
Rawls y el problema de la justificación en filosofía política

Carlos Peña

Resumen.....	4
Introducción	6
Primera Parte: desde <i>A Theory of Justice</i> a <i>Political Liberalism</i>	24
Introducción	24
(1) La ambigüedad metodológica de <i>A Theory of Justice</i>	35
(2) Las interpretaciones del equilibrio reflexivo.	54
(3) Hacia el constructivismo kantiano.....	63
(4) Del constructivismo kantiano al constructivismo político.	69
(5) El constructivismo político y el fundamento de la razón pública.....	85
(6) La teoría de la justicia y el problema de la realidad.	114
Segunda Parte ¿Cuán kantiano es Rawls?.....	128
Introducción	128
(1) Kant en <i>A Theory of Justice</i>	131
(2) La opinión de la literatura	142
El kantismo en sentido comprensivo.....	142
El kantismo en el planteamiento global de Rawls.	145
(3) El constructivismo kantiano en la teoría moral	152
El concepto de constructivismo	153
El concepto de teoría moral	158
Kant en las Lectures.....	160
Kant en las Conferencias Dewey: el constructivismo kantiano.....	167
Conclusiones provisionales.....	172
(4) Kant en el liberalismo político	177
La facultad de juzgar y la posición original.....	180
Los motivos de Kant y Rawls.....	187
La relación entre filosofía y política.....	188
Tercera Parte: verdad y política en Rawls y Habermas	191
Introducción	191
(1) Tres dimensiones en la relación entre la verdad y la política.....	196
(2) La verdad y el contenido normativo de la política.	198
i) La tesis de la desvinculación entre política y verdad.....	198
ii) La tesis de la vinculación entre la verdad y la política.....	204
(3) Verdad y política en Habermas.	209
La estrategia de Habermas	212
La verdad y los enunciados evaluativos: el problema de la política.....	213

La posición de Habermas frente de la relación entre verdad y política: un balance de la literatura.....	216
(4) Verdad y política en Rawls.....	219
El rechazo de la metafísica	222
La tolerancia al interior de la filosofía	224
La tolerancia y el valor de la estabilidad	225
El consenso superpuesto y las razones para converger.....	228
(5) Conclusión. La relación entre filosofía y política	237
Cuarta parte. Rawls entre Kant y Hegel.	245
Las críticas a la tesis del consenso superpuesto.	247
La influencia de Hegel en Rawls	256
Referencias.....	271

Resumen

La investigación de la que aquí se da cuenta, analiza el tránsito entre el constructivismo kantiano de *A Theory of Justice* (Rawls, 1971) y el constructivismo político de *Political Liberalism* (Rawls, 1993), juzgando si acaso este último provee de suficiente justificación a los principios de justicia. El texto arguye que los principios de justicia quedan suficientemente justificados si, abandonando las interpretaciones kantianas que son habituales en la literatura filosófica, se interpreta al constructivismo político como una forma de *realismo interno* a la Putnam o como una “*historización*” a la Hegel de la razón práctica. Así la tesis del consenso superpuesto puede ser presentada como una descripción del potencial normativo que subyace a la reflexiva pluralidad moderna y la filosofía política que la proclama como un esfuerzo por reconciliar a los miembros de las sociedades modernas con sus propias instituciones.

En su conjunto, la investigación ofrece una perspectiva para entender el liberalismo político que hasta ahora no había sido explorada en la abundante literatura secundaria a que ha dado origen la obra de Rawls.

Introducción

Sobran los motivos que hacen filosóficamente atractiva una obra como la de Rawls, al extremo que, como observó Nozick, los filósofos políticos deben trabajar con Rawls o explicar por qué prescinden de él. Uno de esos motivos es sustantivo. La teoría de la justicia de Rawls proveyó de un contenido normativo coherente a las sociedades democráticas y liberales. Su crítica al utilitarismo permitió fundar la noción de derechos y el principio de diferencia dio un paso adelante en la economía del bienestar. El otro es, por decirlo así, metodológico. La obra de Rawls representó un renacer de la racionalidad práctica al encarar un desafío que está a la base de la filosofía política moderna: el de erigir un momento de incondicionalidad a partir de la mera subjetividad de los individuos.

Ahora bien, el texto que sigue examina, sobre todo, los aspectos metodológicos de la obra de Rawls a fin de verificar si ellos proveen de sustento al contenido normativo por el que aboga.

Como consecuencia de ese examen, el texto ofrece una interpretación de Rawls que ha estado, hasta ahora, ausente en la literatura. Para la mayor parte de los autores –críticos y partidarios- Rawls es, ante todo, un kantiano, un escritor que mediante un contrafáctico muestra que es posible contar con principios de justicia unánimemente compartidos en una sociedad plural. Ese kantismo perviviría incluso en *Political Liberalism* (1993) una obra que se resiste a cualquier visión comprensiva de la agencia moral. En contra de ese punto de vista, el texto que sigue demuestra que Rawls, a contar de 1980, transitó de Kant a Hegel. Ello permite explicar por qué el *overlapping consensus* (Rawls, 1993: 133) no es un mero *modus vivendi*, sino la reconciliación que la filosofía política hace con las concepciones subyacentes a la sociedad democrática.

Para alcanzar ese resultado, el texto discurre como sigue.

La obra de Rawls –como otros casos ilustres en la historia de la filosofía-- 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” (Rawls, 1993: 10; 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, Rawls 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 sustituidos por 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.

Si Rorty describió la irrupción de la filosofía analítica como un “giro lingüístico” (Rorty, 1992), este cambio de Rawls puede ser descrito como un “giro político” (Hedrick, 2010).

La hipótesis de la investigación que sigue es que el abandono del constructivismo kantiano que Rawls, como acabamos de ver, efectúa en *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985, en Rawls, 1999d) es una consecuencia de su rechazo del realismo moral (la idea que existen entidades independientes de la mente tales que equivalen o de los que se derivan principios morales) y en parte también consecuencia de un cambio en la manera de concebir las tareas de la filosofía política.

Rawls piensa que, si el pluralismo se manifiesta como una diversidad de doctrinas metafísicas, entonces cualquier realismo resulta incompatible con él. Ese rechazo elude, sin embargo, el examen de mejores alternativas conceptuales para justificar ese tránsito (como lo prueba el debate que en la literatura es posible advertir en torno a la relación entre verdad y justificación y la pluralidad de esquemas

conceptuales). Esa falta de consistencia en el tránsito desde el constructivismo kantiano al político (cuando se lo juzga desde el debate sobre el realismo y la verdad) desaparece si, al contrario de lo que sostiene la mayor parte de la literatura, se interpreta el liberalismo político (es decir, el punto de vista expuesto en *Political Liberalism*) como una *historización*, a la Hegel, de la razón práctica, más que como una estrategia trascendental, a la Kant, para fundar principios. Desde ese punto de vista, la filosofía política, según Rawls, sería una forma de *reconciliación* más que un intento de orientar normativamente a la sociedad a la que se refiere. Esta interpretación –la mejor posible, según se sostendrá, del conjunto de la obra de John Rawls- salva la consistencia conceptual del liberalismo político; aunque la desprovee de toda orientación normativa independiente del contexto.

El resultado –una vez que se indaga en esa hipótesis-- es una interpretación del conjunto de la obra de John Rawls distinta de la que se observa en la literatura.

La *Teoría de la Justicia* (1971) fue presentada, incluso por el propio Rawls, como una generalización, al ámbito de las instituciones, de la teoría de la elección racional (Rawls, 1995: 30; 1971: 17); como una teoría de nuestros sentimientos morales (Rawls, 1995: 59; 1971: 51); como una descripción de nuestra gramática moral en el sentido de Chomsky (Rawls, 1995: 56; 1971: 47) o como una interpretación procesal del imperativo categórico (Rawls, 1995: 241; 1971: 253). La literatura secundaria, por su parte, vió en ella una aguda aplicación de los principios subyacentes a la teoría de juegos (Binmore, 1995); una interpretación estricta de la razón práctica kantiana (Wolff, 1977); una defensa de una regla superior a la de mayorías o , simplemente, una forma aguda de abogar por la imparcialidad en el razonamiento moral (Daniels, 1989).

Luego de los abundantes comentarios que la obra suscitó (una compilación puede verse en Daniels, 1989) Rawls prefirió caracterizarla como una forma de constructivismo, siguiendo –aunque no al pie de la letra- algunas sugerencias de

Dworkin (1973: 500-533). El constructivismo es una tesis antirrealista para la cual el significado de un enunciado se reduce a las condiciones bajo las cuales lo consideramos suficientemente justificado (Dummett, 1990: 244; cfr. O'Neill, 2000). Para el constructivismo la objetividad no depende de ninguna tesis asociada al realismo natural. En consonancia con esa tesis, la posición original se justificaría no porque describa o permita descubrir principios preexistentes, sino por que es la que mejor *realiza* la concepción que los hombres y las mujeres de una sociedad democrática tienen acerca de sí mismos como sujetos libres e iguales (Rawls, 1999a: 223-252). Rawls desmintió, entonces, cualesquiera interpretación epistemológica de la posición original, para sostener, en cambio, que se trataba de un procedimiento –un *device of representation*, en sus palabras, Rawls, 1993: 35- que realizaba la imagen moral que los sujetos de una sociedad democrática tienen acerca de sí mismos. Defendió, entonces, su propia concepción como un constructivismo kantiano; aunque no en rigor, sino por analogía (Ibid.).

Ahora bien, la filiación constructivista que Rawls reivindicó lo comprometió en un complejo debate filosófico que lo acercó al *realismo interno* de un autor como Putnam (vid, especialmente, Putnam, 1994, 1992). Así se sigue de la caracterización que efectúa del constructivismo.

La concepción de Rawls del constructivismo kantiano deriva, en alguna medida, de la concepción de autonomía que sugieren las críticas de Sidgwick a Kant. Sidgwick sostuvo que si el concepto de autonomía se interpretaba neutralmente, entonces no sería posible distinguir la autonomía de un truhán de la de un santo (Sidgwick, 1888: 411). De ahí Rawls derivó una concepción de autonomía de índole expresiva: obrar autónomamente equivale a actuar en base a principios que *expresan* nuestra condición de seres libres y racionales (Rawls, 1971: 255).

El “constructivismo kantiano” afirma entonces que una teoría de la justicia o de la moralidad política es dependiente de la concepción de la persona (como agentes morales libres e iguales) (Rawls, 1999^a). Si la teoría moral fuera independiente de

la concepción de la persona (y supusiera que hay un orden de objetos tal que determina lo que es justo con independencia de esa concepción) entonces, a juicio de Rawls, ella sería heterónoma. Esta concepción le permite a Rawls alejarse del intuicionismo que es, según este autor, una forma de realismo moral. Mientras el intuicionismo exige un sujeto cognoscente (que, mediante la intuición alcance los principios no derivados); el constructivismo kantiano exige una definición densa de persona como agentes morales libres e iguales (un concepto que, de otra parte, piensa Rawls, subyace en la cultura política democrática). Una justicia puramente procesal –como la que defiende Rawls bajo la forma de un constructivismo kantiano- rechaza la idea (que, por ejemplo, endosaría el utilitarismo bajo la forma de economía del bienestar) que: a. existen principios o entidades morales independientes; b. existe un procedimiento que asegura o hace más probable que, dado un caso, se logre una decisión derivada de esos principios. La justicia puramente procesal afirma, en cambio, que, dado un caso (v.gr. el diseño de las instituciones sociales básicas) no hay una solución justa independiente del procedimiento acordado para resolverlo y éste último, por su parte, es dependiente de un sistema de conceptos. En el mobiliario del universo no hay entidades – principios o figuras de otra índole- que equivalgan a, o de las que se deriven, principios de justicia o de moralidad política. Esos principios derivan de un procedimiento que, por su parte, es dependiente de la concepción que los agentes tienen acerca de sí mismos (lo que, como se ve, lleva a término el planteamiento de Sidgwick (1888). Rawls defiende la idea que los principios de justicia son *dependientes* de una cierta concepción de la persona. Este punto de vista de Rawls le permite, a la vez, rechazar el realismo moral del intuicionismo y pretender que sus propias afirmaciones son, sin embargo, objetivas (bajo el supuesto que toda pretensión de verdad lo es al amparo de un cierto sistema de conceptos).

Esta caracterización de los principios que Rawls defendió en *Teoría de la Justicia* posee una muy cercana relación con el realismo interno que, alguna vez, proclamó Putnam (Cfr. Putnam, 1992). Putnam, como es sabido, defendió una forma de realismo que se distancia, por igual, del universalismo que se reprocha al

liberalismo kantiano y el relativismo radical de un autor como Rorty (1999; 1991; 1989). En oposición al realismo metafísico (una versión de este tipo de realismo es el intuicionismo según lo caracteriza Rawls) Putnam sostiene que (a). los objetos y propiedades constitutivas son dependientes de un sistema de conceptos y sostiene, además, esta vez en oposición al relativismo a la Rorty, que (b). hay muchos sistemas de conceptos verdaderos que describen correctamente el mundo (donde “verdadero” designa una aceptabilidad idealizada de nuestras proposiciones y no una correspondencia).

La tesis del constructivismo kantiano es compatible con ambas proposiciones. Así entonces Rawls –en consonancia con los debates filosóficos generales- podría haber eludido los reproches al kantismo abstracto de su obra (Sandel, 1998) por la vía de reivindicar una tesis de realismo interno. El realismo interno le permitiría salvar la objetividad de los juicios sin endosar la metafísica subyacente al intuicionismo (puesto que los juicios se confirman *al interior* de un sistema de conceptos) y eludir, al mismo tiempo, las acusaciones de universalismo abstracto (puesto que puede haber *varios* sistemas de conceptos). Una estrategia como esa le habría permitido, al mismo tiempo, elaborar una teoría de un alcance similar a la propuesta por Habermas pero con fundamentos más escuetos (Habermas, 1995).

¿Porqué, entonces, Rawls abandono ese camino, prefirió “dejar la filosofía tal como está” y postular la tesis del “consenso superpuesto”?

Si atendemos a la propia obra de Rawls, ese giro, representado por *Political Liberalism* (Rawls, 1993; Weinstock, 1994: 165), no está motivado por razones estrictamente conceptuales (si ese fuera el caso, y como se acaba de insinuar, él debió acercarse al realismo interno) sino por la *estabilidad* del sistema político al que la filosofía política se refiere (Rawls, 1993: 38). En las condiciones modernas, sugiere Rawls, ninguna de las concepciones en juego puede garantizar –como no fuera al precio de la violencia o la intolerancia- la estabilidad del orden social. En esas condiciones, continúa, es imprescindible erigir a la tolerancia como el

principio básico, poner en paréntesis las pretensiones de verdad y secularizar el entendimiento de la política (Thiebaut, 1996). El resultado de ese esfuerzo sería la postulación de un consenso superpuesto.

Una interpretación como esa –la interpretación más o menos canónica en la literatura- priva, sin embargo, de consistencia al tránsito entre el constructivismo kantiano y el constructivismo político y deja *pendiente* la justificación de los principios de justicia.

En efecto, como se ha sugerido ampliamente por la literatura, el giro político de Rawls (el tránsito desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*) acentúa la aceptación de los principios de justicia bajo la forma de consenso superpuesto; pero descuida su aceptabilidad. De esa forma, el último Rawls se ocuparía de la *questio factis* (¿cómo se converge en torno a principios?) y no de la *questio juris* (¿qué razones cuentan para converger?).

La versión más conocida de esa crítica la formuló Habermas (1995) en sus comentarios a *Political Liberalism* (puede encontrarse también en Cohen, 2003 y Raz 1990). 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. Y así el concepto de lo razonable – restringido, como se ve, sólo al primer aspecto- queda tan deflacionado que es puramente descriptivo. En otras palabras, Rawls habría abandonado la justificación de los principios.

Como es fácil comprender, se trata de una crítica nada desdeñable que atañe al centro de una teoría que, como la de Rawls, posee importantes pretensiones normativas ¿Cómo, sin embargo, responder a ella en términos filosóficamente consistentes?

A la luz de la literatura (Stern, 1993) hay al menos cuatro estrategias de justificación práctica. El fundacionalismo (la idea que nuestras creencias actuales derivan de creencias básicas sin garantía inferencial como, por ejemplo, lo sugiere el intuicionismo que Rawls rechaza); la estrategia trascendental (el argumento del tipo *modus ponens* que emplean Kant o Habermas); el holismo teórico (como el de Quine); el holismo práctico (como el que se encuentra en Wittgenstein o Hegel) ¿A cuál de esas estrategias equivale la tesis del consenso traslapado?

Si se hace pie en la interpretación canónica –conforme a la cual la tesis del consenso superpuesto intenta resolver el problema de la estabilidad- se arriba a la conclusión que la *crítica descriptiva* (como la llama Hedrick, 2010) subraya: que Rawls elude el problema de la justificación. *A Theory of Justice* estaría así por debajo de sus propias pretensiones: sería un caso de sociología puramente descriptiva. Una conclusión como esa es inaceptable para una teoría que, como la de Rawls, elabora un abundante contenido normativo.

Para resolver entonces el problema de la justificación –dar respuesta a la pregunta de por qué vale el contenido normativo que la teoría formula- sería necesario acreditar que la tesis del consenso superpuesto expuesto en *Political Liberalism* funda los principios de justicia sin incurrir en un *non sequitur*, es decir, sin derivar desde el *plano de los hechos* (desde la mera constatación de las convicciones que convergen en la sociedad democrática) una solución al *problema de iure* (el problema relativo a los principios que deben fundar la convivencia).

Para eludir esa falacia –y supuesto que se haya rechazado la estrategia fundacionalista- es imprescindible una estrategia holista: mostrar que una cuestión *de facto* (la convergencia que de hecho se produce en las sociedades modernas) resuelve el problema *de iure* (el problema de qué principios deben orientar la convivencia). En otras palabras, se hace necesario probar que una forma de vida (la sociedad moderna) tiene un contenido normativo ya realizado que sólo se trata de explicitar. Una perspectiva como esa exige rechazar cualquier

estrategia trascendental (como la del kantismo que suele adscribirse al argumento de Rawls) y, en cambio, “historizar” aquello que puede contar como apelación a razones (que es la estrategia seguida por Hegel, vid. Pippin, 2010, 2008). En otras palabras, la postulación del consenso superpuesto incurriría en un *non sequitur* (otra versión de uno de los varios reproches que Hegel dirige a Kant, Hegel, 2006: 704 y ss; cfr. Taylor, 2010: 325; Hyppolite, 1998: 430) a menos que se funde en una concepción de la racionalidad práctica conforme a la cual no hay distancia entre lo que debe ser y lo que es, algo que sólo puede alcanzarse con un argumento a la Hegel (Cfr. Pippin, 2008). Pero si eso es así, entonces la tarea de la filosofía política no es la de legislar con afanes de universalidad, sino simplemente la de reconocer lo que ya estaba allí (Hegel, 2000).

Un examen de los textos de Rawls, incluidas sus *Lectures* de filosofía general, y una discusión con la literatura secundaria, permiten dar plausibilidad a la precedente conclusión. En efecto, la tesis del consenso superpuesto puede ser presentada como una descripción del potencial normativo que subyace a la reflexiva pluralidad moderna y a la filosofía política que la proclama como un esfuerzo por reconciliar a los miembros de las sociedades modernas con sus propias instituciones.

A fin de allegar pruebas y razones en pos de las conclusiones que se acaban de presentar, el texto desarrolla el siguiente plan de trabajo.

En la primera parte se examina, con cierta morosidad, la totalidad de la obra de Rawls (con la sola exclusión de sus trabajos sobre derecho de gentes)¹ a fin de

¹ Siguiendo una vieja tradición de la filosofía política, Rawls se ocupa de la justicia doméstica (es el tema de *A Theory of Justice*, 1971 y *Political Liberalism*, 1993) y de la justicia entre sociedades (*Law of Peoples*, 1999). En este último caso el acento está puesto en lo que él denomina una “utopía realista” o una fe razonable en que es posible una comunidad de naciones diversas pero que guardan entre sí relaciones cooperativas y pacíficas. Esta idea introduce, como se subrayará en su oportunidad, un componente teleológico al planteamiento de Rawls que se encuentra también presente en Kant y en Hegel. Esa idea se

examinar las razones internas² que apoyan el tránsito desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. Esta primera parte muestra de qué forma la teoría de Rawls es un intento por conciliar el no cognoscitivismo con la objetividad de nuestros juicios normativos. Buena parte de las ambigüedades que la literatura secundaria logró detectar en la primera obra de Rawls, se explican por ese propósito. Así, y en sus inicios, Rawls opta por una interpretación procedimental del imperativo categórico de Kant (desproveyéndolo, sin embargo, de todos sus aspectos trascendentales) para, más tarde, deslizarse poco a poco hacia el constructivismo, es decir, a una tesis antirrealista conforme a la cual nuestros *juicios* son dependientes de *concepciones* arraigadas en la cultura pública. Esta forma de constructivismo inclina la teoría de Rawls hacia alguna forma de realismo interno a la Putnam y lo obliga a reconocer la historicidad de las concepciones políticas. Con este giro, explica el texto, las interpretaciones de Rawls como un procedimentalismo kantiano estricto, ahistórico y animado por seres noumenales, pierde toda plausibilidad; pero obliga a la teoría a dar cuenta de una *questio juris*: ¿por qué valen los principios de justicia? La primera parte concluye con la insinuación –que

examinará sólo en cuanto resulte relevante para la comprensión de los problemas propios de la justicia doméstica.

² No me ocupo de examinar, o exponer, las críticas *externas* a la obra de Rawls sino cuando ello es imprescindible para entender sus propios planteamientos. Esas críticas, en términos generales, son de dos tipos. Se encuentran, en primer lugar, los análisis que, paradigmáticamente, se encuentran en Sandel, M., (1986). Sandel critica, en particular, la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción del yo que, a su juicio subyace en *A Theory of Justice* (la obra de Sandel no considera, como es obvio, los planteamientos de *Political Liberalism*). Sandel sostuvo que el deontologismo de Rawls confería más importancia a la capacidad de escoger, que a los fines que escogemos (cit., p. 19). Rawls no respondió de manera directa a esas críticas; aunque sostuvo (Cfr. Rawls, J. 1993, p. 27) que suscribía íntegramente los análisis que, sobre las observaciones de Sandel, hizo Kymlicka, W. 1991). En segundo lugar, se encuentran las críticas –que esta vez sí consideran a *Political Liberalism*– que afirman que Rawls erige un liberalismo sin política. Este tipo de críticas subrayan que el consenso liberal (del tipo del consenso superpuesto que reclama Rawls) se soporta en una “inscripción histórica” que es producto de lo político en el sentido de Schmitt, una inscripción que *Liberalismo Político* no reconoce y, en cambio, oculta. Sobre esto puede verse, paradigmáticamente, la obra de Chantal Mouffe, 1999. Si bien no consideraré en especial este tipo de críticas, hacia el final me serviré de ellas para llamar la atención hacia la falta de definición positiva del dominio de lo político en Rawls.

se retomará hacia el final- que quizá la fundamentación de esos principios luego del giro político deba hacerse echando mano a Hegel.

En las otras dos partes del trabajo se intenta una indagación, esta vez, *externa* a la teoría de Rawls.

Cuando se abandona su fisonomía interna, la teoría de Rawls resulta llamativa, desde el punto de vista filosófico, por dos motivos. Por una parte, porque no obstante la influencia de Kant que Rawls reclama y sus comentaristas, de manera abrumadora, subrayan, *Political Liberalism* no exhibe, sino que más bien abandona, el argumento trascendental. Por otra parte, por la insistencia de Rawls en desvincular el consenso superpuesto y la filosofía que lo diagnostica y lo describe de toda pretensión de verdad o de alguna forma de corrección equivalente. Si bien este último punto de vista no es peculiar de Rawls sí lo son las razones que él esgrime.

Ambos aspectos de la obra de Rawls se vinculan de cerca con el problema de la justificación que la primera parte dejó pendiente.

El influjo de Kant en Rawls –que se analiza en la segunda parte- solió considerarse casi indiscutible a partir del párrafo 40 de *A Theory of Justice* donde Rawls defiende explícitamente una filiación kantiana de su trabajo. Como se muestra en esta investigación, esa filiación reposa sobre una particular interpretación de Kant que proviene de Sidgwick. Conforme a esa interpretación, lo propio del kantismo es la autonomía (más que la universalización de sus resultados) interpretada como la capacidad de forjar principios que expresen su naturaleza de ser libre y racional. Esta concepción hasta cierto punto expresiva de la autonomía es la que le permite a Rawls, más tarde, interpretar su kantismo como constructivismo.

A partir de 1985, sin embargo, y luego de constatar que se requería una metafísica menos demandante para alcanzar la estabilidad en una sociedad plural, Rawls derivó hacia el constructivismo político, desprovisto de toda metafísica, es decir, sin adhesión alguna a las doctrinas en competencia. Como se muestra en este trabajo, el constructivismo político pudo ser interpretado por Rawls no como un abandono de Kant, sino como un reconocimiento de la *Crítica del Juicio* interpretada al modo de Hannah Arendt, algo que, sin embargo, Rawls no hizo.

En cambio, Rawls presentó al constructivismo político como una radicalización de la reflexividad moderna, una consecuencia inevitable de la razón humana.

El constructivismo político expresaría 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 condición 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 como lo prueba el propio tránsito de Rawls entre el constructivismo kantiano y el político— 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 reconciliarnos con el mundo de la vida.

Así, se muestra en la segunda parte, el resultado del kantismo rawlsiano es el abandono de cualquier tipo de argumento trascendental.

Lo anterior –según se muestra esta vez en la tercera parte del texto- explica las diferencias entre Rawls y Habermas que el texto explora a partir de la

desvinculación que el autor de *A Theory of Justice* postula entre la verdad y la política.

En *Political Liberalism*, Rawls sugiere que tanto el contenido del consenso superpuesto, como el de la filosofía política que lo describe, son independientes de la verdad. No sólo la justificación *pro tanto* o la justificación pública de los principios de justicia son prescindentes de la verdad: también lo es la filosofía que los describe y los indaga. En otras palabras, Rawls no sólo afirma que en las sociedades modernas el consenso no aspira a la verdad, también asevera que la filosofía política debe prescindir del todo de ese concepto al extremo que define su propio esfuerzo como una “filosofía política sin filosofía”. Este punto de vista – según explica el texto-- presenta al menos dos problemas:

El primero puede ser expuesto como sigue. Si bien es relativamente sencillo comprender por qué el contenido del consenso no es susceptible de verdad, no es tan simple entender por qué la filosofía debe abstenerse de ella. Parece razonable que en una sociedad dividida por puntos de vista irreconciliables entre sí, la vida política deba renunciar a alcanzar la verdad; pero ¿por qué debiera hacerlo la filosofía?

El segundo problema es de otra índole y alude al concepto de verdad.

Como es sabido, hay, en lo fundamental, dos concepciones básicas de la verdad. Según una de ellas (cuya formulación más conocida está en la *Metafísica* de Aristóteles) la verdad es una relación de correspondencia entre nuestras creencias, juicios o proposiciones y la manera en que el mundo es. Según la otra concepción, que vamos a llamar epistémica (y que formuló Peirce en *The fixation of belief*) la verdad es una forma de aceptación idealizada de nuestras creencias. La principal diferencia entre ambas concepciones de la verdad es la siguiente: para la concepción de la verdad como correspondencia, la verdad es independiente de la justificación (de manera que algo puede no estar justificado y

sin embargo ser verdadero), en tanto que para una concepción epistémica no tiene sentido decir que algo está justificado pero que no es verdadero (o que es verdadero pero no está justificado).

Ahora bien. Cuando Rawls desvincula a la política de la verdad, está pensando en la verdad como correspondencia. Como, según esa concepción, la verdad es independiente de nuestras capacidades epistémicas (es decir, del diálogo y las pruebas que esgrimimos en el debate público) parece razonable separar a la verdad de la política. Después de todo, para la concepción de la verdad como correspondencia las condiciones de la comunicación y del diálogo que son propios de la política son indiferentes para la posesión de la verdad porque esta es independiente de nuestras capacidades epistémicas (como observa Dummett, algo puede ser verdadero aunque no esté justificado y, por la inversa, puede estar justificado y no ser verdadero). Cuando Rawls rechaza cualquier vinculación entre la verdad y la política está, entonces, pensando en este tipo de concepciones de la verdad. Lo mismo ocurre a Habermas. Este autor, como se explica en esta parte del texto, 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 el supuesto que hay un mundo objetivo independiente de nuestras capacidades epistémicas (que se aviene con una concepción de la verdad como correspondencia); pero no extendemos ese supuesto de objetividad a nuestras concepciones evaluativas (y así estas últimas son prescindentes de la verdad).

