de que las instituciones que satisfacen estos principios puedan configurarse. Aquellas sociedades que no conciben a sus ciudadanos como libres e iguales difícil-

mente se organizarán de acuerdo a los principios de justicia rawlsianos.

Si uno se inclina por esta última interpretación la tesis es cierta pero difícilmente sea un rasgo distintivo de las concepciones de justicia constructivistas. Cualquier concepción de justicia que descansa sobre una visión de la persona y la sociedad difícilmente podrá ser llevada a la práctica por una sociedad que no comparta estas ideas. Así, por caso, una concepción comunitarista de justicia difícilmente podrá implementarse en una sociedad que no considera que los individuos estén constituidos por sus vínculos sociales de pertenencia. Esta interpretación vuelve a la tesis verdadera pero trivial, y hace que la misma no pueda ser vista como un rasgo característico del constructivismo.

La primera interpretación del carácter no universalista de la concepción rawlsiana tampoco parece atribuible a ella como un rasgo que se sigue de su constructivismo. La razón de ello reside en que Rawls de modo expreso afirma el carácter normativo de su concepción de justicia aun con respecto a aquellas sociedades que no tienen arraigada en su cultura pública la concepción liberal de persona y sociedad. Así, en *The Law of Peoples* Rawls se detiene a señalar el carácter injusto de las sociedades que satisfacen los mínimos de

decencia.¹² Estas sociedades –según las caracteriza Rawls– no tienen implícita en su cultura política pública las concepciones liberales de persona y sociedad. Esto, sin embargo, no es óbice para que los principios liberales de justicia se les apliquen –esto es, tengan fuerza normativa con respecto a ellas– permitiendo así su calificación de injustas.

Por último, si uno interpreta al no universalismo del segundo modo que he propuesto, entonces ciertamente la concepción de justicia rawlsiana es no universalista pero esto nada tiene que ver con su carácter constructivista. Que los principios de justicia sean no universalistas según esta interpretación significa que, aunque poseen fuerza normativa con relación a cualquier sociedad, los requerimientos prácticos que imponen sobre ellas son sensibles al tipo de sociedad de la que se trata. Ahora bien, este rasgo de la concepción rawlsiana de justicia se encuentra vinculado al carácter ideal de la teoría, no a su carácter constructivista.

El carácter ideal de la concepción de justicia rawlsiana ha sido un rasgo presente desde

¹² Respecto al carácter injusto de las sociedades decentes afirma Rawls: “...No estoy afirmando que una sociedad jerárquica decente es tan razonable y justa como una sociedad liberal...” (Rawls, *The Law of Peoples* 1999, 83).

su exposición en *A Theory of Justice*. Rawls pretende obtener principios de justicia para una situación idealizada –por ejemplo, una en la cual la obediencia a los principios es completa– para luego, a partir de estos principios, determinar cómo debería actuarse en situaciones no ideales.¹³

Es esta distinción entre teoría ideal y no ideal –y no el carácter constructivista de la concepción– lo que da cuenta del rasgo no universalista de la concepción si se lo interpreta de la última manera señalada. En teoría ideal se supone que todas las sociedades contienen implícitas las ideas correctas de ciudadanía y sociedad. Los principios de justicia rawlsianos se aplican sobre estas sociedades determinando el modo en que deben regular su estructura básica. En situaciones no ideales –donde la cultura pública no contiene implícita estas ideas de ciudadanía y sociedad– estos principios igualmente se aplican –lo que permite calificarlas de injustas– sólo que ofrecen razones para acciones diferentes de las que deberían adoptarse en una situación ideal.

¹³ Haciendo referencia al modo en que la teoría ideal posee relevancia práctica en situaciones no ideales, señala Rawls: “...De cualquier modo, la concepción ideal muestra en este caso (en situaciones no ideales) cómo el esquema institucional tiene que ser configurado...” (Rawls, *A Theory of Justice*. Revised Edition 1971-1999, 212) El agregado entre paréntesis me pertenece.

Como es evidente, la distinción entre teoría ideal y no-ideal no es una que dependa del carácter constructivista de la teoría. Es perfectamente posible que una concepción no constructivista emplee la distinción ideal/no-ideal. Ahora bien, si es el carácter ideal de la concepción de justicia rawlsiana lo que da cuenta de su no universalismo en situaciones no ideales, y si una teoría puede adoptar la distinción ideal/no ideal aun no siendo constructivista, mal puede ser el no universalismo una nota distintiva de la concepción rawlsiana en tanto constructivista.

De modo que existen tres maneras posibles de interpretar lo que en el texto se entiende por no universalismo. En ninguna de ellas el carácter no universalista puede ser visto como un rasgo distintivo de las concepciones constructivistas.

IV. Kant en *Political Liberalism*

La hipótesis que el trabajo defiende a este respecto es que en *Political Liberalism* Rawls abandona el constructivismo kantiano que había abrazado en *Kantian Constructivism in Moral Theory* y se inclina por un constructivismo político cuyas raíces deberían buscarse en los escritos políticos de Kant. La razón por la que Rawls habría abandonado el constructivismo kantiano, se señala, es que

“...Un liberalismo comprensivo –como el que se seguía del constructivismo kantiano– resultaba incompatible... con las exigencias de pluralismo que son propias de una sociedad moderna...”. Mientras el constructivismo kantiano era una visión comprensiva el constructivismo político no lo sería.

Mi punto de discrepancia aquí se refiere al carácter comprensivo de la visión presentada en *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Aunque acuerdo en que no era una concepción política pienso que tampoco era una visión comprensiva, tal como afirma el texto. La razón de ello tiene que ver con el modo en que Rawls caracteriza a una visión comprensiva. En su opinión una doctrina “...es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que se considera valioso para la vida humana, así como ideales de virtud y carácter personal, que conformarán gran parte de nuestra conducta no política (en el límite extremo, toda nuestra vida)...” (Rawls, *Political Liberalism* 1993, 175) De este modo, lo que determina que una visión moral sea comprensiva es el dominio al que se aplica. Si se aplica a un dominio más amplio que el de la evaluación de la estructura básica, entonces es una visión comprensiva. Es decir una visión es comprensiva cuando incluye valores y virtudes que no se aplican sólo a la estructura básica.

De modo que, según Rawls, es el carácter general de una concepción moral lo que determina su carácter comprensivo. Una concepción es general, cuando “...se aplica a un amplio espectro de temas (en el caso extremo a todos)...” (Rawls, *Political Liberalism* 1993, 175) La razón de ello es la siguiente. Toda concepción moral contiene valores. Si estos valores se aplican a un amplio espectro de temas que exceden lo político, entonces la concepción moral establece lo que es valioso para la vida humana más allá del ámbito político, esto es, es una visión comprensiva.