Si lo anterior es así, y no parece haber duda que lo es, lo que debemos preguntarnos es si la desvinculación entre la verdad y la política que se funda en la verdad entendida como correspondencia, puede defenderse cuando se entiende a la verdad de manera epistémica. Como la verdad entendida como correspondencia es independiente de las capacidades epistémicas de las personas es comprensible que se la separe conceptualmente de la política

democrática (donde esas capacidades epistémicas se ejercitan); pero ello no ocurre cuando se concibe a la verdad de una forma epistémica porque en este caso la verdad es perfectamente compatible con el diálogo, la pluralidad y todas las acciones que se realizan en la política democrática para justificar nuestras acciones.

Si lo anterior es así –es decir, si una concepción epistémica de la verdad ni resulta opuesta a las condiciones en que se desenvuelve la política, ni tampoco filosóficamente descaminada-- ¿de dónde proviene entonces el rechazo que muestra Rawls a vincular la filosofía política y la verdad? ¿acaso ese rechazo se debe a que Rawls endosa una concepción estrecha de la verdad como correspondencia y que simplemente olvidó la existencia de una concepción alternativa?

Si bien Rawls no es explícito respecto de cuáles concepciones de la verdad son las que rechaza, pareciera más ajustado al conjunto de su argumentación derivar su tesis de la separación entre la política y la verdad no de una concepción estrecha de esta última, sino de una *peculiar concepción de la pluralidad moderna*.

En otras palabras, tanto el análisis del kantismo de Rawls (que se efectúa en la segunda parte, como se dijo), como la tesis de la separación entre la política y la verdad (cuyo análisis se emprende en la tercera parte), convergen en un mismo resultado: el valor normativo que Rawls asigna, y que debe justificar, al hecho de la pluralidad moderna. A una conclusión semejante se llega luego del análisis interno que se emprendió en la primera parte: de lo que se trata es de encontrar un punto de vista normativo que sea válido *al interior* de la sociedad moderna.

El rechazo de cualquier forma de realismo y cognoscitivismos (moral o de otra índole); el abandono del argumento trascendental (de cualquier interpretación de la posición original como un procedimiento que se construye a partir de las

condiciones de posibilidad de la razón práctica); y el desdén que Rawls muestra por la verdad o cualquier forma de corrección epistémica que le sea equivalente (su concepto de lo razonable, según propia declaración, no cumple función epistémica alguna) plantea, sin embargo, exigentes condiciones a esa justificación que debe, de cualquier forma, proveer.

Ahora bien, sugiere el texto, ese desafío es difícil de abordar, bajo las condiciones descritas, para quien concibe a la filosofía política en sentido crítico o trascendental; pero no para quien como Hegel, y Rawls, la concibe como reconciliación.

Para Kant 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: 75 y ss; Paton, 1948: 27). 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 –como se muestra en la segunda parte de este texto- 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 el propio Rawls dió motivos para pensar que la suya era 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 concepción de la filosofía como reconciliación supone que la realidad posee un potencial normativo que a la filosofía le corresponde reconocer (este es el sentido del famoso dictum que Hegel puso en la Filosofía del Derecho). Ese potencial normativo subyace, en opinión de Rawls, en las especiales características que revestiría la pluralidad moderna. La tesis del consenso superpuesto resuelve así, simultáneamente, la *questio factis* (¿cómo se alcanza el acuerdo en sociedades modernas?) y la *questio juris* (¿por qué es digno de aceptación?).

El resultado –concluye el texto- hace de Rawls uno de los casos más peculiares de la filosofía política contemporánea: un filósofo liberal que, sin hacer abandono del contenido normativo del liberalismo, modifica, sobre la marcha, el modo de fundamentarlo, transitando, para perplejidad de críticos y partidarios, desde Kant a Hegel.

Primera Parte: desde *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*

En esta primera parte se realiza un *análisis interno* de la obra de John Rawls desde *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951) hasta *Political Liberalism* (1993). El texto indaga en las razones conceptuales que movieron a Rawls a transitar desde una interpretación procedimental del imperativo categórico (el contrato como un mecanismo de elección imparcial) al constructivismo político (la idea que los juicios dependen de concepciones arraigadas en la cultura pública). Esta primera parte sugiere que Rawls pudo presentar su teoría como una forma de realismo interno (lo que le permitiría defender a la vez la objetividad de los juicios normativos y el antirrealismo) eludiendo así las críticas que hasta entonces había recibido. Rawls prefirió, sin embargo, sostener que la suya era una filosofía política sin filosofía que desdeñaba para sí el concepto de verdad y postulaba, en cambio, la idea de lo razonable. Las consecuencias filosóficas de esa posición de Rawls – que esta primera parte sólo insinúa- se examinan en las partes que siguen luego a ésta.

Introducción

Según un punto de vista ampliamente admitido –cuya sencillez calza como un guante con el sentido común- la ciencia formula dos tipos de preguntas. De una parte, ¿cuáles son las leyes básicas de la naturaleza? Y, de otra, ¿cuál es el método que nos permite averiguarlas?. La segunda de estas preguntas parece poseer primacía. Sin un método firme, enseña el sentido común, no es posible esclarecer qué principios rigen el universo. Se ha sugerido (Snare, 1975: 100-112) que la ética admite una distinción similar. El contenido normativo de una teoría – por ejemplo, de *A Theory of Justice*- sería entonces dependiente de un método justificatorio con cuyo uso podemos cerciorarnos de su validez, de su carácter, pudiéramos decir, compulsivo. El criterio de elección de una teoría ética sería

entonces, más importante, filosóficamente hablando, que la elección de la teoría en sí misma (Singer, 1974: 490)³.

De otra parte, se ha sostenido que los aspectos normativos de una teoría son compatibles solamente con un cierto rango de proposiciones ontológicas y que entonces, una teoría normativa, cualquiera ella sea, endosa, inevitablemente, una cierta metafísica, un cierto relato acerca de los componentes últimos del mundo (Taylor, 1995:182) ⁴.

Ambos puntos de vista –el que reclama la primacía del método y el que llama la atención acerca del lado metafísico de cualesquier contenido normativo- despliegan el rasgo más acusado de la filosofía política moderna: el intento de

³. “The criterion by which we decide to reject, say, utilitarianism in favour of a contractual theory of justice (or vice versa) is even more fundamental than the choice of theory itself, since our choice of moral theory may well be determined by the criterion we use”.

⁴ Taylor ha sugerido que en el debate entre liberalismo y comunitarismo, se entrelazan y se confunden cuestiones ontológicas y cuestiones normativas (advocacy issues). Una cuestión ontológica se refiere a los factores que se invocan en una proposición para dar cuenta de la vida social; una cuestión normativa, en cambio, equivale a la posición (stand) moral o política por la que se aboga. En opinión de Taylor, la relación entre ambos tipos de cuestiones es compleja: “They are distinct, in the sense that taking a position on one doesn` t force your hand on the other. Yet they are not completely independent, in that the stand you take on the ontological level can be part of the essential background of the view you advocate”.

Taylor no explicita si existe una relación necesaria entre las proposiciones que subyacen en ambos niveles. Sin embargo, parece pensar que una proposición con compromiso ontológico importa, necesariamente, algún tipo de posición moral por la que se aboga: “Taking an ontological position doesn` t amount to advocating something; but, at the same time, the ontological does help to define the options it is meaningful to support by advocacy. The latter connection explains how ontological theses can be far from innocent. (...) But this should not induce us to think that the proposition amounts to the advocacy of some alternative.”

Una proposición ontológica conduciría a un rango de proposiciones normativas; por lo mismo, una proposición normativa no sería compatible con cualesquier proposición ontológica.

Un argumento similar –aunque con conclusiones distintas- elaboró B. Williams. Un argumento de Williams a favor de cierta forma de relativismo, es que a la ética le falta una “concepción absoluta del mundo”, una idea del mundo “haya o no personas en el entorno”. Vid. *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monteavila, 1997.

fundar contenidos normativos que permitan orientar la acción, a partir de la mente o subjetividad de los actores (Habermas, 1993:28; Davidson, 2002) ⁵. La primacía del método permite, sin sacrificio de la subjetividad, alcanzar un momento incombustible desde el que se erige una visión del mundo o un sistema normativo. Todo ello conduciría, a veces, a una abstracción extrema de la filosofía política; pero esa misma abstracción probaría –a su pesar- que ni la abstención epistémica, ni la falta de compromiso ontológico, serían, a fin de cuentas, posibles (Benhabib,S.1997) ⁶.

El liberalismo político de John Rawls se aparta, hasta cierto punto, de esas ideas⁷. Rawls sostuvo que el liberalismo político “deja a la filosofía tal como está”, no se compromete con ningún punto de vista epistemológico y no aspira, tampoco, a reivindicar la verdad para sí mismo. Rawls no elabora una epistemología particular en apoyo de liberalismo político ni, tampoco, alguna forma peculiar de realismo. Al contrario de otros autores –por ejemplo, Rorty- se abstiene de discutir ambas. Rawls traslada, por decirlo así, el agnosticismo, la tolerancia y el pluralismo que defiende para la sociedad política, al interior de la propia filosofía. Esta tolerancia radical es resultado de una compleja trayectoria filosófica que, como veremos, comenzó –en lo que podemos llamar su etapa ya madura- con *A Theory of*

⁵ En la modernidad, la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, se tornan encarnaciones del principio de la subjetividad. Hegel, dice Habermas, es quien por vez primera describe la subjetividad como principio de la Edad Moderna.

⁶ Benhabib sugiere que un rasgo propio de la filosofía política moderna es el uso de abstracciones contrafácticas (más rigurosamente, de condicionales contrafácticos). Ese método –por ejemplo, la “posición original” en Rawls- no sirve, sin embargo, de justificación de los principios sino, nada más, como una *ilustración* de ellos. La derivación de contenidos normativos a partir de esos modelos sería, a fin de cuentas, una ilusión.

⁷ Esto es, se aparta de la idea que una teoría moral deba reposar sobre una epistemología o una ontología específica. Por supuesto, Rawls intenta justificar el contenido normativo que propone; pero se trata de una justificación –en sus palabras- práctica y no epistemológica. Se trata de una justificación –como veremos- guiada por concepciones surgidas de la práctica y no, en cambio, guiada por objetos independientes.

*Justice*⁸. En este libro, Rawls defendió el contenido normativo de su teoría a partir del método del equilibrio reflexivo y más tarde apoyándose en lo que denominó el constructivismo kantiano. En liberalismo político, en fin, esgrimió el concepto de “razón pública” en apoyo de los principios de justicia y reclamó, casi hasta el vértigo, su radical autonomía.

En esta primera parte del trabajo se intenta evaluar, *desde un punto de vista interno*, el tránsito que condujo a Rawls desde *A Theory of Justice* a *Liberalismo Político*⁹. Me he preocupado, en particular, de reconstruir las razones y las influencias que tuvo en vista Rawls para hacer tales ajustes a su teoría. El propósito final del trabajo es mostrar los aspectos filosóficamente más comprometedores de la obra de Rawls. Rawls –un autor popular entre economistas y abogados, que suelen citar los aspectos normativos de su obra con entusiasta ingenuidad- fue, ante todo, un filósofo preocupado de los aspectos más tradicionales y más básicos de la disciplina. Desgraciadamente, todavía no ha recibido la atención que merece por parte de los filósofos profesionales. Esta desatención ha favorecido un examen de su teoría que estimo mal enfocado (que

⁸ Aunque, como se insistirá más adelante, se hizo explícito en 1975 con *Independence of Moral Theory* (S. Freeman, 1999).

⁹ Por ahora no me ocupo de examinar, o exponer, las críticas *externas* a la obra de Rawls. Esas críticas, en términos generales, son de dos tipos. Se encuentran, en primer lugar, los análisis que, paradigmáticamente, se encuentran en Sandel, M., (1986). Sandel critica, en particular, la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción del yo que, a su juicio subyace en *A Theory of Justice* (la obra de Sandel no considera, como es obvio, los planteamientos de *Political Liberalism*). Sandel sostuvo que el deontologismo de Rawls confería más importancia a la capacidad de escoger, que a los fines que escogemos (cit., p. 19). Rawls no respondió de manera directa a esas críticas; aunque sostuvo (Cfr. Rawls, J., 1993, p. 27) que suscribía íntegramente los análisis que, sobre las observaciones de Sandel, hizo Kymlicka, W. (1991). En segundo lugar, se encuentran las críticas –que esta vez sí consideran a *Political Liberalism*– que afirman que Rawls erige un liberalismo sin política. Este tipo de críticas subrayan que el consenso liberal (del tipo del consenso superpuesto que reclama Rawls) se soporta en una “inscripción histórica” que es producto de lo político en el sentido de Schmitt, una inscripción que *Liberalismo Político* no reconoce y, en cambio, oculta. Sobre esto puede verse, paradigmáticamente, la obra de Chantal Mouffe, 1999. Si bien no consideraré en especial este tipo de críticas, hacia el final me serviré de ellas para llamar la atención hacia la falta de definición positiva del dominio de lo político en Rawls.

acentúa, por ejemplo, sus contenidos normativos, la disputa superficial entre universalismo y contextualismo o que pone el acento, como ocurre con las tesis comunitaristas, en cuestiones de identidad personal, o que trata de forma más bien ligera la apelación de Rawls a las intuiciones). Espero mostrar que en la obra de Rawls subyace una peculiar concepción de la teoría moral que subraya su carácter inductivo –hasta cierto punto, empírico y contingente- y cuyo máximo desarrollo es la tesis del *overlapping consensus*, una tesis que, al revés de lo que gustan sostener sus críticos, posee sentido histórico y no posee pretensión alguna de universalidad o validez no contextual. Por lo mismo, tengo la pretensión de mostrar de qué manera las tesis de Rawls se acercan –más allá de lo que suele reconocerse- a las tesis del realismo conceptual de Putnam más, incluso, que a las tesis de Quine que él mismo gusta esgrimir.

Adelantar los argumentos de Rawls y su trasfondo filosófico (tal como yo mismo logro reconstruirlos) quizá ayude a comprender la revisión de su obra que más adelante –mediante un fatigoso análisis textual- intento.

La teoría de Rawls puede ser someramente descrita en dos períodos que poseen énfasis radicalmente distintos. Uno, marcado por *A Theory of Justice*. El otro, por *Political Liberalism*.

En *A Theory of Justice*, Rawls argumentó –a partir de la posición original- no sólo a favor de los principios de justicia, sino a favor de un conjunto de otros principios éticos y sugirió que su Teoría proveía razones para seguir esos principios, a un indefinido “nosotros”. *A Theory of Justice* tuvo, así, un inevitable tinte global o comprensivo y una pretensión universalista. En *Political Liberalism*, Rawls hizo a esa misma teoría más sobria: sostuvo que la argumentación a favor de los principios no podía ser extendida a otras cuestiones éticas (estas quedaban, ahora, entregadas a doctrinas comprensivas) y que ella proveía razones no para cualquiera sino sólo para los ciudadanos de una democracia constitucional bajo condiciones modernas.

El planteamiento de Rawls se ajustó así mejor a algunas de las críticas que había recibido; pero perdió, a fin de cuentas, mucho de su atractivo y de su vigor. El Rawls de *Political Liberalism* ya no provee de razones a favor de la democracia: la fuerza normativa de su obra sólo cuenta para los que *ya viven* en ella. Rawls quedó así desprovisto de todo cosmopolitismo y nada más elabora una teoría *interna* a la propia democracia. El cosmopolitismo de Kant, parece haber sido sustituido por la comunidad política a la Rousseau. *Political Liberalism* parece pensar que necesitamos razones *al interior* de las instituciones políticas en las que vivimos; pero que las instituciones políticas o las concepciones que de ellas se derivan, no requieren, o no pueden, ser justificadas. Este papel de *A Theory of Justice* –la hermenéutica de las concepciones subyacentes a una específica forma de vida- la priva, no sólo de universalismo, sino de toda fuerza crítica.

Mi propósito –en esta primera parte- es analizar ese giro de la obra de Rawls, mostrando, y evaluando, el trasfondo filosófico que le subyace.

Por supuesto, Rawls no se ocupó de manera explícita ni de cuestiones ontológicas ni, tampoco, de cuestiones epistemológicas más allá de lo que lo exigía la necesidad expositiva de su propia teoría. Su interpretación de Kant –en el que su obra posterior a 1980 aparece inspirada- lo compromete, sin embargo, inevitablemente con ese tipo de asuntos. La lectura que Rawls hace de Kant –expuesta en sus *Lectures* con fines puramente introductorios- consiste en sostener que para Kant lo propio de la moral es actuar conforme a deseos que dependen de *concepciones*, en vez de obrar conforme a deseos que dependen de *objetos*. No es el mundo, entonces, *como es en-sí* lo que determina los principios con arreglo a los cuales debemos actuar, sino el mundo tal como lo concebimos (en rigor, “el mundo” y “el mundo como es para nosotros”, resultan, bajo esta concepción, equivalentes). No existe, entonces, o no podemos afirmar que exista, un orden moral independiente de nuestras concepciones, puesto que el orden moral está entrelazado con esas concepciones. De lo que se trata, entonces, es

de construir una teoría moral que sea consistente con ellas. Ahora bien, como esas concepciones no aparecen ante nosotros en actitud natural, se trata de inducir las mediante el análisis de nuestros juicios morales ponderados o considerados. Mediante ese proceso inductivo obtenemos juicios que, en su conjunto, deben ajustarse a la concepción que ellos mismos reflejan. Ese proceso global de ajuste es lo que Rawls denomina “equilibrio reflexivo”. El “equilibrio reflexivo” es inevitablemente y hasta cierto punto, *circular*, puesto que supone adecuar o ajustar juicios a concepciones y concepciones a juicios hasta alcanzar un equilibrio, hasta ese momento en que, como sugirió Wittgenstein, debemos decir, “hasta aquí llego, mi pala se ha roto” (Wittgenstein, 1988: 211)¹⁰. Esta circularidad –inevitable en un proceso de índole inductiva como el que Rawls pretende– no sería un defecto de la teoría moral, sino un rasgo que comparece también –según lo habría mostrado Quine– en la construcción de nuestras teorías científicas. Como es bien sabido, Quine sostuvo la necesidad de naturalizar nuestra epistemología: el desafío de saber cómo llegamos a disponer de conocimiento (científico, en la preocupación de Quine), no puede ser encarado *externamente*, sino que es inevitable hacerlo *desde dentro* del propio conocimiento (científico) que estamos intentando justificar. Del mismo modo, y *mutatis mutandis*, Rawls no cree que debamos conocer los principios de justicia apelando a un orden externo a las concepciones de que disponemos: no existe un orden justo con prescindencia de *nuestras concepciones*.

Nuestras concepciones, sin embargo, no están a disposición de nuestra voluntad o de nuestra mera elección (si así fuera, Rawls sería un subjetivista tosco), sino que se encuentran disponibles en la tradición a que pertenecemos. Esa tradición en la que se han forjado nuestros juicios compartidos y nuestras convicciones, nos brinda una cierta concepción, a veces bajo la forma de dilemas, que debemos dilucidar, haciendo, así, explícita la teoría moral que le subyace. En el caso de Rawls –como en el caso del Habermas de *Facticidad y Validez*– esa tradición es lo que conocemos como el dilema entre la libertad de los antiguos y la libertad de

¹⁰ “He llegado a roca dura y mi pala se retuerce” (secc. 217)

los modernos. Ese es el dilema que debemos resolver, o adjudicar prefiere Rawls, mediante la teoría moral. Por supuesto, decir que “ese es el dilema que –usted y yo- debemos resolver” es una petición de principio: antes de afirmar eso debemos considerar *si ese dilema es nuestro dilema*. Si somos coherentes con lo dicho hasta aquí, la teoría de Rawls es relevante para quien comparte o está sumergido, en la tradición o la concepción, de la que Rawls se ocupa.

Hasta ese punto, el planteamiento de Rawls no es del todo idiosincrásico y se emparenta, según espero mostrar, con el realismo pragmático o interno que Putnam ha entendido –y defendido- en la cultura filosófica norteamericana. Conforme al realismo interno, no existe un orden de objetos o entidades independientes de la mente, sino que lo que llamamos realidad es una descripción al interior de un sistema de conceptos. La verdad, entonces, en vez de equivaler a una correspondencia entre nuestros enunciados y un orden de entidades independientes de la mente, equivale simplemente a una justificación idealizada de nuestras proposiciones. En fin, no existe, a la luz del realismo interno, algo así como una única descripción correcta de la realidad, sino que existen tantas descripciones posibles como sistemas de conceptos (si le pregunto a usted ¿cuántos objetos hay en esta sala?, usted, con toda razón, me respondería que ello depende de lo que entendamos por objeto). Creo que la concepción moral de Rawls –al menos hasta *Kantian Constructivism in Moral Theory*, su conferencia de 1980- se corresponde, mutatis mutandis con esas tesis del realismo interno. Para Rawls no es posible afirmar un orden de entidades independientes de la mente que equivalgan o se correspondan, con principios de justicia; la justificación de esos principios no se relaciona, entonces, con ninguna forma de correspondencia, sino con una justificación adecuada al interior de una práctica; y, en fin, habrá tantos principios de justicia como concepciones que nosotros poseamos a la luz de la tradición a que pertenecemos (si le pregunto qué principios son justos, Rawls respondería que la respuesta a esa pregunta depende de la concepción en que nos movamos, de la misma manera que usted diría que la cantidad de objetos que hay en la habitación depende de lo que entendamos por objeto). En otras

palabras, *hasta 1980 (el año de Kantian Constructivism) Rawls era un realista interno en filosofía política*. Un realista interno que, sin embargo, deja sin considerar muchos de los problemas que ese tipo de realismo plantea, v.gr., el problema de la objetividad y el relativismo y el problema de la inconmensurabilidad entre concepciones o tradiciones rivales.

Con todo, y de manera un tanto sorprendente, Rawls abandona esa concepción (aunque, como es habitual en él, no la presenta como un abandono, sino como una recuperación de algo que no habíamos logrado comprender con toda claridad) en *Justice as Fairness: political not metaphysical*, de 1985. En este texto, Rawls se despega de Kant y de la teoría moral (la conferencia de 1980 debió haberse llamado, dice, *Kantian Constructivism in Political Philosophy*) para avanzar, en cambio, hacia una concepción de los principios de justicia que esgrime como justificación el concepto de razón pública. Esta concepción de los principios de justicia pone el acento no en las concepciones, sino en aquello que las concepciones –ya veremos por qué razón- comparten. El abandono de cualquier rastro de un liberalismo comprensivo, supone establecer las bases de la justicia en un espacio de convergencia que no equivale a ninguna concepción en juego, sino que es capaz de albergar muchas concepciones.

Mi opinión es que Rawls ha entrado aquí en un callejón del que es difícil salir. El liberalismo político o es un liberalismo del *modus vivendi* (del tipo de Hobbes, que ha llegado, por lo mismo, a ser banal) o la defensa del *overlapping consensus* es *una concepción* arraigada en las democracias bajo condiciones modernas (en cuyo caso liberalismo político no hace más que reiterar, en términos filosóficamente pálidos, las tesis de *Kantian Constructivism in Moral Theory*). En otras palabras, la neutralidad trasladada a la propia filosofía y, en términos generales, al conjunto de la política es, filosóficamente, insostenible.

En especial, creo que un análisis cuidadoso de la obra de Rawls como el que intento, pone de manifiesto algunas debilidades en el planteamiento de Rawls. Si

bien el análisis de esas debilidades orienta el conjunto de la investigación (motivo por el cual no se ofrece aquí la prueba exhaustiva de cada una de ellas) creo que podría resultar útil que las adelantara:

- a) Desde luego, la pretensión de erigir un liberalismo carente de toda metafísica, no explica la pretensión de Rawls de “*dejar la filosofía tal como está*”. Rawls incurre aquí en un cierto *non sequitur*. derivar del rechazo de la *metafísica*, un rechazo a la reflexión *filosófica* en su conjunto. Para evitar el *non sequitur*, Rawls debe identificar metafísica con filosofía. Este es un camino que la filosofía, desde luego, ha seguido. Es el caso de Derrida o Rorty; pero no parece ser el caso de Rawls.

- b) La obra de Rawls –desde *A Theory of Justice*, hasta *Political Liberalism*– puede ser vista como el intento de eludir el realismo en cuestiones morales y, a la vez, el relativismo. Tanto el utilitarismo, como el intuicionismo (los rivales de *A Theory of Justice*) son realistas. El trabajo de Rawls puede ser visto como el intento de eludir el realismo, pero sin incurrir en el relativismo. Ese problema es un problema casi habitual en el debate de la filosofía norteamericana y la manera en que Rawls lo encara es, a mi juicio, defectuosa. Una manera de encararlo consiste en negar toda forma de relativismo y a la vez afirmar un cierto naturalismo (v.gr. Davidson); otra forma es afirmar el relativismo conceptual (Putnam); otra, en fin, el etnocentrismo (Rorty). Rawls no parece encaminarse claramente por ninguno de esos caminos; aunque parece vacilar entre el relativismo conceptual y el etnocentrismo, ambas tesis muy lejos del universalismo.

- c) El concepto de “razón pública” de *Political Liberalism* no es un ámbito de deliberación que permita trascender las formas de vida en juego (lo que Rawls llama las doctrinas comprensivas razonables), sino una

concepción acerca de cómo se justifican las acciones. *Political Liberalism* es el intento de reflexionar al interior de esa concepción. Al revés del uso público de la razón en Kant, Rawls no ofrece un criterio para valorar las formas de vida en juego.

- d) El uso del concepto de “razonable” en Rawls (sólo existe consenso entre doctrinas comprensivas “razonables”) expresa restricciones que las doctrinas comprensivas (o las formas de vida) no pueden generar por sí mismas. Rawls no se detiene en cómo se elabora esa restricción. Ello puede explicarse porque su teoría carece de un criterio trascendente o porque omite considerar lo político en sentido estricto (Rawls padecería del rasgo que, según Schmitt, posee todo liberalismo: estar preso de la ética o de la economía, pero prescindir de la política).

En esta primera parte se intenta evaluar las posibilidades y límites de la neutralidad filosófica y política que Rawls, en el conjunto de su obra, persigue. En términos generales, me interesa examinar –y no sólo describir- el tránsito desde el constructivismo kantiano al constructivismo político. Con todo, y como dije ya, esta primera parte pondrá el acento en comprender, desde un punto de vista interno, las razones que tuvo Rawls para transitar, en lo que respecta a los aspectos justificatorios de su teoría, desde el equilibrio reflexivo al constructivismo político.

Voy a proceder como sigue: en la primera parte (1) revisaré las perplejidades que la metodología de Rawls provocó, y sigue provocando, en la literatura filosófica. Como se verá, esas perplejidades son de variada índole y todas ellas contribuyeron, sin duda, a configurar la teoría en sus aspectos más maduros hasta alcanzar el constructivismo. En esa evolución, sin duda, el papel principal le corresponde a Dworkin. Acto seguido, intentaré reconstruir la noción de “equilibrio reflexivo” tal como la presenta el propio Rawls, desde su primer artículo hasta *A Theory of Justice* (2). En la tercera parte, haré el intento de mostrar de qué forma

buena parte de las críticas al equilibrio reflexivo son externas y derivan del hecho de no suscribir la independencia de la teoría moral por la que Rawls, sin embargo, aboga (3). Esa independencia de la teoría moral lo acerca, por su parte, a Kant y lo conduce a sentar las bases del constructivismo kantiano. Me ocuparé, entonces, en cuarto lugar, de cómo Rawls concibe la teoría ética de Kant. Ello me permitirá dilucidar, además, lo que Rawls entiende por “constructivismo kantiano”, un concepto que, hacia 1980, él reclama subyace en *A Theory of Justice* (4). Me ocuparé, enseguida, de examinar el tránsito entre el constructivismo kantiano y el constructivismo político que defendió Rawls hasta que su obra quedó, desgraciadamente, clausurada (5). Hacia el final, haré el intento de explorar los vínculos, que el texto sugiere, entre los planteamientos de Rawls y algunas versiones del pragmatismo. Como ya lo sugerí, el constructivismo kantiano acerca a Rawls a las tesis del realismo interno y vincula su obra con algunos de los temas que han ocupado a Putnam y a Rorty. Aunque no me ocuparé detalladamente de este aspecto –él es materia de otro trabajo- presentaré la vinculación general que es posible advertir (6). Como dije ya, mi propósito es presentar los aspectos metodológicos subyacentes a la obra de Rawls desde un punto de vista interno a su propia teoría. El trabajo en su conjunto servirá de base –espero- para evaluar, ahora externamente, la neutralidad filosófica y política que Rawls defendió hasta el momento en que la muerte, como suele ocurrir, puso un punto final, definitivo, a su obra.

(1) *La ambigüedad metodológica de A Theory of Justice.*

Richard Hare, como es bien sabido, sostuvo que *A Theory of Justice* de J. Rawls era filosóficamente floja. Una mala concepción metodológica acerca de en qué consiste la filosofía –de qué hace y cómo lo hace- le impide, dijo, justificar de una manera adecuada el contenido normativo que propone. La severa observación de Hare, como mostraré, se ha revelado, finalmente errónea; pero, como suele ocurrir

con los errores, presta un inestimable punto de partida para examinar los aspectos metodológicos y de justificación de *A Theory of Justice*.

Hare sostuvo (Hare, 1975: 81 y ss) que cualquier filósofo que escriba sobre la justicia o cualquier otro tema en filosofía moral, es probablemente para proponer o dar evidencia acerca de (a) la metodología filosófica; (b) el análisis ético; (c) la metodología de la moral; y (d) las cuestiones de ética normativa. Según Hare, una mala concepción de la metodología filosófica (a), llevó a Rawls a no prestar atención al análisis de significado de nuestros términos éticos (b) y, como consecuencia de ello, a no prestar suficiente atención a los aspectos justificatorios de su teoría (c). El resultado, dice, es que los aspectos más notorios de *A Theory of Justice* –el contenido normativo representado por los dos principios (d)- queda insuficientemente fundado. En otras palabras, la flojera metodológica de la obra de Rawls habría conducido al conjunto de la teoría al fracaso.

Desde luego, *A Theory of Justice* se ocupa muy pocas veces de los aspectos más bien metodológicos o justificatorios de su teoría. El lector atento descubrirá que Rawls destina a discutir ese tipo de asuntos el parágrafo I,9 y el parágrafo IX, 87 de *A Theory of Justice*. Un total de quince páginas en una obra cuya edición original alcanza a las seiscientas. De sus artículos previamente publicados, por su parte, el que más directamente se ocupa de cuestiones metodológicas –de una manera consistente con *A Theory of Justice*- es *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951). De otra parte, nada hay en su obra (descontadas unas cuantas líneas iniciales) sobre el análisis de significado de términos éticos. De las seiscientas páginas de *A Theory of Justice* y las casi doscientas páginas de artículos previos a ese libro, la mayoría se encuentra dedicada a aspectos normativos y al análisis de cuestiones relativas a la teoría de la decisión. El análisis de las fuentes empleadas por Rawls muestra, en fin, que el autor más comúnmente citado para escapar de las angustias metodológicas es Quine. Es verdad que cita a Sidgwick –de una manera las más de las veces encomiástica-

pero es Quine a quien esgrime como verdadera autoridad cuando se encuentra en apuros.

La lectura de *A Theory of Justice*, por su parte, pone de manifiesto que Rawls fue aparentemente ambiguo en la defensa o justificación del contenido normativo que propone. Una lectura ligera –que confundió inicialmente a sus críticos- muestra, en efecto, un conjunto de cinco alternativas prima facie inconsistentes entre sí.

Alternativa a. *A Theory of Justice* sería una generalización, al ámbito de las instituciones, de la teoría de la elección racional:

*una concepción de la justicia es más razonable o justificable que otra, si personas razonables puestas en la posición inicial escogieran sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia. (...) Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta *A Theory of Justice* con la teoría de la elección racional (1995: 30; 1971: 16)¹¹.*

Alternativa b. *A Theory of Justice* sería una interpretación estrictamente kantiana del contractualismo:

¹¹. O, mejor todavía: “The merit of the contractual terminology is that it conveys the idea that principles of justice may be conceived as principles that would be chosen by rational persons, and that in this way conceptions of justice may be explained and justified. The theory of justice is a part, perhaps the most significant part, of the theory of rational choice”.

Sugiero que concibamos la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo... (1995: 240;1971: 255)¹²

Alternativa c *A Theory of Justice* equivaldría a una teoría de nuestros sentimientos morales:

Quiero subrayar que A Theory of Justice es precisamente eso, una teoría. Es una teoría de nuestros sentimientos morales (recordando un título del siglo XVIII) que establece los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de la justicia. Existe una clase de hechos definida, aunque limitada, contra la cual pueden contrastarse los principios conjeturados, a saber, nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo (1995: 59;1971: 50,51).

Alternativa d *A Theory of Justice* sería una tarea intelectual que, mutatis mutandis, equivaldría al análisis lingüístico a la Chomsky:

... resulta útil una comparación con el problema de describir el sentido de gramaticalidad que tenemos respecto a nuestra lengua materna. En este caso el objetivo es caracterizar la capacidad para reconocer oraciones bien formadas mediante la formulación de principios claramente expresados que lleven a cabo las mismas discriminaciones que el orador. Esta es una empresa difícil que, aunque inconclusa, se sabe

¹² I. "My suggestion is that we think of the original position as the point of view from which noumenal selves see the world".

que exige construcciones teóricas que exceden en mucho a los preceptos ad hoc de nuestro conocimiento gramatical explícito. Es de suponer que una situación semejante se da en la filosofía moral (1995: 56; 1971: 47).

Alternativa e En fin, *A Theory of Justice*, con resonancias de una vieja tradición filosófica –que se encuentra en Grocio o en Locke– sería la búsqueda de una geometría moral:

...es claro que los argumentos contruídos a partir de tales premisas pueden ser completamente deductivos (...). Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral con todo el rigor que su nombre indica. (...). Si cambiamos de lista el argumento tendría que ser, por lo general, diferente (...) Existe una multitud indefinida de variaciones de la situación original y, por tanto, también existe indudablemente una multitud indefinida de teoremas de la geometría moral. (1995: 121,126; 1971: 121,124)

Desde luego una lectura más atenta muestra que esas cinco alternativas no son excluyentes entre sí. La alternativa *a* y la *e* son, evidentemente compatibles; aunque no justificatorias. La teoría de la elección racional y la idea de una geometría moral son, ambas a la vez, formales y deductivas y, al ser formales, son compatibles con varios contenidos normativos y no sólo con el preciso contenido normativo de *A Theory of Justice*. Las alternativas *c* y *d*, por su parte, miran a los aspectos sustantivos de la teoría y, ellas sí, pueden ser consideradas la justificación central del contenido normativo de *A Theory of Justice*. En su conjunto, describen lo que Rawls va a denominar “*equilibrio reflexivo*”. La alternativa *b*, como veremos, si bien aparece tempranamente en *A Theory of*

Justice, sólo alcanzará un lugar central en la argumentación mucho más tarde (Rawls, 1980).

Las últimas páginas de *A Theory of Justice* confirman el lugar central que, como digo, corresponde al “equilibrio reflexivo” como justificación teórica del contenido normativo de los dos principios de justicia. Allí Rawls descarta lo que denomina una justificación cartesiana ¹³ de los principios de justicia (descartando así, como justificación, la idea de una geometría moral o una elección racional, que se encuentran en las alternativas *a* y *d* que he distinguido). En su opinión, *A Theory of Justice* no reivindica para sí ni principios autoevidentes ni, tampoco, conceptos morales que, al derivarse de conceptos no morales, poseerían valor de verdad:

No existe conjunto alguno de condiciones o primeros principios que pueda ser aceptablemente proclamado como necesario o definitorio de la moralidad y, por ello, en especial adecuado para soportar la carga de la justificación. Por otra parte, el método del naturalismo debe distinguir, primero, los conceptos morales de los no morales y, luego, obtener la aceptación para las definiciones propuestas. Para lograr la justificación se presupone una teoría clara de la significación, y parece que esta no existe. Y, en todo caso, las definiciones se convierten en la parte principal de la doctrina ética, por lo que necesitan, a su vez, ser justificadas (1995:522; 1971: 578).

En vez de eso, su propósito

¹³ Como veremos, Rawls va a entender por punto de vista cartesiano en cuestiones de teoría moral, la afirmación conjunta de las dos siguientes tesis (que Rawls, demostraré luego, va a rechazar de manera conjunta): a. Que el contenido normativo de una teoría deriva de enunciados válidos por autoevidentes u obtenidos mediante contrastación empírica; b. Que la teoría moral es dependiente y debe ser precedida de un análisis epistemológico.

...fue siempre demostrar que la teoría propuesta se ajusta a los puntos fijos de nuestras convicciones correspondientes mejor que otras doctrinas comunes, y que nos conduce a revisar y extrapolar nuestros juicios, en formas que si nos detenemos a reflexionar nos parecen más satisfactorias. Los primeros principios y los juicios particulares parecen estar en equilibrio para permanecer juntos, de un modo razonablemente aceptable, por lo menos cuando se comparan con otras teorías (1995:523; 1971:579,580).

El “equilibrio reflexivo”, no resulta, sin embargo, como insistiré luego, del todo claro a la luz de *A Theory of Justice*. Parece que, por una parte, Rawls ve en él una extensión de los análisis de Quine acerca del carácter holístico del significado. Por la otra, parece estar relacionado con uno de los tipos de intuicionismo que Rawls identifica en *A Theory of Justice*. El rechazo de la vía cartesiana se puede, en efecto, explicar por el particular carácter que, según Quine, poseería la búsqueda del significado. Como es sabido, en un famoso artículo -uno de los más influyentes de la segunda mitad del siglo XX- Quine rechazó la existencia de juicios analíticos y reivindicó en cambio, la idea que nuestras proposiciones científicas reposaban sobre imágenes completas de la realidad entera que debíamos ajustar, en su totalidad, cuando un hecho las desmentía (Quine, 1991)¹⁴. Ross, por su parte, sostuvo que nuestros principios morales básicos eran plurales y no contábamos

¹⁴ “La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia, hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados (...) Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esos ligámenes son indirectos, se establecen a través de *consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo*”. El subrayado es mío.

con un criterio definitivo para discriminar entre ellos, lo que obligaba, inevitablemente, a un balance (Ross, 1973).

El carácter, hasta cierto punto ambiguo del “equilibrio reflexivo” dio origen a variados comentarios y ayudó a configurar las posiciones posteriores del propio Rawls.

Ello obliga a considerarlo con especial atención.

En principio, el método del equilibrio reflexivo equivale a un balance entre *nuestros juicios morales* y una cierta *concepción moral* y, mutatis mutandis, equivale a la forma que Goodman (2004)¹⁵ había sugerido para justificar nuestras inferencias inductivas. Según las famosas observaciones de Hume, nuestras inferencias inductivas se fundan en el hábito ¿Es correcta esa interpretación que aparentemente confunde la cuestión de hecho (la manera en que llegamos a tener la creencia inductiva) con la cuestión de derecho (la forma en que la justificamos)? Esa interpretación es correcta, arguye Goodman. Nuestras inferencias inductivas particulares las justificamos por referencia a reglas aceptadas en nuestra práctica y ésta, por su parte, la justificamos cuando da lugar a inferencias que no estamos dispuestos a abandonar. Así, arguye Goodman, la distinción entre justificar una práctica y describirla no es posible hacerla del todo. El punto de vista de Goodman se corresponde con el de la epistemología naturalizada de Quine. También se corresponde con el que, más tarde, elaborará Dworkin. Este autor sugiere que hay ciertos conceptos –como el de cortesía o el de derecho- en los que las cuestiones descriptivas y las normativas se entrelazan: decir como es algo, supone inevitablemente pronunciarse acerca de cómo *debe ser*¹⁶.

¹⁵ La primera edición del texto de Goodman es de 1955.

¹⁶ En toda práctica social que supone reglas, piensa Dworkin, retomando una clásica cuestión continental, se desarrolla una cierta "actitud interpretativa". Esa actitud interpretativa supone que la práctica en cuestión, o algún aspecto de ella, tiene un sentido que puede ser descrito con independencia de las reglas que la constituyen y que, por otra parte, las reglas son sensibles a ese sentido de manera que deben ser comprendidas a través suyo. Ninguno de esos dos aspectos

Rawls sugiere que nuestros juicios morales ponderados deben ajustarse y corregirse mutuamente, con la teoría moral disponible. Un examen detenido de cada uno de los elementos del “equilibrio reflexivo” pone de manifiesto algunas de las ambigüedades que le subyacen. Las fuentes de esa ambigüedad son, al menos, cuatro: el significado que posea la expresión “juicios morales” o, como a veces el propio Rawls prefiere, “juicios morales ponderados”; el carácter “estrecho” o “amplio” del equilibrio; la aparente circularidad del razonamiento implícita en la técnica del “equilibrio reflexivo”; y el carácter constructivista o indiciario que asignemos a los juicios morales. Si bien esta última distinción –como se verá luego- alude al significado que atribuimos a los juicios morales (y podría, entonces, entenderse incluida en la primera) la examinaré por separado porque, en mi opinión, conduce a una mejora en la tesis de Rawls. En ese orden las examino en lo que sigue.

Forma parte de nuestra experiencia moral cotidiana mantener creencias que consideramos correctas. Usted cree, por ejemplo, que la esclavitud es injusta y que algunos estándares básicos, como el debido proceso, son indispensables para que un procedimiento judicial sea considerado justo. Los seres humanos poseemos entonces, una forma de vida moral que, en su versión más ligera y obvia, está dada por las creencias que orientan la vida de cada uno y el juicio que cada hombre o mujer es capaz de formular enfrente de las instituciones que orientan la vida en común. En otras palabras, los seres humanos poseemos creencias no sólo acerca de *cómo* es el mundo, sino además creencias igualmente firmes y orientadoras acerca de *cómo debemos comportarnos* en él.

agota la práctica del caso, de manera que al definirla es forzoso pronunciarse acerca de ambos: de las reglas que la constituyen y del valor o sentido a cuyo través se las interpreta y optimiza, para el caso que ellas sean insuficientes. La práctica es, así, una tensión entre lo que "es" y lo que "debe ser". Los ejecutores de la práctica pueden discrepar acerca del sentido o acerca de la mejor manera en que ese sentido se satisface; pero no pueden discrepar acerca de si puede o no hablarse del sentido (Dworkin, 1988: 19).

Esas creencias sirven de base a nuestros juicios. Es verdad que usted no es siempre fiel a sus creencias y es seguro que a veces se esmera en transgredirlas; pero la idea de transgresión, o la experiencia de la culpa, muestra que usted cree firmemente en ellas. El escepticismo no tiene lugar en la vida cotidiana: desde el punto de vista interno nadie es escéptico y todos poseemos creencias más o menos firmes acerca de lo que debemos hacer y que orientan nuestra vida.

Los juicios morales pueden, sin embargo, ser entendidos de varias maneras y, en particular, de tres. Por juicios morales puede entenderse, en efecto: *a.* los juicios que, de hecho, tenemos; *b.* los juicios alcanzados bajo particulares condiciones de reflexión; o, *c.* los juicios que debemos tener. Cada una de esas alternativas conduce a una muy diversa valoración del “equilibrio reflexivo” (Scanlon, 2003: 142,145)¹⁷.

Evidentemente la tercera alternativa debe ser prontamente descartada. Si por “juicios morales” debemos entender los juicios que *debemos* tener –aunque no los tengamos de hecho- entonces la metodología del equilibrio reflexivo sería irrelevante: habría un criterio independiente a los dos elementos del equilibrio para juzgar la validez de las conclusiones alcanzadas; pero en ese caso el “equilibrio reflexivo” sería un criterio auxiliar del razonamiento moral, un procedimiento para alcanzar lo que debemos, no para determinar en qué consiste. En esta parte, el viejo razonamiento cobra todo su vigor: si usted desea cumplir los mandatos de Dios porque esos mandatos son correctos, entonces el criterio independiente de corrección hace a Dios, bajo este respecto, irrelevante.¹⁸

¹⁷ Scanlon observa, todavía, una ambigüedad más básica. En su opinión, el método del “equilibrio reflexivo” puede ser interpretado de una manera descriptiva (su objetivo sería caracterizar la concepción de justicia sostenida por cierta persona o grupo) o de una manera deliberativa (su objetivo sería caracterizar una concepción de justicia correcta). En lo que sigue analizo esa misma distinción entre “los juicios que tenemos” o los que “debemos tener”, “nuestros juicios” o “nuestros mejores juicios”.

¹⁸ Vid. Platón, Eutifrón, 10a

La primera alternativa debe ser también descartada, aunque el propio Rawls provee de razones para asignar esta sorprendente interpretación. Rawls, en efecto, parece asignar a los juicios del lector un peso particular:

...para los propósitos de este libro –expresa- las opiniones del lector y del autor son las únicas que cuentan. Las opiniones de los demás sólo sirven para clarificar... (1995:59; 1971:50)

El peso que Rawls confiere a los juicios u opiniones morales del lector conduce muy de cerca a un subjetivismo radical (en el extremo, habría tantos equilibrios posibles como lectores) salvo que la apelación de Rawls repose sobre la suposición que existe un muy amplio consenso del que la opinión del lector sería nada más una muestra (Singer, 1974:495). En cualquier caso, esta interpretación plantea también problemas insolubles porque la apelación al consenso no resuelve el problema de si se trata de un acuerdo alcanzado en particulares condiciones epistémicas (en cuyo caso la mejor interpretación de los juicios morales sería la segunda y no la que ahora estamos considerando) o de una simple convergencia de hecho (en cuyo caso la acusación de subjetivismo o relativismo cultural es también obvia). Singer, por ejemplo, parece inclinarse, al igual que Hare, como veremos de inmediato, por esta interpretación:

No hay ningún sentido en el que podamos hablar de una teoría como siendo objetivamente válida, ninguna cuestión de esa índole que los juicios de las personas puedan sostener. Si yo vivo en una sociedad, y acepto un conjunto de juicios morales, mientras usted vive en otra que endosa otros juicios, entonces teorías morales muy diferentes podrían ser válidas para cada uno de nosotros. No habrá ningún sentido en el cual

uno de nosotros esté en lo correcto y el otro equivocado (Singer, 1974: 494)¹⁹.

Singer agrega, entonces, que Rawls, bajo esa interpretación, es un subjetivista acerca de la moralidad en el más importante sentido de ese término (Singer, 1974: 494)

El severo Hare interpreta de una manera similar la tesis del equilibrio reflexivo (Hare, 1975: 81-107)²⁰. Afirma que, a la luz del equilibrio reflexivo rawlsiano, la respuesta a la pregunta ¿es correcto lo que afirmo en torno a cuestiones morales?, depende de la respuesta a esta otra pregunta: ¿usted, el lector, está de acuerdo con lo que digo? (Rawls, 1995:70)²¹. Hare sugiere que ni la crítica de Quine a la analiticidad justifica ese tipo de metodología. Como es sabido, Quine rechaza la idea que hay dos tipos de enunciados inconmensurables entre sí (los analíticos y los sintéticos) y argumenta, más bien, que la justificación de nuestros enunciados es holística, no habiendo una diferencia de principio entre nuestras aseveraciones fácticas y otro tipo de aseveraciones. Una lectura ligera de Quine, a favor de Rawls, llevaría a sostener que, como no existe diferencia, las teorías normativas se justifican igual que las teorías científicas. Pero esta es una lectura benevolente que, con razón, Hare rechaza.

"Quine difícilmente diría que las teorías científicas como un todo están para ser testeadas mirando lo que la gente dice cuando piensa cuidadosamente"

¹⁹. Como veremos, en *Political Liberalism* Rawls se acerca a lo que Singer critica.

²⁰ Por supuesto –y al margen de la manera en que presento el debate- es Singer quien sigue a Hare y no al revés.

²¹ Desde luego, el propio Rawls escribe pasajes que favorecen la interpretación de Hare. "Si podemos caracterizar el sentido de la justicia de una persona (adecuada), podríamos tener un buen comienzo para *A Theory of Justice*. Podemos suponer que cada uno tiene en si mismo la forma total de una concepción moral. Así, para los propósitos de este libro, sólo cuentan los puntos de vista del autor y del lector. Las opiniones de otros son utilizadas únicamente para aclarar nuestras propias ideas"

acerca de ellas; pero esto es lo que está proponiendo Rawls para sus principios morales" (Hare, 1975:83)²².

Para hablar como Rawls constantemente lo hace en su libro es necesario "que la verdad de la teoría dependa del acuerdo con las opiniones de las personas". Hare insiste en esa misma crítica -la de subjetivismo- al comentar la analogía que Rawls hace entre la gramática de Chomsky y su propia teoría.

"Es correcto, dice, probar una teoría lingüística comparándola con lo que la gente dice cuando habla cuidadosamente. Las intuiciones lingüísticas de las personas están, en efecto, dotadas de autoridad para determinar qué es correcto en su lenguaje. (...) Pero las únicas teorías morales que pueden ser verificadas comprobándolas con los juicios morales actuales de las personas, son las teorías antropológicas acerca de lo que, en general, las personas piensan uno debe hacer, no acerca de los juicios morales que uno debe seguir" (Hare, 1975:86).

A fin de cuentas, sugiere Hare, la teoría de Rawls es una teoría de la elección hipotética: nos dice lo que la gente elegiría bajo determinadas condiciones, no lo que debiera elegir²³.

²² La referencia a Quine, como veremos luego, no debe ser pasada por alto. Quine es el más poderoso crítico del positivismo lógico y en "*Dos Dogmas del Empirismo*" echó por tierra (como Frege -que tanto influyó en Habermas- lo había hecho con el psicologismo) la idea de que hay enunciados analíticos y la idea que todos los enunciados con sentido son reductibles a enunciados acerca de la experiencia inmediata. El rechazo de la crítica de Quine obliga a interpretar, como Hare lo hace, el argumento de Rawls como un enunciado fáctico.

²³ Por supuesto, la crítica de Hare se comprende mejor sobre el fondo de su propia concepción acerca de los enunciados normativos. Para Hare este tipo de enunciados no pueden ser descriptivos y equivalen, en cambio, a prescripciones.

Pero podría ocurrir –como lo adelanté- que por juicios morales debamos entender los juicios morales obtenidos bajo favorables condiciones de deliberación y análisis. La opinión de Rawls parece ser ésta cuando habla de “juicios morales ponderados” (“considered moral judgements”). ¿Qué debemos, sin embargo, entender por “juicios morales ponderados”? Me parece que ese concepto admite al menos dos interpretaciones. Por una parte, podría aludir a los juicios morales obtenidos bajo particulares condiciones epistémicas (por ejemplo, los juicios que obtendríamos en una situación ideal de habla como la que, en ocasiones, define Habermas) (Ricoeur, 1997: 95)²⁴ o podríamos entender por juicios morales ponderados los obtenidos al interior de una cierta comunidad política o moral, esos juicios que nos merecen especial confianza porque han sido obtenidos luego de un diálogo y un proceso político participativo como el que, por ejemplo, define la teoría democrática (y siempre que no asignemos a esta última un particular valor epistémico). Rawls menciona ambas alternativas pero parece inclinarse por entender que los juicios morales ponderados equivalen a:

aquellos juicios en los cuales nuestras capacidades morales se despliegan sin distorsión (Rawls, 1971:47)

En su primer artículo, había sugerido, por otra parte, que los juicios debían ser intuitivos con respecto a los principios éticos (Rawls , 1999: 6) .

Con todo, incluso superando las ambigüedades de lo que debamos entender por juicios morales, igualmente el “equilibrio reflexivo” resulta problemático por la aparente circularidad a que conduce. En palabras de Haslett,

¿Cómo -podríamos preguntar- podemos confiar en los principios morales justificados apelando a teorías disponibles que son, en gran parte, justificados por los

²⁴ Esa es la opinión de Ricoeur, P. *¿Es posible una teoría puramente procesal de la justicia?. A propósito de A Theory of Justice de J. Rawls.*

*mismos principios que suponemos justificar? (Haslett,
1987: 307)*

Una salida a esa aparente circularidad se encontraría, según algunos autores –y es este un punto de vista que, en ocasiones, aparece abonado por el propio Rawls- en una analogía con las teorías científicas. Quine sugiere que las teorías científicas se verifican de manera holística y que no hay un punto de Arquímedes que permita, desde fuera del conocimiento científico, validarlo, motivo por el cual la epistemología debía naturalizarse. El equilibrio reflexivo sería, entonces, *mutatis mutandis*, una forma de naturalizar la teoría moral²⁵. Sin embargo, arguye Dworkin, la diferencia estriba en que cuando se trata del equilibrio reflexivo, no nos preguntamos qué estructuras disponibles tenemos para explicar el mismo fenómeno, sino que –al revés- algunos fenómenos, en la forma de juicios morales, tendrán que ser abandonados a favor de una teoría (Dworkin, 1989: 33; ²⁶. Una opinión semejante ha sostenido Tugendhat, para quien el corolario del “equilibrio reflexivo” es la coherencia que reclama Rawls; pero si eso es así, entonces *A Theory of Justice* se distancia de una teoría lingüística o de cualquier otra teoría empírica, “porque en toda teoría semejante los principios tienen que concordar con los datos y no se plantea (como en *A Theory of Justice*) la posibilidad de un ajuste recíproco” (Tugendhat, 1988:19)

El concepto de “equilibrio reflexivo”, por su parte, admite, en lo que respecta a los elementos que debemos balancear, dos posibilidades. El propio Rawls –y Daniels siguiéndolo- ha sugerido distinguir dos versiones del “equilibrio”, una estrecha y otra amplia. Conforme a la versión estrecha, el equilibrio debe ser alcanzado entre nuestros principios morales ponderados y un conjunto de principios morales. La versión amplia, en cambio, incluye un tercer elemento, a saber, las “background theories” que podríamos sostener, teorías filosóficas, tales como teorías de la

²⁵ Cfr. *Infra*, 10.

²⁶ El ensayo de Dworkin, bajo el título *La Justicia y los derechos*, aparece como Capítulo VI en *Los Derechos en Serio*, Ariel, 1989.

individualidad personal, teorías acerca del papel de la moralidad en la sociedad, teorías procedimentales y otras como una teoría general de la sociedad o una teoría del desarrollo moral. Esta distinción entre una versión amplia y otra estrecha del equilibrio reflexivo, está implícita en *A Theory of Justice* (1995:57; 1971:59; Haslett, 1987:306) y aparece explícitamente recogida en *The Independence of Moral Theory* (1999:289)²⁷. En ambos casos, Rawls opta por la segunda de una manera que, como se verá, no siempre es consistente con los desarrollos posteriores de la teoría.

Es Dworkin, en fin, quien ha llamado la atención acerca de una última ambigüedad del equilibrio reflexivo. La importancia que, para el desarrollo de la teoría de Rawls, posee la opinión de Dworkin (Rawls, 1999:400)²⁸, aconseja que la examinemos por separado.

Para Dworkin el argumento del contrato –la llamada posición original– que Rawls emplea es prescindible. Un contrato reposa sobre la voluntad y, una vez celebrado, observa, es una razón en sí mismo para cumplir sus prescripciones; pero un contrato hipotético no es un contrato en absoluto y no provee razones independientes para cumplirlo. "Un contrato hipotético no es simplemente una pálida forma de un contrato actual; no es un contrato del todo". No puede ser ese, entonces, sugiere Dworkin, el argumento justificatorio central de *A Theory of Justice*. Ese papel –el de una teoría más profunda que provee argumentos

²⁷ "Furthermore, because our inquiry is philosophically motivated, we are interested in what conceptions people would affirm when they have achieved wide and not just narrow reflective equilibrium, an equilibrium that satisfies certain conditions of rationality. That is adopting the role of observing moral theorist, we investigate what principles people would acknowledge and accept the consequences of when they have opportunity to consider other plausible conceptions and to assess their supporting grounds".

²⁸ Dworkin, R. *The Original Position*, en Readings Rawls, cit.; *La Justicia y los Derechos*, en *Los Derechos en Serio*, cit. Para la opinión de Rawls sobre la interpretación de Dworkin, Cfr. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en: *Collected Papers*, cit., p. 400, nota 19. Cfr. Larmore, Ch., *Public Reason*, en: *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., p. 370.

independientes a favor de los principios- le corresponde, en especial, a la noción de equilibrio reflexivo, una forma, observa Dworkin, de constructivismo. La importancia del análisis de Dworkin para el desarrollo de la teoría de Rawls -en particular, para la formulación del constructivismo kantiano- obliga a considerar los argumentos de Dworkin con alguna morosidad. Este análisis podrá servir como una introducción a la defensa que, de manera explícita, emprenderá Rawls de su propia teoría.

Dworkin sugiere, en consonancia con el análisis que hemos relatado, que los seres humanos contamos con creencias morales que sirven de base a nuestros juicios. Como Dworkin ha insistido muchas veces, los seres humanos poseemos creencias firmes acerca de cómo debemos comportarnos con nosotros mismos y con respecto de los demás y acerca de cómo deben ser nuestras instituciones.

¿Cómo debemos, sin embargo, evaluar esas creencias con las que Rawls, como hemos visto, construye la idea de equilibrio reflexivo?