Ahora bien, si en opinión de Rawls es el carácter general de una visión lo que determina su carácter comprensivo, no puede afirmarse que la visión presente en *Kantian Constructivism in Moral Theory* sea una visión comprensiva. El objetivo de *Kantian Constructivism in Moral Theory* es “...establecer una conexión adecuada entre una específica concepción de persona y los primeros principios de justicia, a través de un procedimiento de construcción...” (Rawls, *Collected Papers* 1999, 304) Es decir, el procedimiento de construcción sólo sirve para obtener principios de justicia, esto es, principios que únicamente se aplican a la evaluación de la estructura básica. Puesto que la concepción no es general, difícilmente puede ser

comprehensiva, tal como se sostiene en el trabajo.

Creo que dos son las circunstancias que pueden haber conducido a la errónea conclusión de que la visión presente en *Kantian Constructivism in Moral Theory* es una visión comprehensiva. La primera es no distinguir adecuadamente entre el *constructivismo de Kant* y el *constructivismo kantiano*. El *constructivismo de Kant*, corporizado en el imperativo categórico, efectivamente es una visión comprehensiva puesto que contiene valores que se aplican a materias que no se encuentran dentro del ámbito de lo político. El *constructivismo kantiano* de Rawls guarda con el *constructivismo de Kant*, como el mismo Rawls señala, una relación de “...analogía y no de identidad...” (Rawls, *Collected Papers* 1999, 304). Entre otras cosas, discrepan en el objetivo que cada uno persigue. El *constructivismo kantiano* sólo persigue la obtención de principios de justicia aptos para evaluar la estructura básica de la sociedad, no principios generales que se apliquen a ámbitos que exceden lo político.

Un indicio de que el texto confunde ambos tipos de constructivismo puede encontrarse en el siguiente párrafo donde las expresiones *constructivismo de Kant* y *constructivismo kantiano* son utilizadas como si fuesen

sinónimas. Señala el texto: “Mientras el *constructivismo de Kant* reposa sobre una concepción de la persona que es omniabarcadora, el constructivismo político, en cambio, restringe cualquier concepción nada más que al ámbito político... En fin, mientras el *constructivismo kantiano*, según Rawls, asigna a la filosofía la tarea de fundar una fe razonable, el constructivismo político le confiere la tarea de reconciliar a una cultura pública con los valores que le subyacen...”. Lo que se afirma en el texto respecto del *constructivismo de Kant* es cierto, pero no lo es si pretende adjudicárselo al *constructivismo kantiano* de Rawls presente en *Kantian Constructivism in Moral Theory*.

El *constructivismo kantiano* de Rawls no descansa sobre una concepción de persona omniabarcadora, sino sobre una que sólo se aplica a la obtención de principios de justicia y se encuentra implícita en la cultura pública. Tampoco pretende fundar una fe razonable, a menos que se trate de la defensa de una fe razonable en la posibilidad de un régimen justo¹⁴. Es decir, el *constructivismo* de *Kantian Constructivism in Moral Theory* persigue el

¹⁴ Sobre este objetivo no existe discrepancia entre la visión presente en *Kantian Constructivism in Moral Theory* y *Political Liberalism* (Rawls, *Political Liberalism* 1993, 172).

mismo objetivo que es atribuido en el trabajo del profesor Peña de modo exclusivo al constructivismo de *Political Liberalism*: elaborar una concepción de justicia para una sociedad liberal a partir de ciertas ideas implícitas en la cultura pública permitiendo lograr un fin reconciliatorio.¹⁵

La segunda explicación del error puede residir en no haber advertido que una visión puede no ser política y, no obstante, todavía no ser comprehensiva. Lo que determina que una concepción sea política en Rawls es que satisfaga tres requisitos: El ámbito al cual se aplica es sólo el político, esto es la evaluación

¹⁵ Haciendo explícito su objetivo reconciliatorio y su apelación a ideas implícitas en la cultura política pública señala Rawls en *Kantian Constructivism in Moral Theory*: "...tomamos nuestro escrutinio de la concepción kantiana de justicia como dirigido a un atolladero de nuestra historia política reciente; el curso que el pensamiento democrático ha tomado en los últimos dos siglos muestra que no existe acuerdo sobre la manera en que las instituciones sociales básicas deberían configurarse para ser acordes con la libertad e igualdad de los ciudadanos en tanto personas morales. La comprensión básica de la libertad y la igualdad, que está implícita en la cultura pública de una sociedad democrática, y la manera más adecuada de balancear las exigencias de estas nociones, no han sido expresadas de modo tal que ganen la aprobación general. Una concepción de justicia kantiana trata de resolver este conflicto entre los diferentes modos de comprender la libertad y la igualdad..." (Rawls, *Collected Papers* 1999, 305).

de la estructura básica; es presentada como una visión independiente de cualquier visión comprensiva lo que permite que pueda encajar con una variedad de ellas; es expresada en términos de ciertas ideas implícitas en la cultura política pública (Rawls, 1993: 13) Si este es el caso y si –como he señalado antes– lo que hace que una visión sea comprensiva es el ámbito al cual se aplica¹⁶, es posible que una visión satisfaga el primer requisito –sólo se refiera al ámbito político– y no satisfaga alguno de los restantes. Una visión con estas características no sería comprensiva –porque su ámbito de aplicación sería sólo el político– pero tampoco sería política. Esto es lo que sucede con el *constructivismo kantiano*.

Aunque el *constructivismo kantiano* sólo aspira a obtener principios de justicia que se apliquen al ámbito de lo político –y por tanto no es una visión comprensiva– no es presentado como una visión independiente que pueda encajar con una variedad de visiones comprensivas. Específicamente, su carácter antirrealista –su idea de que “...más allá del procedimiento de construcción de los principios de justicia, no existen hechos morales...” (Rawls, 1999: 307)– determina que

¹⁶ Señala Rawls: “...la distinción entre concepciones políticas de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de rango de aplicación (*scope*)...” (Rawls, *Political Liberalism* 1993, 175).

no pueda encajar, por ejemplo, con una visión comprehensiva de índole intuicionista. Porque el ámbito de aplicación del *constructivismo kantiano* es sólo el político, no es una visión comprehensiva, contrario a lo que se señala en el texto. Porque no es presentado como una visión independiente, no es una concepción política. Tal vez el pensar que si una concepción no es política, necesariamente debe ser comprehensiva, explica el error.

Sintetizando, dos son las conclusiones que pueden obtenerse de lo que he señalado. En primer lugar, el *constructivismo kantiano* presente en *Kantian Constructivism in Moral Theory* persigue el mismo objetivo que Political Liberalism: elaborar una concepción de justicia para una sociedad liberal a partir de ciertas ideas implícitas en la cultura pública permitiendo lograr un fin reconciliatorio. En segundo lugar, el *constructivismo kantiano* no es una visión comprehensiva.