Hay dos maneras de entender esas creencias, sugiere Dworkin. De acuerdo a un punto de vista filosófico, esas creencias son percepciones de alguna índole acerca de hechos morales brutos, hechos morales que existen con prescindencia que usted crea en ellos. De acuerdo a otro punto de vista, esas creencias que pueblan y orientan nuestra vida son preferencias que han surgido en nosotros de una manera que, por ahora, podemos dejar en paréntesis. Una teoría que, como la de Rawls, intenta explorar la conexión entre una teoría moral y nuestras propias convicciones, depende de cómo concibamos las creencias que tenemos. Esa conexión que Rawls erige como método es distinta según si usted concibe las creencias morales como *percepciones de un orden moral objetivo e independiente de la mente*, que si usted las concibe como *preferencias de alguna índole particular que un observador externo consideraría contingentes*.

El primer modelo –que, como veremos, equivale a lo que puede ser denominado realismo metafísico²⁹- supone que las teorías de la justicia describen un orden moral independiente y objetivo que, en ocasiones, es descubierto por los seres humanos de la misma manera que –según una creencia extendida- descubrimos las leyes físicas. Los juicios morales, o intuiciones, son tratados entonces como datos observacionales, eventos independientes de la mente a los que las teorías deben someterse. El segundo modelo, en cambio, sugiere Dworkin, trata a nuestras intuiciones como la imaginación de un escultor enfrente de la piedra bruta. Las intuiciones del escultor no son datos observacionales de una realidad que existe con independencia de su imaginación; se trata de puntos de vista que él debe ir adecuando a la realidad que va surgiendo ante sus ojos, de manera que la escultura resultante no es descubierta por el escultor, sino que es construída por él de una manera influída por el material y la situación creativa en medio de la que trabaja. En verdad, sería erróneo decir que el escultor es guiado por la piedra, hasta descubrir la escultura que en ella subyacía; pero también sería erróneo decir que la escultura es producto de una intuición que sobrevive, inmovible a las dificultades de la piedra, en la mente del escultor³⁰.

El segundo modelo –el que trata a nuestras intuiciones como aspectos generales de una teoría que debemos *construir*- es familiar para el mundo de los abogados, sugiere Dworkin, y se parece mucho a la adjudicación del “common law” (Dworkin, 1975: 29; Dworkin, 2010: 64-65; Rawls, 1996:271)³¹:

²⁹ Hay varias versiones, como veremos más adelante, del realismo. En cualquier caso es realista una teoría ética que afirma que los juicios morales se corresponden, en algún sentido, con entidades independientes de la mente. El realismo sugiere que los enunciados tienen un valor de verdad independiente de nuestros medios para conocerlo. Uno de los desafíos que Rawls encara –como bien advirtió Dworkin- es justamente cómo no ser realista sin incurrir en el subjetivismo o el relativismo más obvio. Volveré sobre eso más adelante.

³⁰ Que es, mutatis mutandis, como Marx describe al trabajo humano en el libro I del Capital.

³¹ Compárese la analogía de Dworkin con el rol que Rawls asigna a los jueces como el lugar de la razón pública en *Liberalismo Político*.. Cfr. *Los casos difíciles*, en *Los Derechos en Serio*, cit..

Los precedentes particulares son análogos a las intuiciones; el juez trata de alcanzar un acomodo entre estos precedentes y un conjunto de principios que podrían justificarlos y también justificar posteriores decisiones que irán tras ellos. El no supone, sin embargo, que los precedentes son chispazos (glimpses) en una realidad moral (...) En vez de eso, en el espíritu del modelo constructivo, él acepta estos precedentes como especificaciones para un principio que él tiene que construir...

Dworkin sugiere que el modelo constructivo no conduce ni al escepticismo, ni, tampoco, al relativismo. No supone que usted desconfíe de sus creencias o que afirme que todas, por el hecho de ser endosadas por un miembro de la comunidad, valen por igual. Usted piensa que la construcción con la que se ha comprometido es la mejor de las teorías disponibles, del mismo modo que el escultor cree que su obra realiza mejor que cualesquiera otra la belleza. El modelo constructivo es consistente con –aunque no lo requiere– los supuestos de una ontología moral³², con lo que hemos llamado “realismo metafísico”. El modelo constructivo sirve así de base a una teoría moral independiente, que se soporta en un punto de partida de carácter público y se acomoda bien a una comunidad que requiere razones ampliamente compartidas y que no endosa –aunque no necesariamente rechaza– el realismo moral.

En opinión de Dworkin –al revés de lo que sostiene, según hemos visto, Hare– el “equilibrio reflexivo” de Rawls se soporta sobre el modelo constructivo y no, en cambio, como supuso Hare, el modelo natural. Este último explica bien por qué hemos de ajustar nuestra teoría a nuestras intuiciones morales disponibles, pero no explica por qué enmendamos nuestras intuiciones para hacer el balance con la

³² En la posterior terminología de Rawls, el constructivismo se encuentra “superpuesto” a la ontología moral, al realismo metafísico.

teoría, más seguro (Hare, 1975:32). El modelo del equilibrio reflexivo, en fin, se ajusta bien a la teoría del contrato en el entendido que el contrato social al que Rawls recurre no es una premisa de la que deriven principios, sino una forma de mostrar esos principios a través del contrato. En particular, sugiere Dworkin, el contrato es un constructo que permite mostrar –pero no derivar- una teoría deontológica basada en derechos individuales cuyo equilibrio debemos buscar. El contrato, en opinión de Dworkin

tiene que ser visto como un tipo de punto intermedio en un argumento más amplio, como el producto de una teoría política más profunda que arguye a favor de los dos principios a través del contrato más que derivándolos de él (...) (Dworkin,1975: 37; Benhabib,1997: 49)

Como mostraré de inmediato, la noción de *equilibrio reflexivo* –que ha dado lugar al conjunto de interpretaciones que hemos ya revisado- apareció tempranamente en Rawls, hasta derivar –como lo sugiere Dworkin- en el constructivismo.

(2) Las interpretaciones del equilibrio reflexivo.

La noción de equilibrio reflexivo se encuentra –aunque no explícitamente, puesto que no lo menciona o denomina de ese modo- en ciernes en el primer artículo de Rawls, *Outline of a Decision Procedure of Ethics* (1951). El problema que encara Rawls en ese primer artículo es, en sus palabras, el que sigue:

¿Existe un procedimiento de decisión razonable que sea lo suficientemente fuerte, al menos en algunos casos, como para determinar cómo han de juzgarse intereses rivales y, en casos de conflicto, cómo deba

darse preferencia a un interés frente a otro?(Rawls, 1999:1).

Esa cuestión, enseña Rawls, es independiente del problema ontológico de si existen o no entidades morales ideales o de si, en cambio, nuestros juicios morales son, nada más producto de emociones o de si hay una diversidad de códigos morales por todo el mundo (Rawls, 1999:1). El problema más bien consiste, expresa, en establecer la existencia de un “método razonable” que nos permita validar o invalidar reglas morales así como las decisiones que, mediante ellas, se obtienen. El estudio de la ética, sugiere Rawls, es así más parecido al de la lógica inductiva que a cualquier otra disciplina establecida. En las cuestiones de naturaleza inductiva, consideramos un conjunto de datos observacionales o empíricos en conjunto con una teoría que pretende dar cuenta de ellos y hacemos el intento de determinar si la teoría en cuestión es o no razonable y digna de ser creída a la luz de los datos. De la misma manera, en la ética

Estamos intentando encontrar principios razonables que, cuando se nos da una línea de conducta, la situación en la que ha de ser llevada a cabo y los intereses relevantes a los que afecta, nos permitirán determinar si debemos o no llevarla a cabo y sostener que es justa y recta (Rawls, 1999:2).

Ese método inductivo al que Rawls aspira, supone el empleo de al menos dos elementos que reciben, en este primer artículo, un cuidadoso, aunque provisional, tratamiento. Debemos contar, sugiere, con un conjunto de *jueces morales competentes*, por una parte, y con un conjunto de *juicios morales ponderados*, por la otra. Una vez que contamos con esos dos elementos –una clase de jueces competentes y una clase de juicios ponderados- debemos ocuparnos de abstraer, de la totalidad de esos juicios, los que tenemos razones para pensar que sean correctos. En otras palabras, el método sugerido por Rawls no supone echar mano

a la totalidad de los juicios ponderados o considerados, sino, nada más, a los que tenemos razones para pensar que están en lo cierto.

Como es obvio, el método descrito hasta aquí presenta algunos problemas de circularidad que -como vimos ya- le son reprochados más tarde a Rawls a propósito de *A Theory of Justice*. Si, en efecto, el método que estamos analizando tiene por objeto establecer qué juicios, de todos los que tenemos, son correctos y pueden ser integrados a una teoría consistente, entonces ¿cómo es posible que, *ex ante la aplicación del método*, podamos seleccionar sólo algunos de esos juicios, en especial, los correctos?. ¿No era este el objetivo del método en vez de ser un paso previo para su plena aplicación?. Rawls responde a la probable objeción –que, por supuesto, advierte- de una manera algo vaga:

Con la excepción de ciertos requisitos necesarios para evitar la circularidad, las características definitorias de los juicios considerados son tales que seleccionan aquellos juicios que más probablemente serán decididos por los hábitos de pensamiento e imaginación que estimamos esenciales en un juez competente (Rawls, 1999: 7). Puede decirse, pues, que los juicios relevantes para nuestros propósitos son los juicios considerados de jueces competentes tal como se hacen cotidianamente sobre los problemas morales que continuamente surgen. Ningún otro juicio tiene, por las razones previamente enunciadas, interés alguno para nosotros (Rawls, 1999:7).

Así, entonces, la clase de juicios ponderados o considerados a tomarse en cuenta en el método inductivo que estamos analizando, considera sólo aquellos que pueden, probablemente, estimarse correctos, y la corrección de los juicios es

función de las características de los jueces morales escogidos. Los juicios morales ponderados son aquellos que los jueces morales poseerían atendida su condición epistémica y sus virtudes. Parece obvio que si aquí no hay circularidad –es difícil que la haya, atendido el carácter inductivo del método- parece haber irrelevancia: ¿para qué necesitamos juicios morales ponderados si sólo consideraremos tales a aquellos que los jueces morales competentes sean capaces de pronunciar?. En tal caso, ¿no bastan los jueces?. Sin embargo, y no obstante las apariencias, no hay aquí irrelevancia. Ocurre que los jueces morales competentes y sus juicios ponderados son dos elementos que *nosotros* –y no los jueces morales competentes- debemos utilizar para alcanzar una *explicación equilibrada de esos juicios*(Rawls, 1971:524). Con el término explicación, por su parte, quiere decir Rawls, en este contexto, mutatis mutandis, una generalización inductiva:

Una explicación de esos juicios se define entonces como un conjunto de principios tales que si cualquier hombre competente los aplicara de forma inteligente y consistente a los mismos casos bajo revisión, sus juicios, hechos sistemáticamente no intuitivos por el empleo explícito y consciente de los principios, serían sin embargo, idénticos, caso por caso, a los juicios considerados del grupo de los jueces competentes. El rango de una explicación se especifica enunciando precisamente aquellos juicios que está destinada a explicar, y cualquier explicación que explique con éxito su ámbito es satisfactoria (Rawls, 1999:7).

Una explicación de la índole que se menciona, agrega Rawls, tiene que enunciarse en términos informales, en forma de principios y ser completa, esto es, explicar de manera consistente la totalidad de los juicios considerados. Al satisfacer estos criterios, la explicación alcanzada muestra que el método empleado es análogo al método empleado para establecer la razonabilidad de los

criterios de la lógica inductiva. En esta parte, Rawls enuncia de manera explícita, la analogía entre su propia explicación y el método científico, algo acerca de lo cual, como vimos ya, llaman la atención los críticos posteriores:

igual que el desarrollo de la ciencia y el método de la ciencia ponen de manifiesto la capacidad para conocer qué es verdadero y qué es falso, también la formulación efectiva de principios éticos y el método mediante el cual pueden ponerse a prueba, tal como esa formulación se muestra en la existencia de explicaciones satisfactorias y razonables, pondrá de manifiesto la capacidad de saber qué es recto y qué indebido, así como la validez de la distinción objetiva entre lo uno y lo otro (Rawls, 1999:12).

Como sugirió Quine –a quien Rawls obviamente sigue- las oraciones observacionales (mutatis mutandis, los juicios morales) son holofrásticos (esto es, se encuentran vinculados en su conjunto a determinadas estimulaciones totales); aunque ex post, y analíticamente vistos, están cargados de teoría (Quine, 1997:26)³³. En otras palabras, Rawls sigue aquí un “punto de vista interno” del tipo que fue sugerido por Quine al sostener la tesis de la “epistemología naturalizada”. Como es sabido, Quine sostuvo que el problema de cómo podemos conocer y justificar el conocimiento del mundo externo a partir de simples datos sensoriales – los problemas conceptuales y doctrinales de la epistemología- debe estudiarse de la misma forma que cualquier otro fenómeno natural. En otros términos, la pregunta acerca de cómo hemos llegado a disponer del conocimiento científico, debe ser respondida echando mano a la misma ciencia cuyos orígenes queremos entender: no hay, entonces, un punto de vista externo desde el cual podamos juzgar el asunto y la epistemología debe, entonces, ser naturalizada (Quine, 1969). El equilibrio reflexivo –alcanzar nuestras concepciones morales que

³³ No es obvio, sin embargo, que Rawls comparta el naturalismo de Quine.

estimamos correctas, desde nuestros juicios- pudiéramos decir, tiene por objeto favorecer un paso análogo.

Rawls vuelve sobre el equilibrio reflexivo –después de esa lejana y primera incursión (Rawls, 2000: 84 y ss)³⁴- en *A Theory of Justice*. El examen de los textos muestra que Rawls mantiene algunos de los aspectos fundamentales de ese primer artículo (en particular, el carácter inductivo de la metodología y la independencia de la teoría moral respecto de cuestiones ontológicas y epistemológicas). Desde el punto de vista de *A Theory of Justice*, sugiere Rawls, la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona no es aquella que se adapte a los juicios formulados antes de examinar cualesquier concepción de la justicia, sino aquella que subsista *después* de haber llevado adelante esa tarea, alcanzando un equilibrio. El equilibrio reflexivo aparece así subrayado, de nuevo, como un recurso heurístico y de base inductiva.

Con todo, y como lo mencioné (vid. infra, I, 7) hay distintas interpretaciones del equilibrio reflexivo. El equilibrio puede buscarse intentando las descripciones de todos nuestros juicios existentes (versión estrecha del equilibrio) o, en cambio, intentando todas las descripciones posibles de esos juicios, a la luz de todos los argumentos filosóficos pertinentes (versión amplia del equilibrio) (Rawls, 1995:57; 1971:49). *A Theory of Justice* intenta el segundo camino; aunque lo hace a sabiendas que seguramente no será posible llevar a cabo una descripción de todos los argumentos disponibles a la luz de todas las argumentaciones filosóficas sobre las que reposan. “Así la justicia como imparcialidad nos lleva más cerca del ideal filosófico; aunque por supuesto no lo alcance”(Rawls, 1995:59; 1971:50). Como es propio de un método inductivo, el equilibrio reflexivo se advierte como una tarea incremental que había sido ya anunciada en *Outline Procedure of Ethics*.

³⁴ Influida, como se ve, por sus análisis de Hume.

En lo que atañe, por su parte, a los juicios a ser considerados (vid infra I, 5.), Rawls se muestra cauto; aunque claro. “Ni siquiera me preguntaré, expresa, si los principios que caracterizan los juicios meditados de una persona son los mismos que caracterizan a las de las otras” (Rawls, 1995:58; 1971:50). El equilibrio reflexivo da por sentado que esos principios son los mismos en un conjunto de personas que están en equilibrio o, si no es así, supondrá que esos juicios se dividen en unas tantas líneas de familias de doctrinas tradicionales. En todo esto, sugiere, hay, de nuevo, una estrategia inductiva: así como podemos saber mucho acerca del lenguaje si logramos describir el sentido de la gramática que tiene una persona, así también si podemos caracterizar el sentido de la justicia de una persona educada, podríamos tener un buen comienzo para *A Theory of Justice*. “Así –recordemos- para los propósitos de este libro sólo cuentan los puntos de vista del lector y del autor. Las opiniones de otros son consideradas únicamente para aclarar nuestras propias ideas”. (Rawls, 1995:59; 1971:50)

¿Cómo valorar, a la luz de los antecedentes que se acaban de analizar, el método del equilibrio reflexivo y su lugar en *A Theory of Justice*?. Un breve balance es aquí necesario antes de seguir la evolución que, en lo que atañe a los aspectos justificatorios de su teoría, siguió Rawls.

Es difícil mostrar las peculiaridades de ese método sin dar un largo rodeo acerca de algunas cuestiones filosóficas fundamentales de las que Rawls, dicho sea de paso, es plenamente consciente, de una manera más intensa y extendida que el conjunto de sus críticos³⁵. La justificación de los contenidos normativos de *A Theory of Justice* (lo que Rawls a veces denomina simplemente “teoría ética”) asume, en la tradición a que Rawls pertenece, dos modalidades básicas. De una parte, una teoría ética puede ser justificada por referencia a principios básicos evidentes de los que puedan derivarse, deductivamente, normas y preceptos que

³⁵ Además de Daniels (ed.) *Reading Rawls*, cit., deben verse en especial Sandel, M. 1982 y la respuesta de Kymlicka –que Rawls endosó- en *Liberalism, community and culture*, 1991;

orienten nuestros juicios. Esos principios básicos evidentes –que operan como premisas del razonamiento moral- pueden o no dar cabida a un conjunto de entidades independientes de la mente que equivalen a, o de los que a su turno se derivan, principios morales (así, v.gr. en ciertas modalidades del intuicionismo). Rawls denomina cartesiana a una justificación de este tipo. De otra parte, una teoría ética puede ser justificada por referencia a conceptos no morales. Según este punto de vista (habitual en ciertas versiones del utilitarismo, en particular en Bentham) los conceptos morales básicos son susceptibles de ser definidos en términos equivalentes que designan conceptos no morales, de manera que los enunciados éticos pueden, conforme a procedimientos convencionales de la ciencia, ser demostrados como verdaderos cumplidas ciertas circunstancias.

A Theory of Justice, como hemos visto, no endosa ni suscribe ninguno de esos dos tipos de justificación. Rawls, siguiendo las ideas generales de *Outline Procedure for Ethics*, aboga, más bien, por un procedimiento inductivo que no asume ni la existencia de primeros principios evidentes, ni, tampoco, la existencia de conceptos no morales que servirían de base a conceptos morales. Es obvia aquí la referencia que el propio Rawls hace a Quine y su idea de la justificación. Quine, como vimos ya, sostuvo que en el conjunto de nuestros enunciados no era posible distinguir entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos (una de las tantas versiones que asume la distinción entre hechos y valores y que estuvo a la base del problema del significado (Putnam, 2002: cap I). En vez de eso, sugirió el carácter holístico de la justificación, un carácter que, como hemos visto, Rawls siguió muy de cerca. “Hay elementos fundamentales y recursos teóricos, pero la justificación descansa en la concepción total, en la forma en que ésta se ajusta y organiza nuestros juicios en un equilibrio reflexivo”, señala Rawls (Rawls, 1971: 523). En opinión de Quine, por su parte, cuando un cuerpo completo de creencias choca con experiencias recalcitrantes, entonces cualquier parte es susceptible de

revisión³⁶. La influencia de Quine le sirvió a Rawls también para postergar a un segundo plano las cuestiones de análisis del significado que tanta popularidad tuvieron en la literatura anglosajona.

De otra parte, Rawls –ya desde *Outline Procedure for Ethics*- defendió la independencia de la teoría ética. Comprender este aspecto de la teoría ayuda a advertir hasta qué punto muchas de las críticas que ya revisamos son externas a la teoría de Rawls y no aluden (no obstante las apariencias) a inconsistencias en la exposición de la teoría. En su primer artículo Rawls, como hemos visto, se ocupa de si existe o no un método razonable para validar o invalidar reglas morales dadas o propuestas, así como las decisiones que se adoptan basándose en ellas. La opinión de Rawls –y como vimos, de Dworkin- es que la subjetividad y objetividad del conocimiento moral no depende de una cuestión ontológica (de si hay entidades independientes de la mente que equivalgan, o de las que se deriven, principios morales) sino de si existe un criterio o método para discriminar si acaso las reglas (Rawls, 1999: 20-46) con que contamos son o no correctas.

La opinión de Rawls es que ese método, si existe, debe ser inductivo, es decir, debe generalizar el conjunto de nuestros juicios morales hasta alcanzar un conjunto de principios para, luego, examinar si esos mismos principios son consistentes con los juicios iniciales hasta alcanzar, así, un equilibrio. Rawls no se pregunta si acaso ese equilibrio es definitivo o si existe un único equilibrio posible entre todas las descripciones posibles de nuestros juicios. En el actual estado de la teoría ética, sugiere Rawls, no podemos aspirar a un objetivo semejante.

En consonancia con las tesis de *Outline Procedure*, en *Independence of Moral Theory*, Rawls despliega, con mayor amplitud, y de una manera que no había desarrollado hasta entonces, su concepción de la teoría moral, un caso de la cual

³⁶ Cfr. *Dos dogmas del empirismo, cit.* ; *Words and Objects...* . Ninguna parte de la teoría, dice Quine en *Filosofía de la Lógica*, , puede ser aislada del resto, Cfr. Gibson, R., , 1982, especialmente pp. 79 y ss..

es *A Theory of Justice. Independence of Moral Theory* debe ser considerado un texto de transición hacia el constructivismo, en el que se hacen explícitas algunas de las concepciones filosóficamente más densas de *A Theory of Justice*.

(3) *Hacia el constructivismo kantiano.*

Rawls sugiere distinguir entre filosofía moral, por una parte, y teoría moral, por la otra. La teoría moral, en su opinión, es una parte de la filosofía moral. Mientras la primera hace suyos un conjunto de problemas vinculados con la disciplina filosófica en su conjunto (desde cuestiones epistemológicas, hasta cuestiones vinculadas con la identidad personal), la segunda, esto es la teoría moral, se ocupa más bien de concepciones morales sustantivas. Se ocupa en particular de cómo pueden articularse concepciones existentes en cada caso, acerca de lo recto, lo justo y lo bueno, formando diferentes estructuras morales. La teoría moral intenta establecer cómo se concilian esas estructuras posibles con nuestras actitudes naturales y con el papel que están llamadas a cumplir en la vida social. Las concepciones morales son aquellas que pertenecen al mundo de la vida –al mundo tal como lo experimentamos en actitud cotidiana, y poseen un carácter holofrástico que la teoría moral, sin embargo, va a analizar. Nada hay de ahistoricidad en este planteamiento de Rawls (algo que, sin embargo, suele, inexplicablemente, reprochársele): en vez de internarse por las concepciones morales que debiéramos tener (como si fuéramos seres aligerados de toda pertenencia cultural) Rawls hará el intento de inducir las estructuras morales que subyacen a esas concepciones que en cada caso tenemos, y la manera en que ellas sirven para dilucidar nuestros conflictos y alcanzar una reconciliación (en el sentido que Rawls atribuye a Hegel) (Rawls, 2000).

En esa tarea –una tarea que, como insistió tempranamente Rawls, posee un carácter inductivo- la teoría moral es *independiente de la epistemología, de la teoría de la mente, de la teoría del significado y de la metafísica*. La resolución de

estos clásicos problemas de la filosofía, sugiere, dependen de cuán capaces seamos de elucidar las estructuras subyacentes a nuestra capacidad de formular juicios morales y evaluar acciones a la luz de ellas.

Rawls, entonces, como lo hizo Rorty³⁷, rechaza el lugar que, desde Descartes, se asigna a la epistemología.

Descartes, Locke y Kant contribuyeron, según Rorty, a configurar una epistemología “mentalista”. Todos esos autores, piensa, quedaron presos de una metáfora visual, perceptiva, cuando se ocuparon del conocimiento. Creyeron que la mente era algo así como un espejo de la naturaleza. De esa metáfora derivó la necesidad de *fundar* nuestro conocimiento y por referencia a ese fundamento único, resolver nuestras disputas. Si, en efecto, conocer es poseer representaciones fidedignas -huellas fieles de la realidad en nuestra mente- entonces, cuando usted y yo no estamos de acuerdo, es porque sus representaciones o las mías traicionan la realidad que deben, en algún sentido, reflejar. Resolver nuestra disputa supone decidir cuál de nuestras proposiciones – la suya o la mía- posee mayor fundamento, se parece más a un espejo de la naturaleza. Resolver nuestro desacuerdo consistiría en acreditar cuál de nuestras representaciones está mejor fundada. Para eso deberíamos remitir nuestras

³⁷ *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Cátedra, 1995, 141. No acaba allí, por supuesto, la evaluación que hace Rorty de Kant (Para esto puede verse a modo introductorio, *¿Esperanza o conocimiento. Una introducción al pragmatismo*, FCE, 2000). Kant habría hecho el intento de salvar nuestro vocabulario estoico y cristiano de los embates de la ciencia del siglo XVII. Su intento habría consistido en erigir un momento de incondicionalidad en el conocimiento de lo natural y en nuestras obligaciones morales. Putnam –otro pragmatista- presenta a Kant (en *Las mil caras de la realidad*) como un realista interno y en la herencia del pragmatismo como alguien que, al modo de un pragmatista fue capaz de mostrar que varias imágenes disímiles y totales de la realidad podían coexistir (Puede verse Peña, Carlos, 2000). Para los efectos del argumento a que se refiere el texto, basta, sin embargo, con la explicación según la cual Kant habría confundido la síntesis (interna) con el problema de proferir un enunciado (cuestión externa). Sobre un problema semejante (al que el propio Rorty en su momento se va a referir) puede verse el planteamiento de Habermas acerca de la razón comunicativa en *Facticidad y Validex*.

creencias a un piso firme y seguro, por referencia al cual, nos veamos compelidos a aceptarlas. La epistemología mentalista –dice Rorty- al buscar ese piso firme confunde las causas de nuestras representaciones (¿cómo llegué a creer que hay un vaso sobre esta mesa?) con las razones por las que confiamos en nuestras creencias (¿por qué creo que hay un vaso sobre esta mesa?). Parece obvio que las causas por las que tengo una representación son, sin embargo, distintas a las razones para creer en ellas (Rawls, 1999) ³⁸.

El punto de vista de la epistemología mentalista se erige, entonces, sobre la pretensión de que nuestro conocimiento está fundado y de que es posible mostrar compulsivamente, por referencia a la mente, la corrección de una cierta proposición. La epistemología mentalista poseería, así, pretensiones de un cierto universalismo: la mente a fin de cuentas sería un marco ahistórico y constitutivo del conocimiento que sería posible aislar y que nos permitiría descubrir cuál de nuestras creencias es correcta y cuál, en cambio, no.

Al igual que Rorty –pero la semejanza alcanza, por ahora, hasta aquí- Rawls rechaza semejante pretensión:

A veces se ha dicho (...) que la filosofía moderna empezó con Descartes, quien hizo a la epistemología metodológicamente previa al resto de la filosofía. Desde Frege, muchos han dado en creer que la teoría del significado ocupa esta posición de prioridad. Se ha pensado, en primer lugar, que las demás cuestiones filosóficas no pueden ser resueltas de modo satisfactorio hasta que estén zanjados los problemas de la epistemología o, en nuestros días, los de la teoría del significado; y en segundo lugar que estas

³⁸ La búsqueda de estas razones es el tema de la ética, según lo expone Rawls en *Outline of a Decision Procedure for Ethics*..

cuestiones previas pueden ser investigadas de un modo independiente: sus respuestas no descansan en, ni necesitan de, las conclusiones de las otras partes de la filosofía. (...) Sean cuales fueren los méritos de semejante concepción jerárquica en relación con otras partes de la filosofía, no creo que valga para la filosofía moral (Rawls, 1999:287).

En vez de la prioridad de la epistemología, Rawls prefiere poner en paréntesis la verdad de nuestros juicios morales e investigar, en cambio, las concepciones morales sustantivas que la gente sustenta o sustentaría en condiciones adecuadamente definidas. Es probable que si hay convergencia de nuestros juicios en equilibrio reflexivo, tengamos una razón para creer en verdades morales objetivas. Es probable, incluso, que esta suposición de verdad moral sea correcta; pero una “decisión de ese tipo sería prematura” (Rawls, 1999:290). El estudio de las condiciones formales del lenguaje normativo es, por su parte, también insuficiente. Como lo muestra el imperativo categórico de Kant, las condiciones puramente procedimentales son insuficientes para estructurar una concepción moral, salvo que se supongan “rasgos adicionales que no forman parte del concepto de un ser puramente racional” (Rawls, 1999: 291). En fin, los problemas y criterios para determinar la identidad personal no son capaces de seleccionar entre estructuras morales, ni explican las diversas formas que tienen ellas de hacer uso de un criterio de identidad personal Rawls, 1999:301).

A la luz de las consideraciones precedentes, se alcanza una mejor comprensión de *A Theory of Justice*. Desde luego, ha de entenderse como una investigación de teoría moral, es decir, como el intento de comprender las concepciones morales sustantivas que, en cada caso, tenemos, y como el intento, al mismo tiempo, de *inducir* las estructuras que subyacen a esas concepciones. *A Theory of Justice* no se compromete con ningún punto de vista epistemológico en particular, ni, tampoco, con ninguna tesis de ontología moral. Ni afirma la verdad de nuestros

enunciados, ni tampoco sugiere que se corresponden con alguna especial entidad de carácter moral o no moral. *A Theory of Justice* aspira, en cambio, a proporcionar material para que los problemas que subyacen a esas áreas de la filosofía puedan, algún día, resolverse. Como teoría moral que es, las concepciones morales de las que se ocupa son contingentes –son aquellas de las que, en cada caso, disponemos- e intenta, a partir de ellas, develar la “geometría moral” que les subyace. La contingencia de las concepciones de que se ocupa, impiden afirmar, de partida, una pretensión de universalismo de su teoría³⁹. *A Theory of Justice* no afirma que exista una sola geometría moral –eso depende de las concepciones en cada caso en juego y de las estructuras subyacentes-; y afirma que esa es una cuestión para la que aún no estamos suficientemente equipados. Nada hay, entonces, de universalismo ahistórico en *A Theory of Justice*, puesto que en vez de despreciar las concepciones en juego en el mundo de la vida, recurre a ellas en busca de un equilibrio que haga un poco de luz en los problemas tradicionales de la filosofía. Es obvia la relación entre ese punto de vista y el de Habermas, cuyo principio de discurso en vez de someter a los mundos de la vida en juego, intenta mostrar de qué manera se manifiesta en ellos⁴⁰. En sus *Lectures*, Rawls afirma que *A Theory of Justice* sigue a Hegel –en lo que respecta a las profundas raíces sociales de las instituciones políticas– cuando asume la estructura básica de la sociedad como el primer tema de que se ocupa la justicia. Las personas, afirma, comienzan arraigadas en la sociedad y los primeros principios que ellos seleccionan son para aplicarlos, precisamente, a la

³⁹ Como veremos hacia el final, el problema del universalismo en ética posee varias versiones. Con todo, puede ser defendido a nivel de los *contenidos normativos específicos* (hay una sola forma de vida que es mejor o más correcta que otras); a nivel de *los principios* (hay valores universales de los que no se deriva, necesariamente, una sola forma de vida éticamente correcta); a nivel de la *índole del problema* (en todas partes, las cuestiones éticas son dependientes de concepciones). Si Rawls es, en algún sentido, universalista, lo es en el tercero. Como ha sugerido Davidson, y como lo muestro más adelante (vid. *Infra*, VI), esto plantea el problema de la traducibilidad (o interpretación, como Davidson prefiere) entre distintas concepciones.

⁴⁰ Aunque Rawls, a diferencia de Habermas, no provee criterios para evaluar los mundos de la vida en juego.

estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad se ajustan, entonces, mutuamente (Rawls, 2000).

A Theory of Justice es, entonces, el intento por develar la estructura subyacente a nuestros juicios morales, la que, una vez explícita, nos ayudará, por su parte, a corregirlos. Esos juicios morales, a su turno, son función de nuestra profunda pertenencia social e histórica, que modela nuestros intereses actuales y nuestras aspiraciones. En vez de reflejar un orden moral preexistente al que, simplemente, debiéramos someternos, *A Theory of Justice* refleja la concepción que tenemos de nosotros mismos e intenta diseñar la estructura básica de la sociedad a la luz de esa concepción. Sólo tenemos el mundo que tenemos y no existe, por decirlo así, un Ojo de Dios (la expresión es de Putnam) desde el que podamos juzgar externamente nuestras concepciones. Si existe o no convergencia a este respecto entre todos los seres humanos y si acaso existe un único punto de equilibrio, es una cuestión que Rawls deja, explícitamente, pendiente. Este punto de vista general, acerca a Rawls al concepto de razón práctica en Kant y lo ayuda, entonces, a modelar lo que denominará el “constructivismo kantiano”.

Con todo, y antes del constructivismo que ya revisaremos, Rawls había defendido la interpretación kantiana de su teoría en el párrafo 40 de *A Theory of Justice* (Rawls, 1971: 251-257). La posición original, sostuvo Rawls, refleja una elección de principios autónoma. Esa interpretación, sin embargo, ha sido ampliamente discutida. Wolff sostuvo que Rawls confundió dos diversos problemas que deja planteados el Imperativo Categórico. Uno, el de establecer cómo criaturas autointeresadas pueden adherir a principios que evitan toda referencia a nuestros intereses; otro, el de dilucidar cómo un principio puramente formal permite obtener conclusiones substantivas. Wolff sostuvo que la posición original, al contrario de la opinión del propio Rawls, no resolvía el primer problema sino el segundo⁴¹.

⁴¹ Vid. Wolff, Robert Paul, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton University Press, 1977, p. 115. Vid., también, el debate entre Johnson, O. *The kantian interpretation*, *Ethics*, 85 N:2 (Oct. 1974) , 58-66; Darwall, S. *A defense of the*

Podemos, sin embargo, dejar de lado esa disputa desde que Rawls no defenderá esa interpretación kantiana de su teoría.

(4) *Del constructivismo kantiano al constructivismo político.*

Para dilucidar el alcance de *Kantian Constructivism in Moral Theory* –una de las principales reformulaciones de los aspectos filosóficamente más profundos de *A Theory of Justice*- contamos con algún material previo que ayuda a entender mejor el punto de vista de Rawls. 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 moral⁴².

kantian interpretation, *Ethics*, Volume 86, Issue 2 (Jan. 1976), 164-170 y Johnson, O. *Autonomy in Kant and Rawls: A reply*, *Ethics*, Volume 87, Issue 3 (Apr. 1977), 251-254. Johnson – criticando el parágrafo 40 de *A Theory of Justice*- sostuvo que la interpretación kantiana de *A Theory of Justice* –que Rawls reivindica en el texto citado- era un error. Los principios, dijo, que las partes escogen en la posición original son escogidos en razón de los intereses de las partes, de manera que, kantianamente vista, la elección es heterónoma (esta es la misma opinión de Wolff). Darwall, por su parte, sostiene que este reproche no es correcto porque cuando los sujetos actúan bajo los principios –aún escogidos de manera heterónoma- lo hacen autónomamente. La opinión de Johnson es que si las partes escogen los principios en atención a deseos e intereses (incluso generales), entonces ellos son imperativos hipotéticos y no poseen la fuerza o el vigor del imperativo categórico. Es obvio que el argumento de Darwall formula una distinción (escoger principios y actuar bajo ellos) que el propio Rawls no efectúa en el parágrafo 40 que fue objeto de la disputa. Rawls tampoco hace la distinción que efectúa Darwall.

⁴² 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 (a la que a veces, sin embargo,

Kant -sugiere Rawls- no intenta enseñarnos qué es correcto o qué está equivocado en cuestiones morales. En vez de eso, observa, 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: II, 5)⁴³): 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” (Rawls, 2000:1489). El imperativo categórico –lee Rawls, en Kant- articula 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 frecuencia inconsistentes) deseos que dependen de los

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 es sabido, Hanna Arendt consideró un texto clave para comprender la filosofía política de Kant (Cfr. Arendt, H. 1982, en especial, segunda lección). 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). Quizá porque esos textos no apoyan las conclusiones de Rawls. Todo esto conduce al hecho –harto obvio- que el análisis de Kant importa no para comprender a Kant, sino para comprender a Rawls.

⁴³ Para esa distinción entre dos categorías de deseos (“conception-dependent desire” and “object-dependent desire”), cfr. Hume.

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: A802-B830).

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*⁴⁴) en el mundo natural, dotados con conciencia y sensibilidad moral, afectados, pero no determinados, por nuestros deseos 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.

⁴⁴ 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. Kant, en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit., p. 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.

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) es que una relativamente compleja concepción de la persona juega un rol central en especificar el contenido de su visión moral. El contraste con el intuicionismo –en las *Lectures*, Rawls remite a Clarke- radica en que este último no requiere sino una concepción delgada (sparse) de la persona, basada en la idea de la persona como un simple conocedor de 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 es constructivista porque en vez de ser un artificio epistémico, constriñe a la razón en la medida que no cualquier contenido puede ser construído 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 construídos 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, como señalé ya (vid. Supra, 5.), 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. 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 intuiciones. 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 que se expresan en el *Imperativo Categórico* y eso es lo que afirmarí­a Kant cuando afirma que los juicios así obtenidos son universalmente comunicables:

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)⁴⁵

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

⁴⁵ No es obvia la vinculación –sobre la que luego insistiré- entre esa conclusión alcanzada por Rawls y el concepto de razón pública que reivindicará Rawls más tarde en *Political Liberalism*. Mientras el concepto de razón pública en Kant apelará a la comunidad de lectores; Rawls apelará a quienes comparten la misma tradición política.

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 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 rehúsa 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 (Taylor, 1996)⁴⁶.

En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls se ocupa, como dije ya, de exponer las raíces kantianas de *A Theory of Justice*, de una manera que refleja bien los análisis previos que acabamos de revisar. Su propósito es subrayar ciertos aspectos de su planteamiento que no había, a su juicio, enfatizado de manera suficiente y contribuir a la mejora de la teoría moral en su conjunto. *A Theory of Justice* no es, en rigor, correspondiente con la visión de Kant y, como se

⁴⁶ 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.

verá, se separa de ella en muchos puntos. El adjetivo “kantiano” aplicado a *A Theory of Justice* expresa analogía, no identidad:

Significa, en términos gruesos, que una doctrina se asemeja lo bastante a la de Kant en aspectos suficientemente fundamentales como para estar más cerca de su visión que de la de otras concepciones morales tradicionales que es apropiado emplear como punto de comparación (Rawls, 1999:304).

Ante todo, la visión kantiana que subyace en *A Theory of Justice* no apela a una mera abstracción desprovista de toda historicidad, como, a veces, suele, inexplicablemente, creerse. Cosa distinta, ella se ocupa de un específico dilema de la historia política: cómo articular las instituciones sociales a fin de compatibilizar la libertad y la igualdad de los ciudadanos que se conciben a sí mismos como personas morales. La resolución de ese dilema es una tensión implícita no en cualquier sociedad ni, menos, en cualquier tiempo. Se trata de una tensión –de un *impasse*, dice Rawls- implícita en *una específica cultura*, en la cultura pública de una sociedad democrática, bajo condiciones modernas.

...no estamos tratando de encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, sin consideración de sus circunstancias sociales o históricas particulares. Queremos zanjar un fundamental desacuerdo acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas. Nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, déjenme decir, la Declaración de Independencia. Cuestión diferente es la de hasta qué

*punto las conclusiones a las que lleguemos interesan
en un contexto más amplio(Rawls, 1999: 305,306).*

Esta inevitable historicidad del intento se vincula con el particular papel que Rawls asigna a la filosofía política, un papel cercano –como anoté ya- al de la reconciliación en sentido hegeliano (Rawls, 2000: 331)⁴⁷. De ahí que la tarea de la filosofía política no consista en razonar a partir de premisas supuestamente verdaderas, ni, tampoco, sólo de discurrir correctamente a partir de premisas públicamente reconocidas. De lo que se trata es de descubrir las bases de acuerdo más profundas, tal como se expresan en la tradición histórica, y de forjar puntos de entendimiento, luego de someter esas bases a la reflexión crítica. El constructivismo kantiano espera invocar y reflexionar sobre una concepción de la persona que se encuentra implícita en esa tradición y en esa cultura y, a partir de ella, elaborar una concepción de la justicia en la que quienes así se conciben puedan reconocerse. La pregunta de *A Theory of Justice* no es, entonces, la de si existe un procedimiento que, aplicado por seres racionales, pueda resolver los problemas de justicia atinentes a las instituciones sociales básicas. La pregunta que subyace a esa obra es, más bien, la de dilucidar qué principios de justicia se ajustan mejor a la concepción que los miembros de una cultura democrática, bajo condiciones modernas, tienen de sí mismos. *A Theory of Justice*, por decirlo así, depende de una concepción que se induce a partir de la tradición histórica y que se somete luego a reflexión crítica. Equivale a dilucidar qué estructuras gramaticales profundas son las que subyacen a una cierta práctica lingüística, para presentarlas luego como una construcción que pueda dirigir y mejorar esa misma práctica. De ahí, como es obvio, no se sigue que exista una sola práctica lingüística ni, tampoco, que todas las prácticas respondan a una misma estructura que éste, por así decirlo, fuera de ellas:

⁴⁷ Reconciliación –explica Rawls- significa que hemos caído en la cuenta que nuestro mundo social es una forma de vida que realiza nuestra esencia –esto es, las bases de nuestra dignidad de personas libres. Sin embargo, reconciliarnos con nuestro mundo social, no significa resignarnos a él. Es notorio, sin embargo, que las *Lectures* de Rawls sobre Hegel, omitan la dialéctica del amo y del esclavo, es decir, el tema del reconocimiento.

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 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. El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento para construir principios de justicia, no hay hechos morales (Rawls, 1999:307).

El dilema enraizado en la cultura pública de una sociedad democrática, bajo condiciones modernas, y del que *A Theory of Justice* se ocupa, es el que se establece entre lo que Rawls denomina las “dos tradiciones del pensamiento democrático: la una asociada a Locke y la otra a Rousseau” (Rawls, 1999, 307)⁴⁸. Esas tradiciones confieren, respectivamente, un mayor peso a las libertades de la vida cívica o a los derechos de participación política. De lo que se trata, entonces, es de encontrar una interpretación adecuada de esas dos tradiciones que sea compatible con la concepción que tenemos de la persona. Para ello, sugiere Rawls, resulta útil elaborar concepciones modelo que, al aligerar la realidad y el

⁴⁸ La calificación de “democrática” para ambas tradiciones es, por supuesto, idiosincrásica de la academia norteamericana. En la cultura europea, Locke responde, más bien, a la tradición liberal (habiendo una continuidad estricta entre él y Nozick) y Rousseau a la tradición democrática (cuya culminación sería, por ejemplo, Habermas). Sobre esto puede verse, para un panorama general, Jiménez Redondo, 2.002 ; Habermas, J. 1992), Madrid: Trotta, 1998.

peso de la tradición, nos ayuden a ver mejor el dilema de las sociedades democráticas modernas. La concepción de justicia como equidad que se expuso en *A Theory of Justice* se apoya en dos concepciones modelo que acentúan, respectivamente, la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, a saber, el modelo de sociedad bien ordenada y el modelo de persona moral. Una tercera concepción modelo que se expuso en *A Theory of Justice*, anota Rawls, es el de las partes en la posición original de donde surge el contrato. La posición original es una concepción mediadora que permite que las personas deliberen racionalmente –bajo determinadas restricciones entre las que se cuenta el velo de la ignorancia- acerca de los principios de justicia de una sociedad bien ordenada. A quienes usamos esas concepciones modelo –Rawls y quienes lo leemos- nos corresponde establecer si acaso la concepción resultante alcanza un equilibrio reflexivo general y amplio. Ni la sociedad bien ordenada, ni el concepto de persona moral, ni, tampoco, la posición original permiten derivar por sí solos, como a veces se sugiere, principios de justicia. Los principios de justicia se alcanzan mediante el uso de esos tres modelos y luego que, ustedes y yo, los consideremos suficientes por haber alcanzado un equilibrio, por articular bien los juicios madurados que somos capaces de formular en la cultura a la que pertenecemos. (Rawls, 1999: cit.II)

Por supuesto, la posición original, al mediar entre la sociedad bien ordenada y las personas morales, establece, para la deliberación, un conjunto de restricciones suficientemente conocidas. Entre ellas se cuentan el velo de ignorancia, el principio de perfección aristotélico y el principio de publicidad. Este último –una característica central de una sociedad bien ordenada- es definido por Rawls en tres niveles y su importancia en el posterior concepto de razón pública, obliga a considerarlo con algún detenimiento. Una sociedad bien ordenada satisface una publicidad plena, es decir, las instituciones básicas se gobiernan efectivamente por principios de justicia que todos aceptan y conocen o están en condiciones de conocer; las creencias generales a cuya luz se aceptan esos principios poseen vigencia intersubjetiva puesto que se acreditan mediante métodos públicamente

aceptados; y, en fin, es posible dar a conocer la justificación completa de la concepción de justicia que orienta esos principios de un modo accesible a todos, sin apelar a razones de autoridad o creencias cuya validez intersubjetiva pueda estar en cuestión. Es fácil comprender las dificultades que supone satisfacer un principio de publicidad plena en una sociedad abierta, bajo condiciones plurales. Con todo, la publicidad plena alcanza a la dimensión política de la moralidad y a las condiciones indispensables para la cooperación social, sin alcanzar las creencias de otra índole –la concepción del bien que cada uno persigue- a las que se da el tratamiento propio de la libertad religiosa. Para Rawls, como para Kant, en materias políticas –pero sólo en estas- toda máxima que no es susceptible de publicidad es injusta.

Los análisis anteriores –los principios de justicia como dependientes de concepciones arraigadas en la cultura política y la necesidad de elaborar razones públicas- permite derivar de la obra de Rawls algunos rasgos de particular relevancia filosófica que, cada vez, se harán más explícitos en su obra. Desde luego, la justificación de Rawls para sus principios no es una justificación epistemológica, ni, tampoco, ontológica (ya dijimos que es una justificación práctica). El no cree que los principios de justicia se correspondan con un orden de objetos independientes de la mente de los que sean, nada más, una copia. Rawls, en suma, no es un realista en el sentido del realismo científico o metafísico que ha distinguido Putnam. Siendo así, el problema que para el ámbito de validez de sus principios se plantea es el siguiente: ¿Es Rawls un subjetivista –como sugirieron Singer o Hare- o un relativista en cuestiones de justicia?. En suma, ¿puede reivindicar Rawls objetividad para las conclusiones que alcanza?. ¿Es posible, en otras palabras, no ser realista, pero tampoco relativista?.

En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls define la objetividad “en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y dotado de autoridad respecto de todos los puntos de vista individuales y asociativos” (Rawls, 1999:356). Esta interpretación de la objetividad conduce, como es obvio, a la idea

que en vez de pensar en los principios como verdaderos (como correspondientes con un orden de objetos), debemos pensar en ellos como razonables, dada la concepción de los seres humanos como personas libres e iguales⁴⁹. Para poner de manifiesto esta concepción de la objetividad, Rawls recurre, una vez más, al contraste con el intuicionismo. Tres notas ayudan a caracterizar ese contraste. En primer lugar, el constructivismo no se apoya en un orden de objetos independientes de la mente; en segundo lugar, el constructivismo establece limitaciones a la deliberación moral que son distintas a las del intuicionismo racional; en fin, el constructivismo especifica –mediante un cierto procedimiento– qué hechos cuentan como razones en la deliberación acerca de la justicia.

Rawls define el intuicionismo racional –por referencia al cual examinará la noción de objetividad del constructivismo– en base a dos tesis: la primera es que los conceptos morales básicos no son analizables en términos de conceptos no morales; la segunda es que los principios de la moral, si están correctamente enunciados, son evidentes por sí mismos. Estas dos tesis permiten afirmar que el reconocimiento de una justicia pública efectiva (como el que buscamos en una democracia constitucional) se funda en “el reconocimiento de verdades evidentes por sí mismas acerca de lo que son buenas razones” (Rawls, 1999:344)⁵⁰. Así entendido, el intuicionismo (aunque no se vincule con conceptos no morales, como, por ejemplo, lo hará el utilitarismo a la Bentham) es heterónomo porque se trata de principios que rigen en virtud de relaciones entre objetos “cuya naturaleza no está afectada o determinada por la concepción de la persona” (Rawls, 1999: 345). Para el constructivismo, en cambio, esos principios son obtenidos mediante un procedimiento que está inspirado en una determinada concepción de la persona, arraigado, en otras palabras, en lo que Rawls entiende como razón

⁴⁹ Es obvio, como insistiré luego, que cuando Rawls rechaza el concepto de verdad como aplicable a los principios, está pensando en la verdad como correspondencia. Sus afirmaciones, sin embargo, son compatibles con la verdad como justificación idealizada de nuestras aseveraciones.

⁵⁰ Por supuesto, la versión más acusada de principios autoevidentes –del tipo que Rawls detecta en el intuicionismo racional– se encuentra en Moore, *Principia Ethica*.

práctica en sentido kantiano. Se trata de principios, entonces, como insistiré luego, objetivos a la luz de la concepción de que se trata, una concepción, de otra parte, profundamente arraigada en la tradición histórica y política, como la que el propio Rawls detecta en las democracias bajo condiciones modernas. Esto supone –como se insistirá en el apartado siguiente– que para Rawls la objetividad es compatible con el relativismo conceptual. En otras palabras, *A Theory of Justice* acepta que una descripción del mundo es dependiente de nuestro sistema de conceptos y que, al mismo tiempo, hay varias descripciones posibles, y válidas, del mundo.

El constructivismo y el intuicionismo, por otra parte, definen de distinta forma las inevitables limitaciones de nuestra deliberación moral. Mientras el intuicionismo remite todo a condiciones epistémicas o de una índole semejante, la concepción constructivista establece un marco más bien laxo para la deliberación y confía en nuestras facultades de juicio y reflexión las que, sin embargo, no son fijas o quiescentes, sino que derivan y han sido modeladas por una cultura específica. Esas facultades de juicio y reflexión están destinadas a conseguir un acuerdo público y viable en materias de justicia, que sea suficiente para la cooperación social. Con miras a ese objetivo, una concepción constructivista establece particulares exigencias de publicidad (Cfr. *Supra*, 21.), reglas de prioridad para la deliberación y reglas que favorezcan la comparación interpersonal. Ese conjunto de limitaciones están encaminadas a hacer de la concepción de la justicia una concepción viable, que acepta las inevitables limitaciones de la vida humana.

El constructivismo sugiere que los hechos que cuentan como razones en la deliberación moral, son especificados por los mismos agentes de la construcción. Aparte de esa construcción, no hay razones de justicia⁵¹. Por supuesto, esta es una afirmación del constructivismo que, como el propio Rawls advierte, puede dar

⁵¹ Este es, por supuesto, un rasgo que acerca *A Theory of Justice* a las visiones de la democracia radical. El momento de comunidad política –la posición original– fija lo que cuenta como razones y no hay antecedentes que preexistan a ese momento.

lugar a variadas objeciones. Un punto de vista semejante, en efecto, no parece compatible con ningún tipo de verdad (la verdad es distinta de lo que se verifica y, desde luego, del acuerdo) ni, tampoco, con algún tipo de objetividad: la objetividad de los principios parece radicar en que su valor no deriva del hecho que sean elegidos (¿cómo podría ser objetivo algo cuyo status consiste en ser elegido?).

La respuesta a esta objeción –una objeción en contra de las pretensiones de objetividad del constructivismo– exige distinguir cuidadosamente entre tres puntos de vista: el punto de vista de las partes en la posición original; el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada; y, en fin, el de ustedes y yo que estamos examinando todo este asunto como una forma de superar el impasse de una sociedad democrática bajo condiciones modernas. La opinión de Rawls es que en ninguno de esos casos hay elecciones radicales en sentido nietzscheano o una pura invención en el sentido de Foucault. Si así fuera, por supuesto la objeción que revisamos sería enteramente ajustada. Pero ocurre que en esos tres puntos de vista se trata de elecciones orientadas por razones. Las partes en la posición original escogen a la luz de sus facultades morales y de un conjunto de bienes primarios; los miembros de una sociedad bien ordenada escogen a la luz de las concepciones que están implícitas en la cultura a que pertenecen; y ustedes y yo escogemos –o juzgamos la corrección de todo lo anterior– a la luz de la práctica académica o filosófica. La objetividad no depende de un orden ontológico fijo que deba ser preferido. Que usted deba escoger en base a tales y cuales razones no hace de su elección una elección puramente subjetiva. Que no exista un orden previo de objetos y que las razones no sean copia de un orden de prelación inscrito en el universo, no permite derivar que cualquier elección vale y que, una vez producida, ya no existen razones para rechazarla:

...la objetividad no viene dada “por el punto de vista del universo”, para usar la frase de Sidgwick. La objetividad ha de entenderse por referencia a un punto de vista social adecuadamente construído, un

ejemplo del cual es el marco proporcionado por el procedimiento de la posición original (...) Así, pues, el acuerdo esencial en los juicios de justicia surge no del reconocimiento de un orden moral previo e independiente, sino de la afirmación por todos de la misma perspectiva social dotada de autoridad (Rawls, 1999: 356).

El “constructivismo kantiano” –a diferencia del intuicionismo- supone que *A Theory of Justice* o de la moralidad política no es independiente de la concepción de la persona (como agentes morales libres e iguales). Si, en cambio, la teoría moral es independiente de la concepción de la persona (y si supone que hay un orden de objetos tal que determina lo que es justo con independencia de esa concepción) entonces no es autónoma, sino heterónoma, piensa Rawls. Mientras el intuicionismo exige un sujeto cognoscente (que, mediante la intuición alcance los principios no derivados); el constructivismo kantiano exige una definición densa de persona como agentes morales libres e iguales (un concepto que, de otra parte, piensa Rawls, subyace en la cultura política democrática). Una justicia puramente procesal –como la que defiende Rawls bajo la forma de un constructivismo kantiano- rechaza la idea (que, por ejemplo, endosaría el utilitarismo bajo la forma de economía del bienestar) que: a. existen principios o entidades morales independientes; b. existe un procedimiento que asegura o hace más probable que, dado un caso, se logre una decisión derivada de esos principios. La justicia puramente procesal afirma, en cambio, que, dado un caso (v.gr. el diseño de las instituciones sociales básicas) no hay una solución justa independiente del procedimiento acordado para resolverlo y éste último, por su parte, es dependiente de un sistema de conceptos. En el mobiliario del universo no hay entidades –principios o figuras de otra índole- que equivalgan a, o de las que se deriven, principios de justicia o de moralidad política. Esos principios derivan de un procedimiento que, por su parte, es *dependiente* de la concepción que los agentes tienen acerca de sí mismos. Rawls defiende la idea que los

principios de justicia no son independientes de una cierta concepción de la persona.

Esta caracterización de Rawls de los principios que defendió en *A Theory of Justice* posee una muy cercana relación, como dije antes, con el realismo interno de Putnam. (Putnam, 1992). Putnam, como es sabido, ha defendido una forma de realismo que se distancia, por igual, del universalismo que se reprocha al liberalismo kantiano y el relativismo radical de un autor como Rorty. En oposición al realismo metafísico (una versión de este tipo de realismo es el intuicionismo según lo caracteriza Rawls) Putnam sostiene que (a). los objetos y propiedades constitutivas son dependientes de un sistema de conceptos y sostiene, además, esta vez en oposición al relativismo a la Rorty, que (b). hay muchos sistemas de conceptos que describen correctamente el mundo (pero que no pueden ser llamados, sin más, verdaderos, donde “verdadero” designa una aceptabilidad idealizada de nuestras proposiciones y no una correspondencia). El primer principio elude afirmar que conocemos como son las cosas en sí; el segundo evita caer en el relativismo cultural. Ambos principios coinciden, sin duda, con los planteamientos de Rawls en *Kantian Constructivism*. La dependencia de concepciones (concepciones arraigadas en una tradición cercada culturalmente) lleva a admitir que hay varias concepciones posibles al interior de las cuales principios diversos queden igualmente justificados.

No se trata de dos tesis que debamos, sin embargo, aceptar desprovistos de toda inquietud filosófica. Desde luego, la primera (la que podemos denominar relativismo conceptual y en la que insistirá Putnam) ha sido discutida, como veremos en su momento, por Davidson. Davidson sugiere que la idea de relativismo cultural es dependiente del tercer dogma del empirismo, la distinción entre esquema y contenido. Sólo porque apreciamos cartesianamente el mundo – a partir de la mente- podemos arribar a la idea del relativismo conceptual. El rechazo de ese dualismo no supone abandonar la noción de verdad, desde que, sugiere Davidson, la verdad es relativa al lenguaje y esto es “todo lo que puede

llegar a ser” (Davidson, 1990). La distinción, por su parte, entre “estar justificado” y “ser verdadero” –que evita el antirrealismo- tiene el problema, que ha advertido recientemente Putnam, de que no parecemos contar con un criterio que permita definir verdadero como “convenientemente justificado”⁵².

(5) El constructivismo político y el fundamento de la razón pública.