El trabajo sostiene que fue el carácter comprehensivo del constructivismo kantiano y su objetivo omniabarcador lo que determinó que Rawls lo abandonase y se inclinase por un constructivismo político, no fundado ya como el constructivismo kantiano en la filosofía moral de Kant sino en sus escritos políticos. Pero si lo que he señalado es cierto, tal hipótesis perdería algo de sustento dado que

el *constructivismo kantiano* no sería una visión comprehensiva y su objetivo limitado de reconciliar a una cultura pública con los valores que le subyacen sería idéntico al perseguido por el constructivismo político. O bien la influencia de los escritos políticos de Kant ya existía en *Kantian Constructivism in Moral Theory* o bien, si no existía allí, tampoco es necesario conjeturar que existía en *Political Liberalism*.

Esto no significa que los escritos políticos de Kant no hayan influido en la concepción de justicia rawlsiana. De modo claro su extensión de la justicia como equidad al ámbito internacional llevada adelante en *The Law of People* se encuentra influida por *La Paz Perpetua* de Kant. Este, no obstante, es un extremo sobre el cual el texto no se detiene, quizás porque su foco de atención no se encuentra en dilucidar la relación entre el pensamiento de Rawls y Kant sino la influencia que Kant ha ejercido sólo sobre la concepción de justicia doméstica rawlsiana.

Para terminar, y dado que he llamado la atención sobre el objetivo reconciliatorio que tenía la empresa de Rawls ya desde *Kantian Constructivism in Moral Theory*, quiero detenerme a explicar su verdadero alcance. Específicamente, es importante tener en mente aquí que este objetivo no es incompatible

con el poder crítico, y el carácter normativo de la teoría. No se trata de que en su intento de reconciliarnos con nuestra cultura e instituciones la filosofía política –y la justicia como equidad en particular– hayan renunciado a su aspiración de obtener principios correctos que posean poder evaluativo. Por el contrario, lo que permite que la tarea reconciliatoria tenga lugar es el advertir que los principios de justicia elaborados a partir de las ideas implícitas en nuestra cultura pública son correctos. No se trata de que sean correctos porque han sido elaborados a partir de *nuestra* concepción de sociedad y persona; esto es, las concepciones que se encuentran implícitas en *nuestra* cultura política pública. Son los principios correctos porque permiten acomodar las intuiciones morales de diverso grado de generalidad que poseemos. Es decir son los correctos por encontrarse en equilibrio reflexivo. Que estos principios correctos puedan ser contruidos a partir de las ideas implícitas de nuestra sociedad y que puedan ser el foco de un consenso superpuesto es lo que les confiere, adicionalmente, su poder reconciliatorio. Los principios de justicia permiten reconciliarnos con nuestra cultura pública porque son los correctos y no a la inversa.

Este modo de entender la reconciliación permite dar cuenta de la idea rawlsiana acerca

de que los principios de justicia poseen fuerza normativa aun respecto de aquellas sociedades cuyas culturas políticas públicas no tienen implícita la idea de ciudadanía libre e igual y su idea correlativa de sociedad. En estas sociedades la tarea de reconciliación a través de los principios de justicia no es posible –ellos no pueden ser el foco de un consenso superpuesto– pero sin embargo estos siguen siendo los principios de justicia correctos en relación con ellas, lo que permite juzgarlas como injustas. Si Rawls pensase que la fuerza normativa de los principios proviniere de su carácter reconciliatorio –como sugiere el texto– tal juicio sería imposible.

Pienso, nuevamente, que un error interpretativo puede haber conducido a esta conclusión. El error consiste en confundir las diferentes funciones que cumplen en la última presentación de la concepción rawlsiana de justicia el equilibrio reflexivo y el consenso superpuesto. El primero, cumple una función justificatoria, que no ha cambiado desde la primera presentación de la concepción en *A Theory of Justice*. El segundo, no es la respuesta de Rawls al problema justificatorio sino al problema de índole motivacional¹⁷

¹⁷ Que esta confusión es la raíz del error en que incurre el texto cobra plausibilidad si se advierte que es la misma confusión en que incurría Sandel y que el trabajo

Intenta ofrecer una conjetura plausible de cómo las personas que habitan un esquema institucional gobernado por los principios de justicia podrían adquirir la motivación suficiente para comportarse de acuerdo con ellos. La elaboración de la concepción de justicia a partir de las ideas implícitas en la cultura política pública hace posible el surgimiento del consenso superpuesto y –como he señalado– posibilita la reconciliación.

Confundir la función que cumple el equilibrio reflexivo con la del consenso superpuesto puede haber conducido a la conclusión de que los principios son correctos porque son el foco de un consenso superpuesto, esto es, porque nos reconcilian con nuestra cultura política pública, otorgándole así a esta cultura –y a las prácticas que la conforman– un tipo de normatividad intrínseca¹⁸.

implícitamente suscribe. Sandel mezclaba el problema de índole justificatorio que se abordaba en la primera parte de *A Theory of Justice* –donde se utilizaba a la posición original y al equilibrio reflexivo como herramientas– con el de índole motivacional que se abordaba en la tercera –donde se apelaba a una concepción normativa kantiana de índole comprensiva–. Es este último problema, el motivacional, el que pretende solucionar el recurso del consenso superpuesto.

¹⁸ Carlos Rosenkrantz ha formulado una objeción al liberalismo político de Rawls que lo interpreta del mismo modo que se hace en el texto (Rosenkrantz 1996). He ofrecido los argumentos por los que creo que tal interpre-

V. Conclusión

Las discrepancias que he presentado con respecto a lo señalado en el trabajo son las siguientes. En primer lugar, creo que el trabajo hace suya la lectura equivocada que Sandel ofrece de *A Theory of Justice*. El modo en que Sandel interpreta el equilibrio reflexivo, la primacía de la justicia y específicamente la posición original como modelando una concepción antropológica de persona, es inadecuado. En segundo lugar, he ofrecido razones para poner en duda la tesis de que la teoría moral, tal como Rawls la entiende, posea carácter meramente descriptivo. Adicionalmente he señalado que en ninguna de sus interpretaciones posibles puede entenderse el carácter no universalista de la concepción rawlsiana de justicia como un rasgo que posea por ser constructivista. En tercer lugar, he argumentado para mostrar que el constructivismo kantiano y el político no poseen carácter comprensivo y persiguen un mismo objetivo reconciliatorio, lo que no los priva de su carácter crítico aun respecto de aquellas sociedades que no poseen implícitas las ideas que el proceso constructivo pretende vincular.

tación es inadecuada en otro lugar (Seleme, *Equilibrio Reflexivo y Consenso Superpuesto* 2003).

BIBLIOGRAFÍA

Freeman, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

— *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1971-1999.

— *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

— *Political Liberalism*. New York: Columbia University, 1993.

— *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Rosenkrantz, Carlos. «El Nuevo Rawls.» *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1996: 224-249.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Seleme, Hugo Omar. «Equilibrio Reflexivo y Consenso Superpuesto.» *Isonomía*, 2003: 189-200.

Seleme, Hugo Omar. «La consistencia del contextualismo institucional e internacional.» *Enrahonar*, 2009: 205-228.

— *Neutralidad y Justicia*. Barcelona: Marcial Pons, 2004.

VERDAD Y POLÍTICA EN RAWLS Y HABERMAS. REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO DE CARLOS PEÑA

Fernando VALLESPÍN

Comentar un ensayo de la profundidad y la extensión temática como el que nos ofrece Carlos Peña no es una tarea fácil. En parte, porque este comentarista participa de muchas de las tesis aportadas, pero, sobre todo, porque el núcleo de su análisis nos obliga a entrar en algunas de las disquisiciones centrales de la historia de la filosofía y la teoría política. Para poder hacerlo con un mínimo de relevancia operaré siguiendo un criterio pragmático. Es decir, obviando los puntos que tenemos en común, pero sin renunciar a sacar a la luz las posibles discrepancias, que giran en torno a la forma en la que el autor plantea los problemas así como en la conclusión final del trabajo propiamente dicho. Para ello procederé de la forma lo más esquemática posible.

1. El objetivo de este trabajo es analizar la unión entre verdad y fundamentación político-moral en Rawls y Habermas, aunque la cuestión trasciende en gran medida la obra de

estos autores para devenir en una reflexión general sobre las conexiones entre filosofía y política. Su tesis es que, en efecto, tanto en la obra del último Rawls como en la de Habermas se habría producido una desvinculación entre verdad y política al abandonarse por parte de ambos la pretensión de fundamentar los principios y normas morales sobre un concepto *fuerte* de veracidad.

Lo que sorprende del objetivo último del trabajo no es la conclusión, con la que coincido con algunos importantes matices, cuanto el mismo propósito de plantearse esta cuestión. Y ello por la sencilla razón de que tanto uno como otro autor, Rawls y Habermas, vienen siendo atacados desde hace ya años por precisamente eso, por aspirar a seguir manteniendo la posibilidad de que es posible *fundar* –con todas sus limitaciones– algo así como un mínimo de principios de moral pública incuestionados. Son los últimos representantes del pensamiento ilustrado en un ámbito, el de la filosofía política contemporánea, en el que parece que nos hayamos despedido ya de toda pretensión por recurrir a un concepto enfático de verdad a la hora de argumentar en torno a estas cuestiones.

En alguna de las críticas más despiadadas que se han hecho de este objetivo, la de John Gray, se ha llegado a decir que "la justicia es

un artefacto de la costumbre. Las ideas de la justicia son tan atemporales como las modas de sombreros"¹. Lo que Peña denomina "la vinculación entre la verdad y la política" se ha convertido hoy en una cuestión periférica. Es más, si seguimos el hilo argumental de lo que el texto analizado califica como la "tesis de la desvinculación entre política y verdad", lo que hoy predomina en la teoría política contemporánea son los análisis aristotélicos a lo Arendt, pragmáticos a lo Rorty, o diferentes variantes de lo que Walzer denomina el "universalismo reiterativo" o débil. Por no hablar de "escapismos" varios frente a las posibilidades de conectar racionalidad y política. El mejor ejemplo de esto último lo constituye la obra de Judith Shklar con su "liberalismo del miedo" o el pluralismo valorativo de un Isaías Berlín, por ejemplo.

Sería muy prolijo entrar en las causas que han conducido a esta situación, aunque algo diré a este respecto. Lo importante es comenzar señalando que cualquiera que sea la relación entre la verdad y los contenidos normativos de estos dos autores, en todo caso constituyen el *horizonte máximo* al que hoy podemos aspirar en nuestro esfuerzo de fundamentación de la racionalidad moral.

¹ J. Gray, *Straw Dogs, Thoughts on Humans and other Animals*, Londres: Granta, 202, pág. 103.

2. Antes de acercarnos a la dilucidar cuáles son exactamente las limitaciones de estos autores con respecto a una teoría de la verdad, sí conviene detenerse, antes de nada, en una afirmación del autor que me parece excesiva. A saber, "que el problema de las relaciones entre la verdad y la política es.. el de las relaciones entre la filosofía y la política. (p. 5)". De ser así, la tarea de la filosofía sería exclusivamente la de indagar en torno a "la verdad", algo a lo que hoy hemos renunciado ya a la vista de la falibilidad de la razón para dar cuenta del mundo social y político. El predicado de "verdadero" o "veraz" lo solemos reservar para los enunciados o leyes científicas o para consideraciones formales que parten de presupuestos axiomáticos. La objetividad y validez de pretensiones de verdad se restringen siempre a las reglas de inferencia que derivamos de ellos. Algo sería "verdadero" en este sentido, si se ajusta a los axiomas o las reglas de inferencia lógica que previamente hemos estipulado. Trasladar el concepto de verdad al campo de la filosofía práctica nos introduce en un problema mayor, ya que las consideraciones de racionalidad moral no pueden eludir, por decirlo con Aristóteles, una aproximación a la verdad "tosca y esquemática" derivada del mismo objeto analizado, las acciones de los hombres y las normas arraigadas en el *ethos*, algo que no ocurriría respecto del saber teórico, el

propiamente científico. Esto no significa, como sostendría Habermas, por ejemplo, que no sea posible proceder a una aclaración epistémica de la deliberación práctica, que ésta no pueda presentarse como algo distinto de la elección racional o del discurso acerca de los hechos, que no sea posible una concepción de la razón práctica distinta tanto de la razón instrumental como de la razón teórica.

Por simplificar: acabar concluyendo, como hace el autor, que Rawls –y en gran medida Habermas–, son más hegelianos que kantianos no significa, a mi juicio, que sean menos "filósofos" o que la fuerza prescriptiva de sus enunciados esté por eso debilitada; o que se haya preterido el papel de la filosofía ante las dificultades que presenta su capacidad de fundamentar las normas básicas de la convivencia. Más bien sería al contrario, es la consecuencia de eso que se ha denominado el proceso de "ilustración de la ilustración", el tomar conciencia, como antes decía, de los límites de la racionalidad a la hora de regular nuestros fundamentos normativos. Anticipo ya que comparto la preocupación que creo que guía al autor a la hora de hacer estas afirmaciones, el peligro para la razón práctica de perder, sobre todo en el último Rawls, una clara distinción entre la *quaestio factis* y la *quaestio iuris*, la separación del *hecho* del consenso de la *validez* de su contenido. O, por

decirlo en términos habermasianos, la tensión entre "facticidad y validez". Luego volveremos sobre eso.