Justice as Fairness: Political not Metaphysical, de 1985, es el texto que antecede a *Political Liberalism* y el que sienta las bases de la sustitución del constructivismo kantiano (sin duda, como he sugerido ya, alineado en el realismo interno) por el constructivismo político, un constructivismo desprovisto, en opinión de Rawls, de toda metafísica (y ya veremos si alineado o no en alguna forma de realismo). Aunque, como veremos, Rawls mejora o corrige las tesis de ese artículo de 1985 en *Political Liberalism* –de manera que este último es el que representa su punto de vista en torno al asunto que venimos examinando- igualmente su análisis resulta imprescindible para comprender mejor el sentido de la argumentación que, en su conjunto, se recogerá luego en esta última obra.

Deseo, expresa Rawls, hacer unas notas generales acerca de cómo entiendo ahora la concepción subyacente en *A Theory of Justice*. Debo hacerlo, señala, porque esa concepción parece reposar sobre reclamos filosóficos (como la verdad universal o la naturaleza de la identidad personal) que desearía evitar. En vez de eso se trata, dice, de aplicar

*El principio de tolerancia a la propia filosofía: la concepción pública de la justicia, para ser política no es metafísica. De ahí el título (Rawls, 1999: 388)*⁵³.

⁵² Volveré sobre todo esto en *Infra*, VI.

⁵³ Por supuesto, la idea que una concepción política de la justicia no requiere una metafísica que la apoye, exige establecer qué hemos de entender por metafísica. Rawls parece entender

Rawls lamenta no haber subrayado suficientemente en *A Theory of Justice*, que su intento tenía por objeto establecer una concepción *política* de la justicia (Rawls, 1999:389). ¿De dónde, sin embargo, proviene la índole política de una tal concepción?. Una concepción política, sugiere Rawls, no es política por su contenido normativo, sino por la índole de su objeto:

Mientras una concepción política es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral que se aplica a un específico tipo de tema, principalmente a las instituciones económicas, políticas y sociales. En particular, la justicia como equidad es delineada para aplicarse a aquello que denomino la estructura básica de una moderna democracia constitucional (Rawls, 1999: 389)⁵⁴.

El objeto político de la teoría –y no, en cambio, su contenido normativo- permite esclarecer de una vez por todas el alcance que pretende para sí la justicia como equidad. Mientras la filiación kantiana del planteamiento de 1980 todavía permitía, a algunos intérpretes, reivindicar para la justicia como equidad algún alcance universal (como característica opuesta al contextualismo ético), ello ya no es posible en 1985, desde que la clara delimitación del objeto a que se aplica la teoría le confiere una obvia referencia histórica:

por metafísica una teoría o doctrina acerca de los componentes últimos del mundo (en una versión similar a como la entiende B. Williams). En cualquier caso, parece obvio que la prescindencia de la metafísica parece ser también una posición de esa índole; pero, aunque así fuera, sugiere Rawls, lo sería de tal ámbito de generalidad que sería compatible con una muy amplia gama de doctrinas comprensivas. Eso es, sugiere Rawls, suficiente. Cit., p. 403, nota 22.

⁵⁴ Cfr. *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, en: *Collected Papers*, cit., p. 473 y ss.

Si acaso la concepción de la justicia como equidad puede ser extendida hacia una concepción política general para diferentes tipos de sociedades existentes bajo diversas condiciones sociales e históricas, o si puede ser extendida a una concepción moral general o a una significativa parte de ella, son cuestiones distintas. Evito prejuzgar estas amplias cuestiones de una manera u otra (Rawls, 1999: 390)⁵⁵.

El particularismo en el alcance de la teoría, va acompañado de su independencia moral. *Justice as Fairness* no es simplemente el intento de aplicar una concepción moral más general (lo que luego llamaré “doctrina comprehensiva”) a la estructura social básica. Es una teoría sólo relativa a la estructura social básica que no se infiere de ninguna concepción moral más general a esta altura identificable. *Justice as Fairness*, entonces, es política por la índole del objeto a que se aplica – las instituciones sociales básicas- y porque al poseer independencia es una concepción que principia, inevitablemente, al interior de un cierto contexto:

Justice as Fairness es una concepción política en parte porque comienza al interior de una cierta tradición política (Rawls, 1999: 390)

El particularismo de su objeto (las instituciones sociales básicas) y, hasta cierto punto, de sus concepciones (inevitablemente arraigadas en una cierta tradición política) deriva o se relaciona con la concepción que Rawls, a partir de este texto, va a reivindicar para la filosofía política. La filosofía política, tal como la expondrá Rawls en el texto de 1985 (y lo había ya sugerido en sus *Lectures sobre Hegel* (

⁵⁵ Por supuesto, podría afirmarse que en la medida que evita prejuzgar esos asuntos, Rawls guarda para sí, todavía, la carta del universalismo. Es posible. Lo que por lo pronto resulta claro es que reclama validez para *justice as fairness* en el contexto de una “democracia constitucional moderna”.

Rawls, 2000)) tiene por objeto examinar las bases del acuerdo político subyacentes en una cierta tradición y hacerlas explícitas, favoreciendo así una reconciliación (como el propio Rawls lo sugiere) o fortaleciendo las bases de la cooperación social. En el caso de las democracias constitucionales bajo condiciones modernas, esa tarea consiste en conciliar las libertades de los antiguos y las libertades de los modernos o, diríamos mejor, la tradición democrática y la tradición liberal:

Tenemos que preguntar ahora: ¿cómo podría la filosofía política encontrar bases compartidas para una cuestión tan fundamental como aquella de las formas institucionales más apropiadas para la libertad y la igualdad? (Rawls, 2000: 393).

Ello exige eludir la falacia abstractiva o cualquier forma de realismo moral para, en cambio,

Mirar, entonces, nuestra cultura política pública en sí misma, incluyendo sus principales instituciones y la tradición histórica de su interpretación, como el fundamento compartido e implícitamente reconocido de sus ideas básicas y sus principios. La esperanza es que estas ideas y principios puedan ser formuladas en términos suficientemente claros para ser combinados en una concepción política de la justicia que congenie con nuestras convicciones más firmemente sostenidas. Expresamos esto diciendo que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, tiene que estar en concordancia con nuestras convicciones consideradas, en todos los niveles de generalidad, sobre la debida reflexión (o en

aquello que he llamado “equilibrio reflexivo”) (Rawls, 2000, 393).

Una concepción de la justicia no se justifica, entonces, mediante la derivación de consecuencias desde premisas consideradas verdaderas. La justificación supone, en este caso, la búsqueda de un acuerdo posible entre sujetos que comparten puntos de vista distintos. El objetivo de una concepción política de la justicia es un objetivo práctico y no metafísico o epistemológico: no se trata de dilucidar de qué se compone últimamente el mundo o cómo esclarecer la posesión de principios verdaderos; se trata simplemente de alcanzar un acuerdo al interior de un mundo compartido (y en este sentido, los principios de justicia son dependientes de concepciones). La filosofía, entendida como la búsqueda de la verdad acerca de un orden moral metafísicamente independiente, no puede proveer una base compartida en una sociedad democrática cuya característica, bajo condiciones modernas, es justamente el hecho de la divergencia en esas cuestiones fundamentales:

El propósito (del constructivismo político) es el libre acuerdo, la reconciliación a través del uso público de la razón (Rawls, 2000: 395).

El liberalismo político (es decir, el liberalismo cuyo contenido normativo se erige desde el constructivismo) se diferencia, entonces, del liberalismo comprensivo⁵⁶ en la medida que presenta una concepción de la justicia enraizada no en una doctrina general acerca del individuo y el mundo, sino en las ideas que subyacen a la cultura pública de una democracia constitucional. En la medida que en una democracia constitucional -bajo condiciones modernas- una concepción teleológica del orden social es inadmisibles, un acuerdo público acerca del bien que

⁵⁶ Como se insistirá luego, Rawls identifica como casos de liberalismo comprensivo al planteamiento de Dworkin en las *Tanner Lectures* o al de Raz.

merece ser perseguido no es, simplemente, posible⁵⁷. Una concepción política de la justicia se parece, es cierto, a un mero *modus vivendi*; pero la concepción pública de la justicia, a diferencia de ese acuerdo puramente prudencial, es una concepción moral en torno a la que convergen, por sus propias razones, muchas doctrinas comprensivas (Rawls, 2001:411)⁵⁸.

Los planteamientos del artículo que acabo de revisar, se subrayan ampliamente –y las más de las veces corregidos- en *Political Liberalism*, el texto de 1993. En este texto, Rawls recoge de manera completa (aunque, desgraciadamente, no siempre exhaustiva) la idea de razón pública e intenta compatibilizarla con la idea temprana, según vimos- de equilibrio reflexivo. *Liberalismo Político* es una concepción global –aunque no comprensiva- acerca de la posibilidad y límites de la filosofía política y acerca de las condiciones de la estabilidad bajo condiciones modernas. Como lo había sugerido ya, Rawls insiste en *Political Liberalism*, acerca de las funciones de reconciliación que competen a la filosofía política; en la posibilidad de aplicar el principio de tolerancia a la propia filosofía; y en la necesidad de alcanzar acuerdos sobre bases públicas, acuerdos que no desmedren la concepción que de sí mismos tienen los miembros de una sociedad democrática. Como veremos, se trata de un texto que, en muchos aspectos, supone un giro de importancia respecto de *A Theory of Justice*; pero que, por sobretodo, acerca a Rawls –ya veremos cuánto- a las concepciones pragmáticas de la política.

El planteamiento de Rawls –como veremos- posee tres aspectos que urge subrayar. Esos tres aspectos se refieren, o hacen frente, al problema de la

⁵⁷ Dworkin, en las *Tanner Lectures*, sostuvo que eso dependía de cómo se concibiera el bien. Si usted concibe el bien como la autonomía ampliamente entendida (de una manera similar a como lo sugiere Raz) entonces usted puede defender una idea del bien compatible con la pluralidad de una sociedad moderna. Con todo, se trata de un planteamiento que, como sugerirá luego Rawls, exige demasiado del interlocutor.

⁵⁸. Volveré sobre ese punto, con ánimo crítico, al tratar luego de la razón pública.

diversidad de opiniones, costumbres e ideologías que prevalecen en las democracias bajo condiciones modernas.

En primer lugar, el planteamiento de Rawls es básicamente tolerante. El permite una pluralidad de conflictivas e inconmensurables concepciones de la vida y su significado. En segundo lugar, la justificación de esa tolerancia, no está basada en el valor independiente de la diversidad, sino en consideraciones de equidad (fairness). Tercero, estas consideraciones de equidad conducen a dibujar las fronteras, basadas sobre consideraciones epistémicas, de las razones que los gobernantes podrían esgrimir para actuar. Los gobernantes (jueces y legisladores) deberían actuar, por supuesto, sobre la base de buenas razones. Esto exige distinguir las razones que son buenas o aceptables y aquellas que no lo son. Pero, en opinión de Rawls, los gobernantes no deberían comprometerse con la verdad o falsedad de la doctrina de justicia que los guía. Esto no parece, así expuesto, del todo novedoso. Al menos desde Mill y el principio del daño, el pensamiento político liberal afirma que hay ciertas creencias que están justificadas para los individuos en sus actos privados, pero que no lo están para los actos gubernamentales. El argumento de Rawls es, sin embargo, nuevo: nunca había sido sugerido que los gobernantes no deberían comprometerse con la verdad de las muchas doctrinas de justicia que podrían informar sus políticas y sus acciones, y nunca había sido argüido que ciertas verdades nunca deberían ser tomadas en cuenta porque, aunque verdaderas, ellas serían de una clase *epistémicamente* inapropiada para la vida pública. Lo original del planteamiento de Rawls (tal como llega a exponerse en *Political Liberalism*) es, entonces, doble: a. los jueces y legisladores no deben comprometerse con la verdad de las doctrinas o creencias que guían su actuar y b. hay verdades que son epistémicamente inapropiadas para la vida pública (Raz, 1990: 3-46) ⁵⁹.

El problema de *Political Liberalism* es, a primera vista, sorprendente y está lejos de las cuestiones habituales de la filosofía moral (en las que *A Theory of Justice*

⁵⁹ He seguido en ese bosquejo del planteamiento de Rawls a Raz.

parecía estar centrada)⁶⁰. *Political Liberalism* intenta resolver el problema de la *estabilidad* en una sociedad bien ordenada⁶¹. En *A Theory of Justice*, Rawls había supuesto que los ciudadanos compartían la concepción subyacente a ese libro, lo que era, obviamente, irreal y contrario al pluralismo de las democracias bajo condiciones modernas. Es este un muy serio problema interno de la concepción de la justicia como equidad:

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 comprensiva. (...) El problema serio es entonces el siguiente: una sociedad democrática moderna (...) se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas 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)

⁶⁰ Rawls expresa que desde 1980 (la fecha de *Kantian Constructivism*) todos sus trabajos estuvieron animados por la resolución de ese único problema.

⁶¹ Mientras el primer libro de Rawls se ocupa de la justicia, *Political Liberalism* se ocupa de la legitimidad, vid. Dreben, B. *On Rawls and Political Liberalism*, en: Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., p. 316.

Resolver el problema de la estabilidad –el asunto del que se ocupa *Political Liberalism*- obliga a Rawls, entonces, a introducir un conjunto de nuevas ideas y a revisar otras que estaban ya incluídas en la Teoría⁶². Brevemente dicho: Rawls resuelve el problema de la estabilidad, adelgazando las pretensiones de la Teoría –desproveyéndola de toda ontología y de toda metafísica- y permitiendo que, así, varias otras doctrinas puedan alcanzar un consenso en torno a los principios, sin sacrificarse a sí mismas. Si bien Rawls se resiste a presentar estas modificaciones como reacciones a las críticas comunitaristas⁶³, el conjunto de la reformulación de su teoría puede ser evaluada también como una respuesta a esas críticas. Rawls insiste en que el conjunto de modificaciones –sobre las que volveré de inmediato- son un resultado analítico de la cuestión de la estabilidad: ¿pero acaso no fueron los comunitaristas los que, esgrimiendo el mundo de la vida, impugnaron la Teoría por irrealizable, sosteniendo que era antropológicamente errónea y que no reflejaba la continuidad que, de hecho, tenemos entre la idea del bien y la idea de justicia?⁶⁴. Cuando *Political Liberalism* reivindica un dominio autónomo de lo político, está a fin de cuentas reconociendo los diversos mundos de la vida acerca de los que llama la atención el comunitarismo, sólo que frente a ellos, y como veremos, erige el dominio de lo político como un ámbito en el que los mundos de la vida conviven bajo particulares condiciones reflexivas.

El serio problema que Rawls detecta en *A Theory of Justice* –para ser más precisos en la tercera parte de esa obra- es que las concepciones subyacentes demandaban demasiado de los individuos para alcanzar la estabilidad. En otras palabras, subyace a *A Theory of Justice* la pretensión que las razones para converger hacia los principios de justicia debían estar entrelazadas con una doctrina comprensiva, la que, bien examinadas las cosas, resultaba, sin embargo, incompatible con la amplia e irreductible pluralidad que exhiben las

⁶² Así, por supuesto, con la idea de consenso entrecruzado que aparece en *A Theory of Justice* y es luego sometida a una profunda revisión en *Political Liberalism*.

⁶³ De hecho, delega la respuesta a las importantes críticas de Sandel, en Kymlicka.

⁶⁴ Que es lo que Rawls, en *Political Liberalism*, va a denominar la “paradoja de la razón pública”.

sociedades democráticas bajo condiciones modernas. *A Theory of Justice* parecía, entonces, suponer que, a fin de cuentas, era posible una cierta *continuidad* entre una concepción globalizante de índole ontológica o epistemológica y los principios de justicia. El constructivismo kantiano fue un primer paso para resolver el problema de la estabilidad: los principios de justicia como *dependientes de concepciones*, aligeraba a *A Theory of Justice* de cualquier compromiso ontológico explícito. El constructivismo político que ahora defiende Rawls en *Political Liberalism* lleva aún más lejos el camino iniciado en 1980: el de desapegar a la concepción de la justicia de *todo compromiso* que restrinja las posibilidades de la cooperación estable.

El constructivismo no es, desde luego, un concepto extraño en el ámbito de la filosofía; aunque el uso que le confiere Rawls (al adjetivarlo de moral o, como él prefiere de político) tiene algo de idiosincrásico. En rigor –y como el propio Rawls lo señala al pasar⁶⁵– el constructivismo es una tesis de filosofía de las matemáticas que se relaciona con el debate acerca de los compromisos metafísicos necesarios para explicar las verdades matemáticas (Krauss, 1999: 5). En filosofía de las matemáticas se denomina platonismo al punto de vista conforme al cual la existencia de objetos matemáticos (números o integrales, por ejemplo) es independiente de la mente: no depende o no consiste en ningún tipo de creencias, ideas u operaciones mentales. Desde este punto de vista, la verdad de los enunciados de las matemáticas es función de su relación con los objetos matemáticos. El constructivismo sería (en matemáticas) el completo rechazo del platonismo: las verdades matemáticas dependerían enteramente de nuestras creencias. No hay –para el constructivismo– proposiciones matemáticas verdaderas a menos que podamos *saber* que son verdaderas (Krauss, 1999:52). O, en términos más técnicos: para el platonismo, los enunciados de la clase en disputa (sean matemáticos o, en nuestro caso, morales) poseen un valor de verdad objetivo, independiente de nuestros medios para conocerlo: son

⁶⁵ *Political Liberalism*, ob. cit., III, 1.1., nota 1. El constructivismo en matemáticas está, por supuesto, vinculado a Kant.

verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe fuera y con prescindencia de nosotros. El constructivismo, por su parte, afirma que un enunciado de la clase en disputa (moral, en nuestro caso) si es realmente verdadero, sólo puede serlo en virtud de algo que podamos conocer y tomar como evidencia de su verdad⁶⁶. No tiene sentido, entonces, para el constructivismo (en matemáticas) decir de un enunciado que es verdadero; *pero que no sabemos como justificarlo*. La esencia del platonismo es esta: para cualquier enunciado que tenga un sentido definido, debe haber *algo* en virtud de lo cual el enunciado, o bien su negación, sea verdadero. El constructivismo, en cambio, afirmaría que no hay razón alguna para pensar que un enunciado tiene un sentido definido en virtud de algo que lo hace verdadero o falso (Dummett, 1990: 253)⁶⁷.

En la literatura en español, Carlos Nino empleó –tomándolo de Rawls- el concepto de constructivismo; aunque de una manera un tanto confusa. Nino sugirió que el problema de los hechos morales no era ni un problema ontológico (no se relacionaba con el mobiliario del universo), ni, tampoco, un problema epistemológico (no se relacionaba con la circunstancia de si podemos conocer o no esos hechos). La opinión de Nino era que el problema de los hechos morales era conceptual, se relacionaba con nuestra capacidad para *reconocer* esos hechos (no explica, sin embargo, la misteriosa diferencia entre conocer algo y reconocerlo). Sostuvo, entonces que una práctica social que satisficiera ciertas condiciones, podría conducirnos a la verdad moral. Es obvio, sin embargo, que Nino entiende por verdad simplemente una aceptación idealizada de nuestras creencias morales (y no alguna forma de correspondencia porque, en ese caso,

⁶⁶ He seguido en esa caracterización la oposición entre realismo y antirrealismo que se expone en el justamente famoso texto de Dummett, M., 1990. Véase *El Realismo*, pp. 220 y ss. Como es sabido, Dummett tuvo una muy intensa influencia en las tesis del realismo interno de Putnam y, en particular, en sus tesis del relativismo conceptual. El relativismo conceptual cree que un enunciado es objetivo si está suficientemente justificado (acercándose a lo que Dummett llama antirrealismo); pero afirma, al mismo tiempo, que es verdadero con prescindencia de que podamos justificarlo actualmente (acercándose, así, al realismo). Sobre esta base se plantea, además, y como se verá luego, la disputa entre Putnam y Rorty.

⁶⁷. Cfr. *El platonismo*, en ob. cit. pp.282 y ss..

endosaría la cuestión ontológica). Pero si eso es así, de ahí entonces se sigue que Nino endosa una semántica verificacionista (vid. *Infra*, 42). Lo que él quiere decir es que el significado de nuestros juicios morales reposa sobre su justificación y no sobre alguna forma de correspondencia. El problema que, sin embargo, Nino no aborda, es que su definición de verdad moral como justificación incurre en la misma falacia naturalista de Moore que él reprocha a otros: parece que no puede definirse la verdad moral como justificación, porque siempre podemos preguntar si un juicio justificado es o no verdadero. La salida a este problema es sostener que justificado no es lo mismo que verdadero y que verdadero es una forma de justificación idealizada. Todos estos desarrollos, sin embargo, no fueron hechos, desgraciadamente, por Nino (Nino, 1989: Cap. III)

Como veremos hacia el final, el constructivismo (incluso bajo la interpretación de Nino) es una forma de antirrealismo en el sentido de Dummett. Dummett sugirió que la disputa entre realismo y antirrealismo era, en verdad, una disputa acerca del sentido de nuestros enunciados. El constructivismo afirma que un enunciado es significativo para nosotros si sabemos cómo justificarlo y es eso cuánto debemos saber para encontrarlo significativo. Si existe algo que lo hace significativo o no, es una cuestión que el constructivismo –como una modalidad del antirrealismo- rechaza. Volveremos luego sobre este punto que permite una evaluación más rigurosa de los alcances de la teoría de Rawls ⁶⁸

29. El constructivismo político va, sin embargo, más allá del constructivismo matemático. Mientras el constructivismo matemático, como lo acabamos de ver, *niega* que exista algo así como una realidad matemática independiente de la mente, el constructivismo político de Rawls da, todavía, un paso adicional: rechaza

⁶⁸ Ibid. Dummett suscribe, entonces, una semántica verificacionista e influyó en Putnam y en autores como Davidson. En contra puede verse Searle, J., 1997. Searle sugiere –en una línea que se acerca al último Putnam- que el realismo ontológico (hay cosas independientes de la mente) no se opone al relativismo conceptual (hay varias maneras igualmente válidas de describirlas). Según Searle, el argumento de Putnam (en *Many faces of realism*, cit.) es un *non sequitur* que infiere del hecho que no contemos con una sola forma de describir la realidad, el hecho que la realidad depende de nuestro sistema de conceptos.

afirmar o denegar una realidad moral independiente de la mente. El constructivismo político, a diferencia del constructivismo matemático, es diseñado no para fundar la justificación política en una metafísica modesta, sino para obviar la necesidad de fundar la justificación política en cualquier tipo de metafísica (Krauss, 1999: 53). El constructivismo político no reclama para sí, como el constructivismo en matemáticas, una metafísica ligera: afirma que ningún tipo de metafísica es necesaria para una concepción política o, mejor todavía, que es indiferente a cualesquier posición metafísica.

Rawls subraya la ligereza metafísica y epistemológica del constructivismo político, al contraponerlo al intuicionismo racional, primero, y al constructivismo kantiano (que ahora rechaza) después.

El *intuicionismo racional* se caracteriza por cuatro notas que conviene explicitar a fin de contraponerlas luego con el constructivismo político: *a.* los primeros principios y juicios morales, si son correctos, son enunciados verdaderos acerca de un orden de valores independiente de la mente; *b.* los primeros principios son conocidos por la razón teórica *more geométrico* y no, en cambio, por la razón práctica; *c.* el concepto de persona del intuicionismo racional es delgado (y no, en cambio, denso) porque le basta con definir persona como sujeto cognoscente con prescindencia de toda otra consideración; *d.* los principios morales son verdaderos o falsos según la tesis de la correspondencia (Rawls, 1993: III 1.1.). El *constructivismo político*, por su parte, afirma que: *a.* los principios de justicia son el resultado de un procedimiento cuya fisonomía depende de concepciones; *b.* los principios de justicia son, por lo mismo, el resultado de la razón práctica o, en otras palabras, son el resultado de concepciones (la razón práctica se preocupa de la producción de objetos de acuerdo con una concepción de esos objetos); *c.* las concepciones que orientan la construcción de los principios, particularmente en lo que se refiere a la persona, son concepciones densas y no, como ocurre en el intuicionismo, ralas; *d.* los principios y las concepciones son razonables o irrazonables; pero el constructivismo político ni afirma, ni, tampoco, niega, el

concepto de verdad Rawls, 1993: III 1.2.)⁶⁹. El contraste entre el intuicionismo racional y el constructivismo político no debe conducir al malentendido que estamos aquí en presencia de tesis inconsistentes. Si así fuera, el propósito de *Political Liberalism* de favorecer el consenso en torno a ideas razonables, habría naufragado muy prontamente. Un examen cuidadoso del contraste que acabamos de recordar, pone de manifiesto que no existe inconsistencia entre las tesis del intuicionismo racional y las tesis del constructivismo político. En efecto, la primera tesis del constructivismo (a) deja abierta la cuestión de si el constructivismo rawlsiano es epistémico u ontológico⁷⁰ (es decir, si el procedimiento de construcción permite conocer mejor los principios o si los constituye); la segunda, por su parte, (b) no resulta contrapuesta con el papel que cabe a la razón teórica (los principios de justicia requieren razonamiento, inferencia y juicio a la hora de seleccionarlos); la tercera, a su turno, (c) completa, pero no excluye la caracterización de la persona del intuicionismo; en fin, la cuarta tesis (d) es plenamente compatible tanto con la tesis antirrealista, como con la tesis realista⁷¹: afirmar la razonabilidad de los principios es compatible con decir que son, además, verdaderos (que se corresponden con un orden tal que es independiente de la mente) como con negar que lo son (que su sentido pleno proviene nada más de su justificación).

La contraposición entre intuicionismo racional y constructivismo político, debe ser seguida ahora de la contraposición entre este último y el *constructivismo kantiano* (el primero que abordó Rawls cuando se hizo cargo del problema de la estabilidad).

⁶⁹ El constructivismo matemático, por su parte, niega que el concepto de verdad sea relevante para establecer el sentido de los enunciados matemáticos. El constructivismo político coincide con eso: niega que el concepto de verdad sea relevante para establecer el sentido de los enunciados políticos.

⁷⁰ Sobre esa distinción y el debate a que da lugar, debe examinarse la obra de Carlos Nino, en especial, *El constructivismo ético*, cit.

⁷¹ Uso aquí la expresión realismo y antirrealismo en el sentido de Dummett. Por supuesto, la caracterización de la razón práctica que usa Rawls, lleva a pensar que su procedimiento tiene valor ontológico. Dejo este análisis, sin embargo, para más adelante.

Mientras el constructivismo kantiano (o, como Rawls prefiere ahora, el constructivismo de Kant) es una concepción moral comprensiva, en la que el ideal de autonomía juega un papel regulativo para la vida toda, el constructivismo político renuncia a toda pretensión abarcadora y se restringe nada más que al dominio político. Una segunda diferencia se sitúa en el concepto de autonomía. Constructivismo político (pero no el constructivismo kantiano) aspira a una autonomía doctrinal, es decir, aspira a que sus valores políticos se funden en la razón práctica y en concepciones políticas de la sociedad y la persona. Constructivismo político –a diferencia del constructivismo de Kant- no aspira a que ese orden de valores quede constituido por los principios y concepciones de la razón práctica⁷². La tercera diferencia que Rawls se esmera en indicar (aunque no siempre en explicar de manera suficientemente extendida) consiste en que mientras para Kant las concepciones de la sociedad y la persona se fundan en su idealismo trascendental, el constructivismo político usa ideas, justamente, políticas, arraigadas, como va dicho, en la experiencia histórica. En fin, el constructivismo de Kant se diferencia radicalmente del constructivismo de Rawls en la medida que este último asigna a la filosofía, como se dijo ya, la función de coadyuvar a la reconciliación (en sentido hegeliano) mediante el uso público de la razón, en tanto Kant asigna a la filosofía la función de defender, sugiere Rawls, una fe razonable⁷³. Como veremos más adelante (vid. infra VI) Onora O’Neill ha destacado la fundamental diferencia entre el constructivismo de Rawls y el de Kant. Para Rawls la razón como tal no es objeto de construcción; aunque sí para Kant. Esto conduce a que la “razón pública” sea un hecho contingente (una concepción) que en sí misma no requiere ser justificada frente a otras creencias o

⁷² Este es un argumento que lleva a descartar el carácter ontológico del constructivismo de Rawls.

⁷³ *Political Liberalism*, III, 2.2. Cfr. *Lectures on the History of Moral Philosophy*.

formas de legitimación. Nada de esto resulta razonable para Kant, para quien la propia razón requería ser justificada de manera constructiva⁷⁴.

Como es fácil advertir para quien se acerca a *Political Liberalism* con ánimo filosófico, el problema a que debe hacer frente Rawls –atendida tanta ligereza metafísica- es el problema de la objetividad (un aspecto de sus tesis que nos permitirá, luego, examinar sus relaciones con el realismo interno). ¿Cómo puede reivindicar para sí *objetividad* una concepción que hace gala de estar desprovista casi de toda referencia?. ¿Cuál es el *status* que, así las cosas, le corresponde entonces a los principios?. La respuesta a estas preguntas supone un breve rodeo por algunos otros conceptos que se encontraban ya presentes en *A Theory of Justice*.