3. Entremos ya más directamente en el problema. Tanto Rawls como Habermas participan de una misma tarea, la búsqueda de un punto de acuerdo racional sobre los fundamentos de la asociación política. En esto siguen la tradición de la teoría política de subsumir el problema del orden social y de los principios que deben regular la vida política dentro de los requerimientos de la racionalidad moderna, que sólo predica como racionales aquellos principios que puedan ser aceptados por todos ciudadanos a los que han de vincular. Este punto de acuerdo deja, sin embargo, abiertas un buen número de disensiones en lo relativo al concepto de razón que deba informar dichos principios. No es lo mismo, desde luego, ligar el concepto de racionalidad a un cálculo de utilidad –como en Hobbes y, tras sus huellas, toda la tradición utilitarista–, que pretender extraerlo de la supuesta objetividad del derecho natural (Locke), de la voluntad general y autonomía de un cuerpo político que se edifica sobre la soberanía popular (Rousseau), o desde una pura instancia de razón práctica (Kant).

Esta disensión sobre los fundamentos de la racionalidad moral informará también, como

nos recuerda el autor del texto comentado, lo que Hegel consideraba que es el sustrato último de toda discusión de filosofía política: la necesidad de reconciliar subjetividad y generalidad; o, si se quiere, individuo y comunidad. La finalidad está clara, pero no así la solución de los problemas que plantea. ¿Cómo conseguir respetar la autonomía y los intereses individuales dentro de un concepto de comunidad con capacidad para trascenderlos e integrarlos a la vez? ¿Es posible alcanzar este objetivo en una sociedad crecientemente diferenciada en la que predomina una pluralidad de convicciones morales, concepciones del bien o modos de vida? ¿Puede conseguirse a partir de la convergencia de dichos intereses sobre un conjunto de principios de la justicia sustantivos, o debemos contentarnos con un mero *modus vivendi* apoyado en una actividad política favorecedora de una permanente búsqueda de la negociación y el compromiso? De considerarse viable la primera opción, ¿desde qué instancia hemos de extraer esos principios: desde la eticidad o *Sittlichkeit* inmanente a un determinado contexto histórico-social, o desde la construcción de un "punto de vista moral" que superponemos después contrafácticamente a la realidad concreta? Tanto Rawls como Habermas ofrecen respuestas similares a estas cuestiones. ¿Cuáles son sus rasgos básicos?

Ambos autores comparten la confianza en poder sustentar una concepción *pública* de la justicia válida para las sociedades avanzadas contemporáneas. Es decir, para sociedades sujetas al *fact of pluralism*, que no pueden sustentarse ya sobre una única concepción del bien, o sobre la eticidad propia de una forma de vida cultural específica. Estas restricciones del objeto inciden después también de modo decisivo sobre la naturaleza de los discursos racionales disponibles. Las demandas que se dirigen a la razón se restringen a lo que se considera que son los requerimientos mínimos del "pensamiento posmetafísico" (Habermas) o de la "razón política", expurgada de "consideraciones metafísicas" (Rawls). En ambos casos, la capacidad de pronunciamiento de la filosofía sobre estas cuestiones de racionalidad moral se ve limitada por el carácter finito y falibilista de la razón, ciertamente reducida en su capacidad para poner orden o buscar sintonizar la pluralidad de sus voces, por parafrasear una expresión habermasiana. De ahí también que se refugie en la construcción de "procedimientos" de argumentación racional que se sustentan sobre delgados pilares. En contra de lo que parece querer decir el autor, la racionalidad procedimental, por muy purificada que esté de consideraciones sustantivas de carácter moral, nunca podrá dejar de incorporarlas, como la idea de igualdad e imparcialidad y el

concepto de persona moral, por ejemplo. El problema no es que estos elementos sustantivos se incorporen al procedimiento –en la forma de "mecanismo de representación"– como son la posición original en Rawls o las condiciones ideales del discurso en Habermas– cuanto que su inclusión *esté justificada*, que sea algo más que el producto del arbitrio del filósofo. Y en esto acaban las similitudes entre ambos autores. Como bien se dice en el texto que analizamos y reconoce el mismo Rawls en el giro que introduce con el *Liberalismo político*, significa un abandono, con ciertos matices, de la forma de justificación kantiana, que sigue vigente en Habermas, para conformarse con el apoyo argumental que proporciona la reconstrucción del *fundus* normativo de la política en sociedades complejas sujetas al régimen de la democracia constitucional.

No obstante, en ambos casos estamos ante teorías que afirman rechazar tanto el realismo moral como el escepticismo frente a los valores o la mera destilación de la sustancia ética de una determinada sociedad. Dado que Carlos Peña se concentra sobre todo en Rawls, va a ser también sobre esta teoría sobre la que vuelque la mayoría de mis reflexiones, incorporando a Habermas en sus diferencias fundamentales con respecto a él.

4. Sigo al autor en su interpretación del último Rawls como esencialmente preocupado por reafirmar el valor de la neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien; como el rasgo esencial de su concepción *política* de la justicia. Sólo así podría organizarse una "convivencia política justa y estable de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque incompatibles" (LP, xvii). El pluralismo, visto como "rasgo permanente de nuestra cultura política", se convierte en el trasfondo justificador de esta apuesta por la neutralidad. La expectativa de un desacuerdo razonable no es incompatible *a efectos políticos* con un acuerdo sobre determinados principios respecto de los que puede presumirse un consenso entrecruzado desde las distintas teorías comprensivas. El punto decisivo aquí es que la capacidad de cada una de estas teorías para generar principios con pretensión de validez general es escasa, dada su predisposición a abarcar un amplio espectro de la realidad moral. Por otro lado, dependen directamente de la verdad de un determinado sistema metafísico, epistemológico o religioso, que es algo siempre controvertido.

Que ninguna concepción del bien sea susceptible de provocar un acuerdo generalizado, y que cualquiera de ellas pueda ser *razonablemente* rechazada, nos ubica ante una

doble tesitura: en primer lugar, hemos de buscar las bases del acuerdo más allá de las distintas concepciones del bien; pero, en segundo lugar, sólo podemos hacerlo, por así decir, desde "dentro" de ellas mismas, ya que nadie estaría dispuesto a renunciar a su teoría moral comprensiva, a lo que da sustento a sus convicciones. Bajo estas condiciones, fundar una teoría que se presenta a sí misma como una concepción que pueda ser compartida por todos los ciudadanos sólo puede conseguirse buscando un punto de equilibrio entre los requerimientos de la generalidad –aquello que todos estarían dispuestos a aceptar–, y las exigencias de cada concepción del bien. Esto impone una serie de limitaciones, tanto a la concepción pública de la justicia como a las distintas teorías comprensivas. A la primera, en tanto que necesariamente debe acotar el enfoque y el objeto sobre el que se aplica –la estructura básica de la sociedad–; y a las segundas, porque ninguna de ellas puede ver reflejada la totalidad de sus valores o principios en dicha concepción pública. Basta con que todas obtengan cuanto razonablemente pueden desear. Ésta es la idea básica que subyace al concepto de consenso entrecruzado, que sería el acuerdo sobre las concepciones políticas centrales al que acceden personas que se adscriben a doctrinas o concepciones del bien distintas e incluso opuestas; el acuerdo sobre el que todas pueden converger y que

Rawls identifica después a los principios de la justicia que serían elegidos en su posición original ya dentro de la argumentación contrafáctica.

A pesar de seguir manteniendo la doble estrategia de justificación que introdujera en TJ, el "mecanismo de representación" de la posición original y el recurso al "equilibrio reflexivo", estoy de acuerdo con el autor en que en las últimas versiones de su teoría se inclina ya claramente a favor de este último elemento como instancia clave en la justificación de la teoría como un todo. En este sentido, los pilares de la teoría se construyen como una argumentación moral-práctica que reconstruye la moral política presente en las sociedades democráticas avanzadas. Se trata de una justificación "pro tanto", pues se restringe a los valores políticos de una democracia constitucional susceptibles de ser extraídos en aplicación de la razón pública. Sólo así podemos acceder a una teoría "independiente", *freestanding*, que es capaz de sostenerse por sus propios recursos; es decir, que desde las distintas teorías comprensivas sería posible comprometerse con la misma con independencia de cuáles sean sus contenidos específicos. El cambio aludido se manifiesta en el explícito reconocimiento por parte de Rawls de que la teoría contenida en TJ era una teoría moral comprensiva y por sus exce-

sivas demandas morales no podía aspirar a los necesarios atributos de la neutralidad política ni disfrutar de las ventajas de una teoría "independiente". En otras palabras, que lo importante para que una teoría pueda funcionar como base para la vida pública de una sociedad es que genere un "acuerdo parcial" –sobre los aspectos *políticos*- pero no necesariamente sobre los aspectos "morales" concretos a través de los cuales se accede a aquéllos y que generalmente están incorporados en una teoría comprehensiva. La labor del filósofo va a consistir en intentar detectar cuáles son esos valores que de hecho están presentes en la vida pública de una sociedad y que necesariamente deben ser reconocidos como tales tras un proceso de ajuste y reajuste continuo de nuestras intuiciones y principios morales. Y la función de la posición original y de los principios allí elegidos consiste en ofrecernos una organización de los mismos que se plasma en una *conjetura* que podrá ser refutada, falsada o alterada por los ciudadanos a lo largo del tiempo dependiendo de la capacidad de aquéllos para "reconstruir" efectivamente la normatividad ínsita a nuestra vida pública. Este giro en su teoría, como afirma nuestro autor, transformaría el "constructivismo kantiano" de TJ en algo próximo a lo que cabe calificarse como un "reconstructivismo hegeliano".

Con todo, el consenso entrecruzado no se concibe como un mero *modus vivendi* entre las diferentes teorías comprensivas como si fuera el resultado de una negociación o compromiso entre ellas. La concepción pública de la justicia es una concepción *moral*. Por tanto, debe ser aceptada y asumida por *motivos morales* –no estratégicos– derivados del uso público de la razón. En su giro político, Rawls espera conseguir una fundamentación mejor, y esto es lo que parece preocupar a nuestro autor, gracias a la distinción que introduce entre la "verdad" que reconocen para sí las diferentes teorías morales comprensivas, y la "razonabilidad" de la concepción política. Ésta se sostiene como hemos dicho hace un momento, con independencia de cualesquiera que sean los criterios de verdad que informan a aquéllas –es *freestanding*–. La validez de la concepción política se libera, pues, de consideraciones éticas, de los criterios específicos que informan a las distintas concepciones religiosas, filosóficas o morales, y pasa a depender únicamente de lo "razonable", de los presupuestos que todos hemos de reconocer necesariamente con pretensión de validez general. No ofrece ningún criterio de verdad sobre cuestiones del bien o la vida buena; se limita a establecer las condiciones que toda teoría comprensiva debe asumir como base de su incorporación a una sociedad política integrada por personas libres e iguales.

En otros términos, la razonabilidad exige que toda norma que aspire a una validez general debe someterse a la prueba de la intersubjetividad, su fuerza vinculante debe poder fundarse sobre razones que todos podemos compartir. Del mismo modo, ello exige la necesidad de justificar las distintas pretensiones de validez de forma que puedan ser comprendidas, debatidas y aceptadas por otros. De aquí se deriva que nuestras concepciones del bien o convicciones morales sólo podrían formar parte de una concepción pública de la justicia si consiguen ser aceptadas por la generalidad, pero no —como a veces se ha interpretado su obra— que tengamos que renunciar a su defensa pública, que las cuestiones del bien deban necesariamente restringirse al ámbito de lo privado. Aquí habría que distinguir entre los "fundamentos constitucionales" y otras cuestiones susceptibles de traducirse en decisiones políticas a otro nivel.

5. El punto decisivo, sin embargo, es el de ver en qué ha quedado la argumentación de tipo trascendental, la justificación kantiana que subyace a la concepción de la personalidad moral y, en general, al cúmulo de restricciones contenidas en la posición original. En definitiva, el grueso de su empeño se reduce a una indagación sobre la condición de posibilidad de una teoría moral "de la política" que parte de la igual dignidad y valor moral de

las personas y trata de imponerse con valor universal. Desde luego, no trata de erigirse en *la* teoría de la justicia política válida para cualquier sociedad, sino en aquella que se corresponde con sociedades que deseen gobernarse democráticamente bajo las condiciones del pluralismo ético. Lo que parece sostener Rawls no es sólo que debemos aceptar su concepción pública de la justicia porque es la que, tras un bien ponderado y elaborado juicio, de hecho compartimos en las sociedades democráticas avanzadas. Hay que entender también que es la que *deberíamos* aceptar si queremos gobernarnos justa y democráticamente; sus principios son aquellos que establecen las condiciones de posibilidad del gobierno democrático. Si no, ¿cómo podría la teoría ejercer su función crítica en vez de limitarse a constituir una mera racionalización de lo ya existente? El que se presente ahora como una reconstrucción de los presupuestos de la razón pública –el giro político– no creemos que altera en nada este hecho; más bien contribuye a afirmarlo al pretender que sean interiorizados con fuerza moral por parte de las diversas teorías comprensivas. En definitiva, lo que Rawls viene a decirnos es que estas últimas, por el hecho de participar de una sociedad pluralista y diferenciada y tener que adoptar la perspectiva de las personas "en su identidad pública como ciudadanos", deben abrirse a los requerimientos de la

generalidad e integrar como fundamento de la vida pública normas morales que por su pretensión de validez universal –su razonabilidad– hay que reconocer que pueden ser reconocidas "desde dentro" de sus convicciones éticas, y están legitimadas para imponer límites a las mismas (la prioridad de lo justo sobre el bien).