La renuncia del constructivismo político a toda doctrina comprensiva –como única forma de resolver el problema de la estabilidad en una democracia bajo condiciones modernas- conduce a Rawls a la idea de “consenso superpuesto” o, como sería mejor decir, entrecruzado. Intuitivamente expuesta, la idea de consenso entrecruzado sugiere que las diversas doctrinas comprensivas e irreconciliables (cuyo modelo más característico son las guerras de religión) alcanzan, sin embargo, una coincidencia parcial en la esfera o en el dominio de lo político. *Political Liberalism* tolera, así, una muy amplia divergencia para aspirar nada más a una coincidencia (ya veremos de qué índole) en torno a la estructura social básica. La idea de consenso entrecruzado había aparecido antes, por vez primera, en *A Theory of Justice* a propósito de la desobediencia civil; pero en este

⁷⁴ Desde luego, no es el momento de analizar ese aspecto que conduce, sin embargo, a acercar a Rawls al etnocentrismo explícito de Rorty. Si la razón no requiere ser justificada (o, lo que es lo mismo, si la democracia no requiere ser justificada puesto que la teoría es al interior de ella) entonces la teoría de Rawls es etnocéntrica y no puede hacer frente a cuestiones constitucionales o normativas tan importantes como, v.gr., el multiculturalismo. Volveré sobre eso en infra, VI. Para la comparación entre Rawls y Kant, debe verse Onora O’Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, en: Freeman, S, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2.003, Capítulo 9, en especial, página 359.

caso sus funciones al interior de la Teoría carecen de la centralidad que ahora poseen (Rawls, 1971: 352)⁷⁵.

La idea de consenso entrecruzado –esgrimida, como vengo diciendo, para resolver el problema de la estabilidad de los arreglos básicos- debe ser cuidadosamente expuesta por Rawls a fin de eludir dos muy poderosas objeciones, a saber: que esa idea no es más que un *modus vivendi*, un mero equilibrio por razones prudenciales (Rawls, 1996: 179 – 158) o que supone endosar, a nivel público, el *escepticismo o la indiferencia* (Rawls, 1996: 182 y ss). Rawls descarta la idea del *modus vivendi* fundado en el hecho que el consenso entrecruzado posee un contenido moral y se refiere a un objeto también moral (en la argumentación de Rawls lo moral, en este caso, viene dado por el hecho que se trata de deseos o principios, dependientes de concepciones). La segunda objeción –esto es, que el consenso entrecruzado supone endosar el escepticismo o la indiferencia- importa hacer frente, como va dicho, a la cuestión de la objetividad sin caer en ninguna versión del realismo moral⁷⁶ . Resolver este problema –el problema de la objetividad de los juicios respecto de los cuales hay consenso entrecruzado- conduce a Rawls a la idea de “razón pública”. El análisis de esta idea –mediante un rodeo inevitable- nos permitirá volver (vid. Infra 42.) sobre el problema de la objetividad que queda aquí planteado⁷⁷.

⁷⁵ En *A Theory of Justice*, Rawls supuso que la desobediencia civil exigía algún tipo de consenso básico (establecido que la desobediencia civil es una forma de desobediencia a leyes que se funda, sin embargo, en valores compartidos. De suerte que si no hay valores compartidos que justifiquen la desobediencia a la ley, no se configura la institución constitucional del caso). El consenso traslapado de *A Theory of Justice* se verifica cuando concepciones políticas distintas conducen, sin embargo, a juicios similares que se mantienen bajo una condición de reciprocidad.

⁷⁶ La expresión realismo moral, como ha sido dicho ya, supone que el significado de un juicio deriva de su referencia o de su valor de verdad. El desafío de Rawls es encontrar para el consenso entrecruzado una concepción de objetividad que no suponga que el significado de un juicio provenga, necesariamente, de su referencia.

⁷⁷ Sobre razón pública, y algunos de los problemas analíticos que plantea –y que yo no voy a considerar especialmente en lo que sigue puesto que pondré el acento en el tema de la objetividad- debe verse: Ivison, D., Spring 1997 (en este artículo, se sugiere, en particular, que

Intuitivamente expuesta, la idea de *razón pública* en Rawls alude a un ámbito o dominio en el que existe *intersubjetividad*, es decir, un ámbito en el que lo que vale como razón para mí, debe valer también –si usted quiere contar conmigo– como razón para usted y viceversa. En otras palabras, en un mundo en el que nos encontramos divididos por profundas e irreconciliables diferencias a nivel de las doctrinas comprensivas a las que, en cada caso, adherimos, la necesidad de

la idea de razón pública no cubre adecuadamente el tema del reconocimiento de otras formas de justificación); sobre un problema semejante al del reconocimiento, puede consultarse Bohman, J. *Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict*, en: *Political Theory*, Volume 23, Issue 2 (May 1995), pp. 253-279 (Bohman llama la atención acerca de la misma contingencia de la idea de razón pública y el problema que eso plantea para arbitrar conflictos morales profundos); Greenawalt, K., *On Public Reason*, *Chicago Kent Law Review*; Vol. 69, pp. 669-689 (Greenawalt llama la atención acerca de la dificultad de distinguir entre esencias constitucionales –sobre los que versa el debate público– y los restantes temas de la política. Sugiere además distinguir entre visiones comprensivas religiosas y otras, como la que promueve la autonomía, que no lo son. Sugiere que una defensa de la autonomía difícilmente podría aceptar, como lo hace la razón pública, restricciones al debate); Marneffe, Peter de, *Rawls' Idea of Public Reason*, *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994) 232-250 (Marneffe observa que la idea de Rawls de razón pública sugiere que usted debe defender su punto de vista apelando solamente a valores liberales políticos. Pero ocurre, observa, que hay posiciones liberales –como el aborto– que no pueden ser adecuadamente defendidas apelando solamente a valores liberales de carácter político. En general, Marneffe llama la atención acerca del hecho que la idea de razón pública en Rawls contiene dos concepciones distintas: una, la necesidad de apelar a valores que cualquier ciudadano razonable aceptaría, otra apelar a valores liberales de carácter político. Ambas versiones son, o pueden ser, inconsistentes). Un examen más global y su relación con otras ideas semejantes, puede encontrarse en: Boettecher, J. *Rawls and Gaus on the Idea of Public Reason*, en: *Thinking Fundamentals*, IWM, Junior Visiting Conferences, Vol.9, Viena, 2.000; Baynes, K. *Practical Reason, the "Space of Reason and Public Reason*, en: *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, MIT, 2.001 (este último artículo para una revisión general de la relación entre la idea de Rawls y la de Habermas); MacGilvray, E. *Public Reason and Public Institutions*, 97th Annual Meeting of the American Political Science Association, San Francisco, 2.001 (para el problema específico de la razón pública y la estabilidad); Brower, B. *The Limits of Public Reason*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, Issue 1 (Jan. 1994), 5-26 (Brower considera que el concepto de razón pública es fuerte: requiere que los agentes tengan *razones que todos aceptarían*, no que todos tengan razones para una *conclusión que todos aceptarían*. No es lo mismo que todos aceptemos la razón x , al hecho que todos tengamos razones $-x_1, x_2, x_3..x_n-$ para hacer y . En el texto, más adelante, vid. Infra 35, se usa esa distinción).

cooperación social (una de cuyas expresiones es la razonabilidad) conduce a distinguir entre las razones que valen para mí y las razones que valen para todos, incluso para aquellos que no son como yo. Es cierto, expresa Rawls, que toda razón es, en algún sentido, pública (una razón privada cuyas reglas de inferencia o de juicio sólo valgan para usted es, obviamente, un absurdo); pero hay razones públicas en una asociación, en una familia y en la sociedad (Rawls, 1996:255). Mientras una asociación persigue propósitos enlazados con la descripción global de alguna doctrina comprensiva, la sociedad persigue objetivos políticos que nada tiene que ver con alguna doctrina comprensiva en particular. Mientras la razón pública de una asociación depende de la adhesión que usted preste a los propósitos que la inspiran, ello no ocurre con la sociedad en la que usted de pronto compareció sin poder alejarse de ella. La sociedad no es, entonces, una asociación, pero tampoco es una comunidad cuya característica principal sea “el celo de la verdad total” (Rawls, 1996: 73). La sociedad provee bienes que poseen, sin embargo, un nivel de generalidad tal que permite la autonomía igual de sus miembros. La razón pública es un reconocimiento de ese bien y, al mismo tiempo, de esa autonomía⁷⁸. La idea de razón pública es, así, un resultado de la fragilidad de nuestros juicios (si nuestros juicios no fueran frágiles, habría verdades robustas y no consensos entrecruzados⁷⁹), sumado a la concepción que tenemos de nosotros mismos en una sociedad democrática como personas libres e iguales, racionales y, a la vez, razonables:

Los ciudadanos deberían ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones en términos tales que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes

⁷⁸ *Political Liberalism* posee, por eso, un cercano parentesco con el republicanismo cívico y se opone, en cambio, a la idea arendtiana de la política.

⁷⁹ A la fragilidad de nuestros juicios, Rawls los llama las “cargas del juicio”. Las cargas del juicio explican nuestras discrepancias insalvables y la necesidad de una razón pública. Unica manera de compatibilizar la inevitable fragilidad de nuestros juicios con la necesidad de justificar nuestras acciones ante los demás.

con sus propias libertad e igualdad. Intentar satisfacer esa condición, es el ideal que la política democrática nos plantea (Rawls, 1996:252). La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía (Rawls, 1996: 247)

Con todo, la idea de una razón pública en el sentido que Rawls la plantea –la idea de una razón que deja en la penumbra la concepción del bien que posee cada uno, una concepción del bien animada por la doctrina comprensiva que orienta la propia vida- configura una paradoja. La paradoja de la razón pública:

¿Por qué deberían los ciudadanos respetar los límites de la razón pública cuando discuten y votan sobre las cuestiones políticas más fundamentales?. ¿Cómo puede ser razonable o racional para los ciudadanos, cuando los asuntos básicos andan en juego, limitarse a apelar a una concepción pública de la justicia y no a la verdad global tal y como ellos la entienden?. Sin duda, las cuestiones más fundamentales deberían plantearse apelando a las verdades más importantes, y sin embargo, es posible que estas rebasen ampliamente a la razón pública (Rawls, 1996: 251)

Entre la vida privada y la pública –sugiere la idea de razón pública rawlsiana- habría una cierta discontinuidad porque no sería posible extender, como si se tratase de una línea continua, mi respuesta frente a cómo debe ser vivida la vida hacia el espacio de lo público, en el que todas las vidas, y no sólo la mía, acaban por desenvolverse. Las cuestiones públicas exigirían poner en paréntesis mis ideales de una vida buena, para detenerme, en cambio, nada más, en el problema acerca de cómo estructurar las instituciones sociales básicas. Yo puedo

considerar intrínsecamente malo el divorcio y creer que mi vida se degrada si él acaece en mi vida; pero de ahí no se sigue, afirma el liberalismo de la discontinuidad, que deba oponerme a la promulgación de una ley de divorcio que en vez de prescribir la ruptura del matrimonio, simplemente la permite para aquellos que crean que, dadas ciertas circunstancias, su vida sería mejor con divorcio que sin él. Las instituciones públicas serían mejores, en tanto más inclusivas fueran, en tanto más afirmaran esa discontinuidad entre lo que he planeado para mí y lo que prefiero para otros.

¿Es correcta esa discontinuidad entre la vida buena y el espacio de las instituciones, el espacio de lo público?. ¿Es posible concebir el ámbito de lo público como un ámbito neutral en el que ninguna vida humana es intrínsecamente superior a la otra, motivo por el cual todas deben ser tratadas, en ese ámbito, de una misma manera sin asignar valor a ninguna por sobre otra, sino que, por el contrario, tratando a cada una como una incógnita que jamás podremos develar?. ¿Es cierto que el plan de vida que cada uno ha trazado para sí es inconmensurable respecto de cualesquier otro, razón por la cual debiéramos tratarlos a todos neutralmente?.

Hay varias razones que inducen a dudar de esa discontinuidad entre nuestra vida privada –al abrigo de la cual forjaríamos nuestro ideal de la buena vida- y nuestra vida pública –al amparo de la cual deberíamos comportarnos neutralmente.

Por lo pronto, y como lo ha puesto de manifiesto el comunitarismo neohegeliano, nuestra vida y nuestra identidad parecen estar indisolublemente atados a los contextos históricos y sociales en que nos desenvolvemos. Vivimos en coordenadas de significado que cada uno de nosotros no ha inventado y al amparo de las cuales, sin embargo, nos hemos forjado una cierta idea del yo, de quienes somos y a qué aspiramos. El lenguaje a cuyo través expresamos nuestras dudas, nuestros temores y nuestras esperanzas –y sin el cual ninguna identidad parece posible- lo hemos recibido de las múltiples generaciones que nos

antecedieron y con él hemos recibido sus prejuicios y la particular manera que tenemos de apreciar el mundo. En vez de ser sujetos escindidos –argumenta el pensamiento comunitario- existe en nosotros una inevitable continuidad entre el espacio público y la identidad que cada uno reivindica para sí. Esa identidad, por otra parte, parece inescindible, inseparable de una cierta idea del bien, porque, a fin de cuentas, ¿hay algo que defina más íntimamente a un ser humano, a un hombre o a una mujer, que su idea acerca de cómo debe ser vivida una vida humana digna de ese nombre?. Y si eso es así, es decir, si nuestra identidad está atada a la idea que cada uno posee respecto del bien ¿cómo podríamos, entonces, ser neutrales sin renunciar, finalmente, a lo que somos?. La pretensión del liberalismo de la discontinuidad –argumentaría un partidario del comunitarismo- es absurda porque acaba exigiendo que abandonemos lo que somos y nuestras ideas acerca del bien; cuando ingresamos al espacio de lo público, nos exige, concluye el comunitarista, abdicar lo que somos, renunciar a nosotros mismos. Porque, a fin de cuentas, si yo pienso que una vida buena es una vida que excluye el divorcio y si pienso que una vida excelsa es una vida que excluye el consumo de drogas o la homosexualidad ¿porqué, entonces, debería renunciar a esas ideas cuándo se trata de decidir cuestiones públicas, cuando se trata, finalmente, de organizar la vida en común?⁸⁰.

⁸⁰ Ese es el problema que encaró Dworkin en las *Tanner Lectures* y que le llevó a defender un liberalismo comprensivo de una manera que, siendo compatible con el liberalismo político, Rawls, sin, embargo, no endosa. Dworkin sugiere que esa contradicción entre el liberalismo escéptico y el pensamiento comunitarista –contradicción que han puesto de manifiesto autores como Sandel o McIntyre, por ejemplo- reposa sobre una coincidencia fundamental que se relaciona con la manera que ambos entienden el problema del bien. Creo que las respuestas diversas e incluso contrapuestas que formulan frente al problema del bien y la relación entre la vida privada y la pública, descansa, paradójicamente, sobre el hecho que ambos entienden el problema del bien de una misma forma y de una forma, además, que pudiéramos estimar equivocada. Sugiero que volvamos sobre Aristóteles para examinar cómo esto que señalo pudo ocurrir. Esta vuelta a Aristóteles nos permitirá, además, examinar si es posible pensar el problema del bien de una manera, en principio al menos, distinta a como la han pensado el comunitarismo y el liberalismo escéptico.

Nos conviene conocer el bien, dice Aristóteles, porque entonces, como el arquero que apunta a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar. Si logramos descubrir qué es aquello por mor de lo cual hacemos todo lo que hacemos, es decir, si logramos elucidar

La respuesta de Rawls a la paradoja de la razón pública es tan sencilla como terminante. La justificación del poder coercitivo del Estado (esto es, la justificación

cuál es nuestro telos, nuestro fin o nuestro bien, entonces podríamos tensar nuestra vida, justamente como el arquero que apunta a un blanco, y entonces alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar. Tanto el liberalismo escéptico como el comunitarismo se inclinarían a pensar que el bien constituye lo que yo denominaría un concepto sustantivo: hablar del bien, apetecerlo y desearlo, es alcanzar un cierto resultado, configurar un cierto estado de cosas, como cuando decimos que el pintor pintó bien porque el cuadro que sus pinceladas lograron dibujar nos parece bueno y mal, en cambio, cuando el cuadro que resultó de las tenues pinceladas del pintor acabó siendo un mamarracho. Dworkin ha denominado a este modo de concebir el bien, el modelo del impacto. Según este modelo, debemos juzgar la vida por los resultados que ella alcanza, de la misma manera que juzgamos la virtud del acto de arrojar a la piscina por las ondas silenciosas que provoca y la ninguna agua que arroja. Cuando el liberalismo rechaza que podamos entender racionalmente el bien, parece estar pensando en una concepción sustantiva del bien; parece estar pensando en el modelo del impacto. ¿Cómo, en efecto, discernir a la vida por sus resultados sin transgredir el respeto por el individuo, su particular vocación, la posibilidad, diríamos, de escoger su propio blanco?. ¿Cómo aceptar esa idea sustantiva del bien, agrega el liberalismo, sin suprimir las virtudes de la tolerancia y de la diversidad, sin ahogar las múltiples y esplendorosas formas en que, según lo muestra la experiencia, puede ser vivida una vida humana conciente de sí misma?. El comunitarismo, a su turno, parece estar también pensando en esa idea sustantiva de bien, en el modelo del impacto, cuando reclama que cada hombre o cada mujer posee una idea, intrínsecamente ligada a su individualidad, respecto de cómo es una buena vida, de la misma manera que todos tenemos ideas claras acerca de qué es una buena pintura o en qué consiste un salto limpio y bello al agua de la piscina. Los horizontes culturales e históricos a los que pertenecemos, piensa el comunitarismo, nos proveen de un conjunto de bienes que junto con definir nuestra identidad, nos ayudan a evaluar nuestra propia vida y la de los demás. Somos, en efecto, un arquero ante un blanco que se ofrece ante nuestros ojos, que captura nuestra atención; pero que nosotros no hemos inventado.

Así, pues, pareciera que la divergencia entre el liberalismo escéptico y el pensamiento comunitarista que acabo de presentar, reposa, como dije, paradójicamente, sobre una misma idea acerca de aquello en lo que el bien consiste, sobre una idea sustantivista del bien, sobre el modelo de la vida humana como un impacto. Pero ¿qué ocurre si no es el blanco, sino nada más la pericia del arquero -el modo cuidadoso y tenso en que el ejecuta su acción- aquello en que consiste el bien?. ¿Qué ocurre, en otras palabras, si el bien no es el blanco, sino sólo la actitud del arquero ante él?. ¿Qué ocurre si pensamos el bien no como un sustantivo, sino como un adverbio, o sea, no como un objeto quiescente que logra hipnotizar al arquero, sino, más bien, como un modo de ser este arquero, es decir, como una específica manera de organizar sus movimientos?.

Para la opinión de Rawls sobre las tesis de Dworkin, Cfr. *Liberalismo Político*, ob.cit.,p. 245, nota 42.

del *poder del público*) debe hacerse de una manera tal que los demás puedan aceptarla como consistente con la libertad e igualdad que se reconocen mutuamente los miembros de una sociedad democrática (esto es lo que Rawls va a denominar el *deber de civildad*). En condiciones plurales, y dadas las cargas del juicio, ello sólo puede hacerse apelando no a la propia doctrina comprensiva, sino a razones que sean aceptables por todos:

sabiendo que sostienen una diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas razonables, los ciudadanos deberían ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones en términos tales que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes con sus propias libertad e igualdad. Intentar satisfacer esa condición es una de las tareas que el ideal de la política democrática nos plantea (Rawls, 1996:252).

La argumentación bajo condiciones plurales -que es de donde deriva el fundamento de una razón pública- no es, por supuesto, omnicomprendiva, se dirige nada más que a las esencias constitucionales (principios fundamentales del orden político) y a las cuestiones de justicia básica (igualdad de derechos y justificación de las diferencias). En lo demás, la propia condición de pluralidad que exhibe una democracia bajo condiciones modernas, obliga a recurrir a otros tipos de razón, v.gr. la razón social (aquella que impera entre quienes se asociaron voluntariamente tras propósitos comunes) o la razón doméstica (aquella que se soporta en los afectos y en las emociones profundas).

Los ciudadanos deben votar atendiendo a razones públicas y los legisladores – leales a la Constitución- deben hacer lo mismo cuando se desempeñan en el foro público y ejercen sus funciones. Si así no fuera –si no pesara sobre ellos el *deber de civildad*- entonces la democracia sería un simple mecanismo de agregación de

preferencias o un foro para la verdad global; pero no es ni lo uno ni lo otro: es una forma de generar opiniones comunes acerca de bienes también comunes Rawls, 1996:254)⁸¹. El deber de civilidad exige no atender a las propias razones (globales, sociales o domésticas) , sino a la razón pública y de ahí, entonces, que el concepto de razón pública posea reminiscencias, pero no identidades, con el concepto de razón pública en Kant⁸²

En las democracias contemporáneas sujetas a revisión judicial –sugiere Rawls- la sede por antonomasia de la razón pública es el tribunal supremo. Allí donde el intérprete jurídico último (pero no el intérprete final) de la constitución es el tribunal supremo, la razón de este tribunal (que esgrime las esencias constitucionales ante el conjunto de los ciudadanos) es la razón pública. Por supuesto, esto supone que la Constitución pueda ser vista –por razones históricas o reconstructivas- como la voluntad del pueblo en sentido estrictamente democrático. La opinión de Rawls es que la democracia norteamericana es una democracia dualista, en el sentido de Ackerman. La razón pública preside y limita a la política a la luz de los momentos constitucionales (Peña, 1990)⁸³. Es un error, sugiere Rawls, decir que en tales casos el tribunal supremo es antidemocrático: en rigor, es antimayoritario; pero tiene a su cargo la tutela de la voluntad democrática. En otras palabras, si a la constitución se la concibe o se la reconstruye como expresión de la voluntad del pueblo en sentido rousseauiano (al modo de la democracia radical), entonces el tribunal supremo en vez de usurpar esa voluntad mediante el control constitucional, la realiza. Esto supone, desde luego, que hay momentos constitucionales que escapan a las esencias hasta entonces acordadas; pero en

⁸¹ Este es un aspecto extremadamente relevante que sitúa a Rawls en la línea de la tradición democrática y que ayuda, como veremos de inmediato- a dilucidar qué hemos de entender, exactamente, por razón pública.

⁸² Kant sugiere distinguir entre razón privada y pública. La razón privada es la que se ejerce en calidad de funcionario; la razón pública, la que se ejerce ante el gran público de lectores. En la terminología rawlsiana, la razón pública se dirige a la comunidad de ciudadanos libres e iguales.

⁸³ Examiné detalladamente ese punto en Peña, C., 1990.

tal caso se trata de una revolución y una nueva tradición, con su propio equilibrio, se inicia:

El tribunal podría decir entonces que una enmienda para rechazar la primera enmienda y reemplazarla por su opuesta contradice fundamentalmente la tradición democrática del régimen democrático más antiguo del mundo. Por tanto, es inválida. ¿Significa eso que la carta de derechos y otras enmiendas están blindadas?. Bien, están blindadas en el sentido que están validadas por una larga práctica histórica. Pueden ser enmendadas; (...) pero no simplemente rechazadas y cambiadas de signo. Si eso llegara a ocurrir, y no es inconcebible que el poder político pueda tomar ese rumbo, se trataría de una ruptura constitucional, de una revolución en el sentido propio de esa palabra, y no de una enmienda constitucional. La práctica exitosa de sus ideas y principios a lo largo de dos siglos, restringe lo que ahora puede contar como una enmienda, sin importar lo que fuera verdad al comienzo (Rawls, 1996: 274).

Al margen de la coherencia que esta opinión de Rawls posee –cuando se la evalúa desde el punto de vista más general de la interpretación constitucional- ella pone de manifiesto cuánto hay de histórico y de dependiente de la tradición en el constructivismo político. La realidad política –qué valga como concepción política y dentro de qué límites- es una cuestión que depende de las prácticas históricas que, en cada caso, se han ido consolidando. El muro donde comienza una concepción política que orienta la vida compartida, es una línea movidiza cuando se la aprecia en el continuo de la evolución histórica. *Political Liberalism* no hace el intento de fijar, por referencia a conceptos metafísicos, de una vez por todas

esa línea (la línea de qué vale como político). Esa línea es inevitablemente contingente, fija hoy lo que tenemos por concepción política válida sin “importar – como dice Rawls- lo que fuera verdad al comienzo”.

La idea de consenso entrecruzado en el foro público –si quiere eludir el mero *modus vivendi* y el escepticismo- debe ser reducida entonces, y a la luz de lo que he venido diciendo, a los juicios públicamente justificados. En efecto, para no ser un mero *modus vivendi*, el consenso entrecruzado debe ser moral, lo que significa -a la luz del kantismo que Rawls endosa- que debe tratarse de un consenso en torno a principios que dependen de concepciones. Esas concepciones no pueden ser, por supuesto, las doctrinas comprensivas, sino aquellas que surgen del impasse que es propio de las sociedades democráticas bajo condiciones modernas. Existen, entonces, vínculos casi íntimos entre la idea de consenso superpuesto y la idea de razón pública. El primero se produce entre juicios derivados de doctrinas comprensivas que se revelan como “razonables” en el foro público (donde “razonable”, como se insistirá luego, equivale a “suficientemente justificado desde el punto de vista público”). Todo esto plantea, por supuesto, el problema de la objetividad de los juicios morales y políticos.

En términos generales, puede afirmarse que un juicio es objetivo si vale con independencia de la subjetividad del agente que lo profiere (esta es una de las afirmaciones en que insistió Frege al señalar que el sentido de un enunciado no es lo mismo que su representación (Frege, 1998) o Putnam al insistir en que los significados no están en la cabeza (Putnam, 1975: Vol.2, 215-271). La objetividad así entendida (en este sentido, por lo pronto, rudimentario y mínimo) es distinta a la universalidad de los juicios. La universalidad, cuando se distingue de la objetividad, alude a un juicio cuya validez no es dependiente del contexto (o depende de un contexto que el agente no puede apreciar que varía)⁸⁴. Rawls

⁸⁴ En rigor, es lo mismo decir que un juicio es universal cuando su valor no depende del contexto, que decir que depende de un contexto que no podemos considerar para apreciar el valor del juicio.

elude, sin embargo, ese tipo de conceptualizaciones –sobre las que volveremos para caracterizar, en cambio, la objetividad mediante cinco notas. Un juicio es objetivo si se obtiene mediante procedimientos intelectuales públicos; si el juicio en cuestión se propone ser verdadero o razonable; si pertenece o forma parte de una escala ordinal de razones; si su valor no deriva simplemente del hecho de ser pensado o proferido; y si, alcanzado un acuerdo global entre personas razonables, es posible describirlo. Rawls se esmera en distinguir entre la verdad o razonabilidad de un juicio, del hecho que el juicio sea pensado o proferido, aún bajo condiciones de sinceridad. La identificación de esos planos, parece corresponder al relativismo que Rawls rechaza (conforme a una tesis relativista no hay manera de distinguir un juicio convergente de uno verdadero); pero, según creo, es plenamente compatible con el relativismo conceptual. En la medida que, como Rawls sugiere, la razón pública realiza la concepción que los agentes tienen de sí mismos, habrá tantos juicios correctos como concepciones justificadas.

Sin embargo, no resulta del todo claro si Rawls distingue o no entre razón pública y concepciones. A veces parece dar a entender que la razón pública es un tipo de concepción (propio de la tradición liberal). En otras ocasiones, en cambio, razona como si la razón pública fuera un contexto de justificación *distinto* de las concepciones (que bajo ese contexto se justifican). Todo esto da origen a críticas de importancia. La principal de todas es que si la razón pública es un tipo de concepción (esta parece ser la opinión de Rawls) entonces se encuentra en competencia con otras formas de razón que en vez de traslapamiento, buscan ser reconocidas (Iverson, 1997: 125-147)⁸⁵.

La razón pública puede, en efecto, ser entendida como un dominio (el dominio de lo político) que es propio de las sociedades que se diferencian funcionalmente. En este tipo de sociedades las múltiples formas de vida (o, lo que es lo mismo, las diversas doctrinas comprensivas que son su expresión reflexiva) carecerían de un espacio de comunicación que les permita trascenderse a sí mismas. En una

⁸⁵ Iverson sugiere que hay diversas prácticas de justificación pública en competencia.

situación semejante, la única forma de alcanzar estabilidad consistiría en que las pretensiones de verdad de cada una de esas doctrinas se replieguen en torno a sí mismas renunciando a hegemonizar el espacio de lo público. La esfera de lo público sería así un ámbito o espacio de convergencia con varias formas de justificación independientes, cada una de las cuales habría cejado en el empeño de ser reconocida. Desde este punto de vista, la estabilidad se alcanzaría cuando las instituciones básicas son neutrales a todas las formas de vida en juego. Como producto de la diferenciación funcional, la razón pública no sería un criterio de justificación de ninguna forma de vida. Pero, así las cosas, ¿cómo eludir que la razón pública sea, entonces, un mero *factum*, el hecho, simplemente, de un arreglo institucional bajo condiciones de radical incertidumbre?. Y, en cualquier caso, ¿cómo describir ese hecho –el hecho de lo político- obviando los fenómenos de la exclusión y la violencia que supone el deseo de reconocimiento?.