Rawls no afirma, desde luego, que la moralidad kantiana en la vida personal, una de tantas teorías comprensivas, sea la "verdadera" y que, por tanto, debamos extenderla al ámbito público. Lo que implícitamente está diciendo, a mi juicio, es que una vez que reflexionamos sobre la validez de las normas público-políticas inexorablemente hemos de incorporar una serie de presupuestos que se nos imponen como necesarios a la razón; no porque sean normas que están ahí latentes en nuestra sociedad y se ajusten a determinadas convenciones morales, sino porque así lo exige su misma naturaleza de normas *políticas* básicas dentro de un sistema constitucional y democrático. La justificación a partir de la reconstrucción de la normatividad política propia de nuestra sociedad ha de convivir, pues, con esta justificación de tipo trascendental.

Con todo, y ésta creo que es la cuestión esencial para lo que nos interesa en este

debate, Rawls no afirma que los principios de la justicia sean "verdaderos", porque el concepto de verdad aplicado a principios morales es un concepto metafísico siempre necesariamente disputado filosóficamente, y propone colocar en su lugar el menos controvertido de *razonable*. Un escéptico moral, por ejemplo, que niega la posibilidad de acceder a la verdad moral, podría razonar dentro de los presupuestos de la concepción pública de la justicia y aceptar así sus elementos imprescindibles. A menos que niegue la idea de razonabilidad, y con ella la posibilidad de cooperación entre libres o iguales, claro está. La razonabilidad tiene, pues, un valor epistémico que la aproxima a la idea de "verdad", a lo que es "conforme a la razón". Otra cosa es ya que consideremos que los argumentos que Rawls nos ofrece al efecto sean los más adecuados o que no case bien con el método de justificación a través del equilibrio reflexivo, como parece proponernos el prof. Peña.

6. El punto en el que éste si lleva razón, a mi juicio, es en la dificultad de argumentar en estos términos si bajamos a una visión de la política difícilmente compatible con la pretensión de aspirar al proyecto de la "neutralidad filosófica" con respecto a las diferentes concepciones del bien, que obliga imponer una neutralización de la dimensión ética en el marco de lo político con tal de conseguir el

más pleno consenso entrecruzado. Es la posición sostenida, entre otros, por Chantal Mouffe², que descalifica todo el proyecto rawlsiano por no hacer frente a los problemas de la política real: el conflicto, el poder, la violencia. Todos estos elementos se harían invisibles detrás de su obsesión por el consenso y la neutralidad. Paradójicamente, una teoría tan ensimismada en lo "político" desembocaría en una auténtica desnaturalización de la política misma, ya que "no puede haber una justificación neutral de la neutralidad del Estado". Es más, el supuesto ideal de unidad social apoyado en la idea de neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien presupondría un concepto de razonabilidad que potencialmente permitiría excluir a aquellos que no comulguen con la definición que se haga del mismo. Con independencia de la naturaleza esencialmente normativa e "ideal" de la teoría rawlsiana, el éxito de una u otra acusación desde una concepción de lo político recelosa de todo concepto de "verdad" o de supuestos constreñimientos epistémicos, depende a la postre de los niveles de apertura del espacio de discusión pública a la pluralidad de concepciones del bien, así como de la capacidad de estas últimas para interiorizar de hecho los principios compartidos.

² "Political Liberalism. Neutrality and the Political", en *Ratio Juris*, vol. 7, 3, 1994.

Otra variante de esta crítica sería la que el propio Habermas le hace a Rawls³, y que está impulsado también por el temor a una excesiva intromisión de la filosofía en la política democrática. La imputación de Habermas sería que Rawls introduce algunos presupuestos necesariamente debilitadores de la libre interacción democrática, derivados fundamentalmente de una distinción implícita entre un ámbito de lo público al que acuden los ciudadanos cuando buscan la realización de los fines sociales, y otro aparentemente mucho más vigoroso, de una "sociedad civil" en la que los individuos establecen sus más íntimas relaciones de afinidad e interés inmediato; pertenecen aquí a diferentes asociaciones –iglesias, universidades, clubes, asociaciones profesionales, etc., y persiguen su propia concepción del bien o sus planes de vida dentro de las condiciones generales definidas y aceptadas por todos. En la lectura de Habermas, esta estricta división entre sociedad civil y Estado se extrapola después sobre el mismo diseño de la posición original, y provocaría la prioridad de la dimensión de la autonomía privada sobre la autonomía pública. Ello tendría una doble consecuencia. En

³ "Razonable" versus "verdadero", o la moral de las concepciones del mundo", en John Rawls, Jürgen Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona. Paidós, 1998, págs. 147-181.

primer lugar, significaría una cierta intromisión del filósofo en las labores que propiamente corresponderían a la ciudadanía, pues es él quien lleva a cabo el juego de interacción e interpretación de los principios básicos que se debaten en la posición original. Los ciudadanos, por decirlo de alguna manera, "encontrarían" ya adoptadas esas decisiones fundamentales que cobrarían cuerpo en un sistema institucional prácticamente delineado en todos sus aspectos esenciales.

Y, en segundo término, se arroja la acusación de que la teoría acabaría cayendo en la "lógica del liberalismo" más convencional. Los derechos aparecen predominantemente como "cápsulas protectoras" frente a potenciales agresiones a las distintas formas de vida, siendo éstas las que conviene preservar frente a una visión más positiva o participativa de la libertad. Dada la construcción del procedimiento, la autonomía pública no sería sino el *instrumento* para la realización de intereses privados.

El punto interesante de esta crítica es que insiste en el paternalismo filosófico que se esconde tras la presentación de todos los rasgos que ha de asumir una sociedad bien ordenada, y esto no puede dejar de tener implicaciones para la comprensión de las magnitudes democráticas de la teoría rawlsiana

como un todo. Obsérvese, que en definitiva, los ciudadanos acuden al espacio público ya plenamente conscientes de sus intereses e identidades, y una vez allí se limitan a aplicar o *interpretar* los principios de la razón pública previamente objetivados en la teoría y en las normas constitucionales. El espacio público no serviría, pues, para *generar, redefinir o encontrar* intersubjetivamente dichos principios a través del debate, sino únicamente para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas *pre*-definidos, y conseguir el apoyo más extenso posible para ellos. Éste sería el punto en el que se separa decisivamente de una teoría de la democracia deliberativa a lo Habermas.

7. Habermas, sin embargo, no renuncia por eso a establecer su propio modelo de justificación de principios de política pública. Un modelo que es más modesto filosóficamente que el de Rawls en tanto que no aspira al diseño completo de una sociedad justa. Reduce el papel de la filosofía más bien a la "clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de la legitimación democrática"⁴. Para ello, como es sabido, introduce el

⁴ "Reconciliación y el uso público de la razón", en John Rawls, Jürgen Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona. Paidós, 1998, pág. 71.

principio del discurso, que impone que "sólo son válidas aquellas normas en las que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional"⁵. La legitimidad de las decisiones se retrotrae así a estas cuestiones formales, que constituyen la expresión de la imparcialidad de los juicios prácticos y que remiten a una formulación discursiva y procedimental del concepto de autonomía kantiano.

El principio del discurso se entiende como expresión de lo *moralmente correcto*; posee una naturaleza epistémica que trata de emanciparse precisamente de las confusiones de la teoría de la correspondencia de la *verdad* moral y se vincula a un tipo de *validez* conectado al proceso de dilucidación discursiva. Es el mismo procedimiento y las condiciones sustantivas de las que se imbuje, derivadas de la concepción kantiana de la autonomía moral de la persona, el que constituye el fundamento de justificación de las normas morales; sus resultados pueden aspirar, por tanto, a la "presunción de validez". Los elementos o contenidos fundamentales del procedimiento discursivo –la imparcialidad, la igualdad, la apertura a todos, la ausencia de coerción y la unanimidad–, que equivalen a los contenidos

⁵ *Faktizität und Geltung*, Francfort: Suhrkamp, 1992, pág. 140.

de una moral del respeto mutuo y de la responsabilidad solidaria por toda persona, puede entenderse como una lectura teórico-discursiva del imperativo categórico kantiano. O, a secas, como prefiere decir en sus últimos escritos, como una lectura teórico-discursiva del "punto de vista moral". Adoptarlo equivale a "salir fuera" de las concepciones o visiones del mundo que tenga cada cual para "aproximarse a una perspectiva moral común que bajo las condiciones simétricas del discurso (y del aprendizaje mutuo) exige un cada vez mayor descentramiento de las distintas perspectivas"⁶. Es lo que G.H. Mead calificó como la "adopción ideal de papeles" o la "apelación a una comunidad cada vez más extensa".

Este principio del discurso debería ejercer algo así como el *control* normativo de la deliberación pública, que acabaría garantizando la prioridad de la justicia sobre el bien, de la moral sobre la dimensión ética, aunque la deliberación pública se escapa a la disciplina que pueda imponer una única forma discursiva, ya sea ésta la justicia o la pretensión de aspirar a un equitativo reconocimiento de formas de vida, concepciones del bien o identidades concretas, o cualesquiera otros

⁶ *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort: Suhrkamp, 1996, pág. 316.

intereses subjetivos o de grupo. Lo importante es recuperar el espacio de discusión política intersubjetiva en el que inexorablemente habrán de fundirse todas estas dimensiones.

8. Concluyo. Si esto es como yo lo he descrito, no creo que sea tan fácil llegar a la conclusión del autor de que "la filosofía política no orienta la vida social, ella sólo puede aspirar a *reconciliarnos* con lo que ya existía" (pág. 41).

El énfasis del autor se pone correctamente, a mi juicio, en la dimensión hegeliana que subyace en el último empeño de Rawls por perseguir la labor de la razón como esencialmente "reconstructiva"; es decir, en "reconstruir" racionalmente el *fundus* normativo que, de hecho, subyace a nuestros principios y valores normativos, los rasgos de lo que caracteriza a nuestra cultura política. Pero esto no significa, como afirma Habermas, que "se haya abandonado la cuestión de si las proposiciones normativas en general tienen todavía un contenido cognitivo y de cómo, si es el caso, se pueden fundamentar"⁷. Como he venido diciendo, tanto en uno como otro autor, no se ha abandonado una perspectiva filosófica que indague sobre los problemas

⁷ "Razonable" versus "verdadero", *op. cit*, pág. 152.

asociados a la objetividad moral o las pretensiones de validez normativa. Existe, en efecto, como afirma el autor, una cierta "presión política", encarnada en el creciente pluralismo valorativo de nuestras sociedades, que nos conmina a esquivar pretensiones de verdad, pero esto no significa que la filosofía política haya renunciado a erigirse en algo más que un mero intérprete de lo fáctico.

FUNDACIÓN COLOQUIO JURÍDICO EUROPEO

LIBROS PUBLICADOS

1. R. Alexy, *Derechos sociales y ponderación*
2. L. Ferrajoli, J. J. Moreso, M. Atienza, *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*
3. A. Ruíz Miguel, R. Navarro-Valls, *Laicismo y Constitución*
4. P. Costa, B. Aláez Corral, *Nacionalidad y ciudadanía*
5. V. Ferreres, J. A. Xiol, *El carácter vinculante de la jurisprudencia*
6. M. Taruffo, P. Andrés Ibáñez, A. Candau Pérez, *Consideraciones sobre la prueba judicial*
7. R. Romboli, M. Carrillo, *Los consejos de garantía estatutaria*
8. P. Salazar Ugarte, J. Aguiló Regla, M. A. Presno Linera, *Garantismo espurio*
9. E. Bulygin, M. Atienza, J. C. Bayón, *Problemas lógicos en la teoría y práctica del Derecho*
10. P. Lucas Murillo de la Cueva, J. L. Piñar Mañas, *El derecho a la autodeterminación informativa*
11. F. J. Laporta, J. Ruíz Manero, M. A. Rodilla, *Certeza y predecibilidad de las relaciones jurídicas*
12. I. Shapiro, P. de Lora Deltoro, C. Tomás-Valiente Lanuza, *La Suprema Corte de Estados Unidos y el aborto*
13. J. F. Malem Seña, F. J. Ezquiaga Ganuzas, P. Andrés Ibáñez, *El error judicial. La formación de los jueces*

14. M. C. Redondo, J. M^a Sauca, P. Andrés Ibáñez, *Estado de Derecho y decisiones judiciales*
15. S. Huster, A. Pau, M^a J. Roca, *Estado y cultura*
16. P. Comanducci, M^a A. Ahumada, D. González Lagier, *Positivismo jurídico y neoconstitucionalismo*
17. E. Barros Bourie, M^a P. García Rubio, A. M. Morales Moreno, *Derecho de daños*
18. A. Aarnio, M. Atienza, F. J. Laporta, *Bases teóricas de la interpretación jurídica*
19. A. Squella, N. López Calera, *Derechos humanos, ¿invento o descubrimiento?*
20. S. Huster, F. Molina, E. Garzón Valdés, *Terrorismo y Derechos Fundamentales*
21. M. T. Soler Roch, J. M. Tejerizo López, F. Serrano Antón, *Los defensores del contribuyente*
22. R. Vázquez, A. Ruíz Miguel, J. M^a Vilajosana Rubio, *Democracia, religión y Constitución*
23. C. Venturini, M. Fuenteseca Degeneffe, *El Juez en Roma: Funciones y responsabilidad*
24. E. Roca Trías, V. Guilarte Gutiérrez, *Patrimonio matrimonial en matrimonios no indisolubles*
25. J. J. Moreso, L. Prieto Sanchís, J. Ferrer Beltrán, *Los desacuerdos en el Derecho*
26. J. Delgado Echeverría, J. Rams Albesa, *Retos de la dogmática civil española*
27. A. Pace, P. Andrés Ibáñez, *Inmunidad del poder en Italia*
28. C. Peña, H. Omar Seleme, F. Vallespín, *Estudios sobre Rawls*