Lo anterior muestra que el concepto de razón pública en Rawls se parece, pero, claro está, no debe ser confundido con el “uso público de la razón” que reclamó Kant. En la obra de Kant, el uso público de la razón no acentúa la dimensión expresiva de la razón, sino su dimensión, por decirlo así, comunicativa. Desde el punto de vista expresivo, el concepto de uso público de la razón de Kant reclama demasiado poco (puesto que admite un amplio ámbito para la razón privada); desde el punto de vista comunicativo, en cambio, ese mismo concepto reclama una muy amplia audiencia y no parece admitir (como sí lo admite el concepto de Rawls) exclusiones. Ese parece ser el concepto del “público de lectores” que Kant reclama en *¿Qué es la Ilustración?*. Al no admitir exclusiones, el concepto de “uso público de la razón” de Kant es recursivo y no remite (como en Rawls) a tradición alguna, sino que aspira a discutir las todas (O’Neill, 1989: 28-51). Esto es, por su parte, lo que observó Habermas en su ya famosa discusión con Rawls. El criterio de razonabilidad como exclusión tiene que apoyarse en un criterio de decisión que estaba allí desde antes que cristalizara el consenso político básico. Ello exige un criterio que trascienda la perspectiva de los participantes que están, sugirió Habermas, atrapados en sus respectivas cosmovisiones. Una teoría que, como la

de Rawls, aspira a aclarar hermeneúticamente lo que ya estaba allí –en la propia tradición- ha perdido buena parte de toda su fuerza crítica (Habermas, 1998: 175)

¿Cómo hemos de evaluar esos puntos de vista de Rawls en el contexto del debate filosófico?. Como ya insinué, al tratar del constructivismo kantiano, algunas de las tesis de Rawls parecen asemejarse al realismo interno de Putnam (esta parece ser la pretensión del propio Putnam) o, según lo sugiere Rorty, a las tesis del pragmatismo, y, en consecuencia, a las opiniones de Davidson. Rawls no da mayores pistas respecto del asunto; aunque parece inconcuso que él estuvo expuesto -e influido por- el debate de la filosofía norteamericana. Las líneas que siguen harán el intento de situar a Rawls en ese panorama, particularmente en el debate acerca del realismo y acerca de las consecuencias que, para las cuestiones morales y políticas, se siguen de él. No pretendo, desde luego, filiar genealógicamente a Rawls en alguna de esas opiniones. Pretendo, nada más, revisar el planteamiento que subyace, especialmente en *Political Liberalism* y filiarlo en el más amplio panorama de la discusión filosófica.

(6) La teoría de la justicia y el problema de la realidad.

Como dije, a fin de evaluar los planteamientos de Rawls en el más amplio panorama de la filosofía –y filiarlo como un “realista interno” o un pragmatista radical- resulta imprescindible que apartemos un tanto la vista de las cuestiones de justicia, para analizar, en cambio, el problema aparentemente más denso (pero sólo aparentemente, ya veremos que se trata, a fin de cuentas, de lo mismo) de la realidad. El programa de Rawls, como señalé ya, es el intento de eludir el realismo sin, por ello, abandonar las pretensiones de objetividad. Es este un problema que ha ocupado a buena parte de la filosofía analítica norteamericana (bastaría citar los nombres de Quine, Davidson, Goodman, Sellars o Dummett) y obra como un trasfondo, según veremos, de la propia teoría de Rawls.

Rawls no elude del todo el problema filosófico de la realidad; aunque evita discutir pormenorizadamente cuál es la mejor manera de encararlo. Dworkin, por ejemplo, sostuvo que en *A Theory of Justice* había un rechazo del realismo moral (vid. supra 8.) y el mismo Rawls supone que el equilibrio reflexivo es un ir y venir, relativamente circular u holístico, entre nuestros juicios ponderados y nuestras concepciones, sin que contemos con un punto de Arquímedes (v.gr. la realidad moral) que nos permita salir de él evitando el vértigo del equilibrio (vid. supra 4.). Como vimos ya, la interpretación de nuestros juicios como un piso firme con el cual se contrastaban nuestras concepciones, conducía al malentendido (en que incurrió Hare, como ya se dijo) de leer a Rawls como un subjetivista torpe y grosero para el que la mejor teoría o concepción de la justicia era la que mejor se ajustaba a los juicios que de hecho tenemos (vid. supra 5.2.). En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls endosa abiertamente un rechazo del “realismo moral” para preferir, en cambio, *A Theory of Justice* que se reivindica como kantiana porque hace suya la idea de principios dependientes de concepciones (vid. supra 24.). En fin, en *Political Liberalism* Rawls declara no pretender una metafísica ligera, sino que prescindir de toda metafísica. La descripción de las “cargas del juicio”, declara, no debe ser leído como un argumento escéptico –como un análisis filosófico, dice, de las condiciones del conocimiento del mundo externo- sino como un argumento que muestra la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo Rawls, 1996: 94). Con todo, el argumento de Rawls conforme al cual sus tesis no deben ser leídas como un argumento escéptico, reposan sobre una concepción del escepticismo que no resulta del todo compatible con el debate que Putnam, Rorty y Davidson han llevado a cabo en torno a la objetividad y el realismo.

En efecto, el concepto de “escepticismo” al que Rawls remite es el que analiza Stroud, en un texto de amplia repercusión en la filosofía norteamericana (Strud, 1984)⁸⁶. Stroud parece, sin embargo, tal como lo lee Rawls, discurrir que las

⁸⁶ Hay traducción hispana, en el FCE, 1990, *El escepticismo filosófico y su significación*.

posibilidades de afirmaciones epistémicas objetivas (proposiciones) son dependientes de la necesidad de que podamos afirmar la existencia de un mundo externo (que es, también, lo que parece sugerir Williams). Pero el camino que han seguido Putnam, Rorty, Searle y Davidson no es exactamente ese. Ellos no creen que la objetividad de nuestros juicios (por ejemplo, de las proposiciones acerca de la justicia) dependan de algo externo a lo que deban corresponder. En otras palabras, la demanda de justificación no es dependiente, en esos autores, de ninguna prueba ontológica. Debemos explorar, entonces, si este camino permite caracterizar mejor el punto de vista de Rawls. De ser así, la independencia filosófica de *Political Liberalism* reposaría sobre una concepción demasiado estrecha del debate entre realismo y antirrealismo, como lo sugerí ya alguna vez (Peña, 2001: vol 82). Rawls parece pensar que tenemos nada más que dos alternativas, a saber, que existe un conjunto de cosas independientes de la mente y que existe una y sólo una descripción completa de esas cosas (realismo) o que no tenemos manera de asegurarnos que tales cosas existan de manera que nuestros juicios no son absolutamente confiables (escepticismo). En un panorama tal, el constructivismo político es, por supuesto, un punto de vista sin metafísica puesto que no endosa y es compatible con las dos descripciones precedentes. Pero lo que ocurre es que las doctrinas filosóficas comprensivas no se agotan en las alternativas que Rawls parece tener en mente. Hay algunas ¡que se corresponden con todo lo que subyace a *Political Liberalism*! el que, así, no podría aspirar a la neutralidad o tolerancia filosófica que declara.

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 evidencia⁸⁷. Las afirmaciones de Rawls en torno a las funciones de la razón pública, lo situarían, desde el punto de vista de una semántica verificacionista, como un antirrealista, en la medida que Rawls afirma que ciertos juicios pueden estar justificados en el foro de la razón pública al margen de que contemos con *estados de cosas* que nos permitan acreditar su verdad o su falsedad. Esto es, por supuesto, consistente con el constructivismo político de Rawls. El constructivismo, como se sugirió ya, es una forma de antirrealismo en matemáticas. Dummett, a partir de esa semántica verificacionista, sugiere que los juicios son verdaderos cuando están convenientemente justificados. Este es el punto de vista que –aún con confusiones (vid. Supra 28)- expuso Carlos Nino cuando sugirió que el constructivismo estaba ocupado en las condiciones bajo las cuales reconocíamos a los hechos morales. Como se expuso ya, Nino sugirió que si se satisfacen ciertas condiciones (condiciones que la posición original, como sugirió tempranamente Dworkin, simplemente dramatiza) entonces estaremos en condiciones de justificar nuestros enunciados morales ante los demás, supuesta una práctica compartida. Esa es la estrategia que siguió Rawls: supuesta una práctica y las concepciones que la configuran (representada en el caso de Rawls por la democracia bajo condiciones modernas), entonces es posible dramatizar (siguiendo un argumento trascendental) esas concepciones para equilibrarlas con nuestros juicios morales ponderados, hasta alcanzar un equilibrio. Como dentro de esas concepciones está la igualdad, de ahí se sigue que, supuesta la debilidad de nuestros juicios, cada uno ha de renunciar a la verdad de sus propias doctrinas en el espacio de lo público.

Creo que así descrito, Rawls es un realista interno. No sólo por el hecho obvio que nuestro razonamiento en torno a acciones (el moral y el político) supone el punto de vista interno, sino que además porque afirma que no es posible emitir enunciados morales sino a partir de concepciones elaboradas al interior de una cierta tradición. No existe, en consecuencia, una realidad política o moral al

⁸⁷ *El realismo*, ob. cit. p. 221.

margen de nuestro sistema de conceptos y hay tantas descripciones posibles de la realidad como sistemas de conceptos derivados de concepciones.

Putnam, a partir de la semántica verificacionista de Dummett, elaboró, durante una buena parte de su obra, la tesis del realismo interno. En general, sugiere Putnam, existen dos perspectivas filosóficas básicas (que cubren desde la filosofía de la ciencia a la filosofía moral y política, como la de Rawls). Una de ellas, es el *realismo metafísico* conforme al cual: a. el mundo consta de una totalidad fija de objetos independientes de la mente; b. en principio, hay una sola descripción completa y verdadera de cómo es el mundo; c. la verdad, en fin, supone una relación de correspondencia entre las palabras y los objetos “tal como son”. Putnam propone denominar a esta teoría externalista, porque parece sugerir que, en algún momento, seremos capaces de situarnos externamente al mundo y a nosotros para ver cómo-es-en-realidad (lo que Quine llamaría, supongo, una epistemología “no naturalizada”). En el ámbito de la teoría moral y de la filosofía política, el intuicionismo racional, el utilitarismo, el tomismo, son formas de lo que acabamos de caracterizar como “realismo metafísico”. El *realismo interno* se opone, en cambio, punto por punto a lo que acabamos de caracterizar como realismo metafísico. Para el *realismo interno* –o, como a veces se prefiere, *pragmático*– a. la estructura del mundo es ontológicamente dependiente de la mente humana (sólo es posible hablar de “objeto” o “propiedad” al interior de un sistema de conceptos que depende de nuestros intereses pragmáticos); b. hay, o podría haber, más que un esquema conceptual de un dominio dado, tal que ninguno de ellos puede ser reducido a los otros (no existe una única descripción posible del mundo, sino varias descripciones posibles); c. La verdad no es *radicalmente* no epistémica (la verdad es un tipo de aseverabilidad garantizada)⁸⁸.

El realismo metafísico, sugiere Putnam, derivó de la matematización del mundo que diagnosticó Husserl. La matematización del mundo (uno de cuyos ejemplos

⁸⁸ Para esa caracterización, ver Forrai, G. 2001, p. 23; Alvarado, J. T. *La evolución del pensamiento de H. Putnam*, en: *Philosophica*, 22, 23.

paradigmáticos es Newton) exigió una descripción more geométrica que obligó a descartar en parte importante la descripción del mundo tal como lo experimentamos en el mundo de la vida, en actitud natural. Las propiedades disposicionales –v.gr. el color- que captamos en actitud natural, y que no pueden ser descritas more geométrico, son así descartadas de una descripción del mundo como-es-en-sí-mismo. El resultado es que el realismo científico acaba sacrificando el realismo del sentido común y postulando un mundo más allá que no experimentamos de manera directa⁸⁹.

El realismo interno de Putnam (tal como queda expuesto hasta *The many faces of realism*) sugiere, en cambio, que la realidad no es independiente de nuestro sistema de conceptos; que hay varias descripciones posibles y justificadas de la realidad; y que la verdad es una forma de aceptación idealizada de nuestras proposiciones. Todas estas tesis (que Rawls, hasta el texto de *Kantian Constructivism in Moral Theory* endosaría sin dificultad) plantea dos problemas de importancia: el primer problema es la cuestión de la objetividad. Si hay varias descripciones posibles del mundo, entonces ¿cómo eludir el relativismo?. Y, por otra parte, si la verdad es una forma de aceptación idealizada de nuestras

⁸⁹Las propiedades disposicionales –también disposiciones, a secas- revelarían, según Putnam, esa enfermedad originaria del Realismo que acaba negando la realidad natural. Un caso de interés es el caso del color. No existe el “rojo” del sentido común, sugiere el Realismo (la rojez de la cubierta del libro de Putnam que ahora miro –*Realism and reason*- no está en la cubierta); pero existe en ese objeto una propiedad que tiene la disposición a ordenar los datos de mis sentidos de manera que la rojez de su superficie me sea, finalmente, patente. El problema con esto, dice Putnam, es que la explicación del Realismo no logra salvar al realismo del sentido común (no habría, finalmente, cosas rojas) ni, tampoco, dar una genuina explicación (la remisión a los datos de los sentidos no parece suficiente para tranquilizar nuestra conciencia intelectual). La clave de este problema insoluble, sugiere Putnam –en la que tal vez sea la parte más límpida y a la vez dramática de su texto- está en la noción de disposición. La noción de disposición plantea algunos problemas técnicos de interés que Putnam –con una sencillez casi insolente- se encarga de poner de manifiesto. Ese par de problemas, ponen en un callejón sin salida al Realismo, a lo que Husserl llamó “objetivismo”. He examinado esas tesis de Putnam (cuya exposición demasiado técnica prefiero, en este texto, abreviar) en: Peña G., Carlos,., 2001.

proposiciones, ¿cuál es el criterio que permite alcanzarla?. Examinemos ambos problemas en lo que sigue.

Un breve ejemplo, sugerido por el propio Putnam, podrá ayudarnos a intuir en qué exactamente consiste la tesis del realismo interno y cómo ella, a juicio de Putnam, salva al realismo del sentido común sin incurrir en el relativismo cultural⁹⁰. Considérese, sugiere Putnam, un mundo con *sólo* tres individuos. ¿Cuántos objetos hay en ese mundo?. Desde luego, podríamos decir que hay tres (el mundo según Carnap) ; aunque si, como los lógicos polacos, pensamos que ‘para dos particulares cualesquiera hay un objeto que es su suma’, entonces debiéramos decir (olvidando por un momento la existencia de objetos nulos) que hay siete objetos y no tres. A primera vista, cuántos objetos haya en ese mundo depende de si usamos la versión Carnap o la versión del lógico polaco. ¿Es eso relativismo?. “Una vez que aclaramos cómo estamos usando ‘objeto’ o ‘existe’, la pregunta (¿cuántos objetos existen?) tiene una respuesta que no es, en absoluto, un asunto de convención. Por eso digo, concluye Putnam, que este tipo de ejemplo no da apoyo al relativismo cultural *radical*” (p. 64) (Putnam, 1995: 182 y ss). Es obvia la consecuencia hacia la que se endereza el análisis: el mobiliario del universo puede constar, en algún sentido, de la rojez de la cubierta del libro de Putnam, del humo del cigarrillo que ahora inhalo, de las líneas límpidas del rostro que ahora me interroga y de esta mesa sólida que soporta inconvencionalmente el teclado sobre el ordenador; aunque, en otra versión, puede constar de partículas distantes unas de otras o de campos de fuerza. Ambas versiones pueden ser relativas al mismo mundo. “Exigir que todas ellas deban ser reducibles a una única versión es cometer el error de suponer que ‘cuáles son los objetos reales’ es una pregunta que tiene sentido *independientemente de nuestra elección de los conceptos*” (p. 65). “*Nuestro esquema conceptual restringe el espacio de descripciones que*

⁹⁰ Sobre el concepto de “realismo interno” debe verse: Putnam, H., 1983; *The question of realism*, in Putnam, 1995. Putnam defiende un concepto de verdad como aceptación idealizada de nuestras proposiciones (no, en cambio, un concepto de verdad como correspondencia).

tenemos a nuestra disposición; pero no predetermina las respuestas a nuestras preguntas” (p. 90).

Putnam, sin embargo, a diferencia de Dummett no incurre en el antirrealismo: para él una afirmación epistémica puede estar justificada; pero no ser verdadera. La verdad es, entonces, independiente de nuestras justificaciones. La tesis, como se ve, calza esta vez punto por punto con la distinción rawlsiana –sostenida explícitamente en *Political Liberalism*- entre lo razonable y lo verdadero, desde que la razonabilidad no prejuzga sobre la verdad de las proposiciones.

Son obvias las consecuencias que, para el status de nuestros enunciados morales posee el realismo interno o pragmático de Putnam. El realismo interno cobra aquí toda su relevancia moral: es al interior de una imagen moral –fundada, por ejemplo, en la igualdad- que tienen sentido y que tienen racionalidad nuestras aserciones acerca de derechos y nuestros reclamos de moralidad. No tiene sentido, diría Putnam, preguntarse si esos reclamos están o no justificados *fuera de la imagen que los inspira*. El realismo interno rescata así nuestra experiencia moral cotidiana –de la misma manera que restituye mi seguridad en la solidez de la mesa sobre la que escribo y disipa mis temores que mi escritura se desvanezca en el vacío- : puedo hacer reclamos y pretender, entonces, que el tirano no tenía razones para hacer lo que hizo y que su acción es, entonces, moralmente incorrecta. Mis desacuerdos acerca de la corrección de un acto son eso, exactamente: desacuerdos. *Al interior de esa imagen moral podemos saber quien tiene la razón de su lado y quien, en consecuencia, merece ser reprochado* (Putnam, 1987).

El segundo problema que abre el realismo interno de Putnam (¿cómo aseverar que la verdad es independiente de nuestra justificación?) llevó a Putnam a abandonar de manera relativa las tesis del realismo interno que había defendido

en *The many faces of realism*. En las *Dewey Lectures* de 1994⁹¹, sostiene que el realismo interno reaccionó frente al problema de cómo podemos tener acceso a la referencia (un problema que el realismo describe mediante una compleja tesis acerca de la percepción, una interfaz entre nosotros y la realidad). La reacción del realismo interno consistió en sostener que “el lenguaje y el mundo componen el lenguaje y el mundo” Putnam, 1994;⁹² o, en otras palabras, que no hay nada externo al lenguaje que se pueda corresponder con él: no hay un Ojo de Dios que permita mirar, a la vez, el conjunto del lenguaje y el conjunto de la realidad. Con todo, y a fin de escapar del antirrealismo a la Dummett (rescatando parte del sentido común que distingue entre lo justificado y lo verdadero) sostuvo a la vez que la verdad –que no siempre coincidía con nuestras justificaciones- era una forma de aceptabilidad idealizada de nuestras proposiciones (Putnam, 1983: Vol. 3). Pero en las *Dewey Lectures* vino a caer en la cuenta que así cómo no es posible *acceder a la referencia*, tampoco parece posible tener acceso “referencial o de otro tipo a las condiciones epistémicas suficientemente buenas” (Putnam, 1994: 69). El problema así en el que viene a caer Putnam es en el de cómo evitar el exceso del realismo metafísico sin reivindicar una interfaz entre nuestras concepciones y el mundo (o entre el mundo y alguna forma de aceptabilidad idealizada de nuestras concepciones). Si bien Putnam no resuelve el problema – avanzar en filosofía no consiste siempre en resolver los problemas, sino en detectarlos- sugiere como camino de salida una “segunda ingenuidad” a la Austin que parece calzar a la perfección con las tesis de *Political Liberalism*. Esta “segunda ingenuidad” consiste, en líneas generales, en rechazar toda idea de representación como interfaz (como algo interpuesto entre nosotros y el mundo) para preferir, en cambio, la idea de representación como compromiso.

⁹¹ *Senses, nonsense and the senses: an inquiry into the powers of the human mind*, The Dewey lectures, 1994. Hay traducción española, por la que cito: *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, 2000.

⁹² Cfr. Putnam, H., 1988; Putnam, H. *The diversity of the sciences*, en: *Words and Life*, Harvard, 1995, p. 463 y ss.

La idea de relatividad conceptual (vid. supra) –una idea que, hemos visto, endosa *Political Liberalism*⁹³- plantea serios problemas que el razonamiento de Putnam no logra eludir del todo. Desde luego, Davidson ha discutido severamente que la idea de esquema conceptual tenga algún sentido inteligible. Davidson sugiere que la idea de relatividad conceptual (que deriva de la idea de esquema conceptual) para tener sentido debe suponer que, en algún nivel, los esquemas conceptuales son intertraducibles (si no, ¿cómo sabría usted que hay otro esquema conceptual –un acto de habla- distinto al suyo y no puros ruidos y furias?. Si las doctrinas comprensivas son irreconciliables entre sí, como Rawls sugiere, ¿Por qué entonces renuncian a sus pretensiones de verdad?). Davidson sugiere que, en rigor, no hay relatividad más que en un sentido banal. Si los esquemas no son intertraducibles, entonces la idea de relatividad conceptual carece de todo sentido, puesto que nos exigiría, para captarla, adoptar un punto de vista externo a nuestra propia forma de pensar. El planteamiento de Davidson (al que en ocasiones, Rawls, sin nombrarlo, le hace guiños⁹⁴) permite erigir algunas preguntas enfrente de la idea de pluralismo razonable y consenso superpuesto. A primera vista, la idea de pluralismo razonable (que incluye doctrinas comprensivas irreconciliables entre sí) y la idea de consenso superpuesto (que supone alguna coincidencia entre esas doctrinas, en el dominio de lo político) recoge, como he dicho, la idea de relatividad conceptual. Rawls explica ese pluralismo irreconciliable, como expliqué ya, en base a la idea de las “cargas del juicio”. Las cargas del juicio –que no conducen, aclara Rawls, al escepticismo- explican la fragilidad de nuestras concepciones y la diversidad que exhiben. Con todo, cabe preguntar si acaso tras la idea de pluralismo en las sociedades modernas existe inconmensurabilidad. Si la hay, entonces el consenso superpuesto no puede equivaler sino a un mero *modus vivendi* (puesto que el dominio de lo político no podría equivaler a ningún espacio de justificación epistémica). Si, en cambio, no

⁹³ En la medida que hace a los principios dependientes de concepciones y a estas, por su parte, dependientes del contexto.

⁹⁴ Así, por ejemplo, cuando discute la concepción causal del significado de los juicios morales o la idea que la coherencia acredita la verdad. Todo en *Liberalismo Político*.

hay inconmensurabilidad y existe aquello que Davidson llama un “fallo parcial”, entonces la razón pública sería un criterio de justificación, una forma de aceptación idealizada. Pero -como diría el Putnam de las *Dewey Lectures*- ¿cómo saber cuándo estamos en presencia de ese criterio de justificación?

Pero la “aceptación idealizada” puede, como es sabido, concebirse de dos formas. Una de ellas es concebirla como una forma de escapar del realismo (tal como lo concibe la semántica verificacionista de Dummett) manteniendo, al mismo tiempo, la relatividad conceptual. Desde este punto de vista –que es el punto de vista que suscribió Putnam en su realismo interno- hay varias formas de justificación que, sin embargo, podrían no ser verdaderas (entendiendo por “verdadero” no una forma de correspondencia sino una forma idealizada de justificación). Es difícil, sin embargo, comprender de qué forma podemos acceder a una forma de aceptación idealizada distinta del uso de verdad como un concepto puramente precautorio en el sentido de Rorty.

Si bien (como sugieren Putnam y Rawls) decimos que algo puede estar justificado pero no ser verdadero y , en cambio, ser verdadero pero no estar justificado (esta es una de las características del “pluralismo razonable”, según Rawls) lo cierto es, piensa Rorty, que ahí se trata nada más que de un uso de advertencia de la palabra verdad (cautionary use). Lo que queremos decir con afirmaciones de esa índole es que nuestras aserciones justificadas podrían, eventualmente, no estarlo ante futuras audiencias. Si poseemos una noción de justificado (como las condiciones bajo las cuales una determinada proposición es aceptada por los partícipes de una cierta práctica) no necesitamos la noción de verdad (Rorty, 2000) ⁹⁵. ¿Qué ocurre entonces con la tesis –pregunta Rorty- de que todos los

⁹⁵ Rorty distingue tres usos de la noción de verdad. Un uso como aval o apoyo; un uso de advertencia; un uso de divergencia (es verdad que p si y sólo sí, etcétera). Cfr. *Pragmatismo, Davidson y la Verdad*, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, 1996. Intuitivamente podemos, en una línea semejante, distinguir la verdad como un predicado de objetos o de proposiciones o de relatos en su conjunto. En el primer caso –así en todo ente es verdadero-, como ocurre en el uso medieval, en la medida que todo ente es creado por Dios, puede ser

seres humanos desean la verdad? (una vieja tesis que está en Platón). Esa tesis puede significar dos cosas: una, que todos los seres humanos desean justificar sus creencias ; dos que los seres humanos desean creencias que sean verdad. La primera interpretación es correcta, la segunda es simplemente incomprendible (salvo que creamos en la hipótesis del Ojo de Dios o en alguna visión que interponga la búsqueda de lo sublime en nuestras relaciones sociales).

Habermas, por su parte, ha examinado esa distinción (la distinción entre estar justificado y ser verdadero) mediante la oposición entre el uso estratégico del discurso y uso del discurso como orientado al entendimiento. Habermas pretende que este último es un momento de incondicionalidad.

Pero lo que Habermas denomina un momento de incondicionalidad (el uso no estratégico del discurso) queda mejor descrito piensa Rorty como una práctica de comunicación utópica: lo único que trasciende a una práctica social, afirma Rorty, es otra práctica social. La función que posee el momento de incondicionalidad habermasiano (el principio de discurso) en Habermas es simplemente, piensa Rorty, una función estratégica: acusar a sus oponentes de incurrir en una contradicción performativa. Pero yo nunca he visto a nadie, dice Rorty, que se haya paralizado, abriéndose a un debate más amplio, sobre la base de acusarlo que está en medio de una contradicción performativa. Lo que ocurre, piensa más bien Rorty, es que la búsqueda de ese momento de incondicionalidad (que Putnam esgrime como una forma de escapar al antirrealismo radical) es una nostalgia por lo sacro, una forma de platonismo (en el sentido heideggeriano)

pensado también por Dios y en cuanto es pensado por Dios y Dios no se equivoca, es verdadero. En el segundo caso, tenemos la verdad como una cualidad de nuestras proposiciones (así en una interpretación de Tarski para la cual una proposición es verdadera por referencia a un determinado lenguaje objeto). En el tercer caso, tenemos la pretensión de que podemos discriminar entre las varias comprensiones del ser para ver cuál tiene ventaja sobre otra (¿es esto lo que pensó Heidegger o su visión de la verdad alude más bien a una apertura al hecho que el ser se muestra como pura contingencia?).

encubierta. Sólo se percibe una contradicción performativa allí donde todavía hay rastros de platonismo y no una apertura a la contingencia más radical.

El análisis de Rorty es poderoso en un sentido filosóficamente preciso: si usted abandona la teoría de la verdad como correspondencia (la teoría que supone alguna forma de metafísica y alguna doctrina relativa al Ojo de Dios), entonces usted no puede distinguir entre informar acerca de sus hábitos de acción y la pretensión de representar la realidad, entre aserciones dependientes del contexto y aserciones que, en cambio, lo trascienden. Wellmer ha pretendido mantener esa distinción sobre la base de sostener que la pretensión de validez supone que nuestras condiciones epistémicas son tan buenas que no habrá otra audiencia en el futuro capaz de mejorarlas. Pero esa interpretación de trascendencia es banal y yo nunca sabría, dice Rorty, qué condiciones han de cumplirse para que yo pueda tener una pretensión semejante.

Si, como parece a la luz del análisis de Rorty (inspirado, según él pretende, en Davidson) la “aceptación idealizada” no es un momento de incondicionalidad trascendente, entonces equivale simplemente, como Rorty lo reivindica, a un puro etnocentrismo: “no hay verdad en el relativismo, pero en el etnocentrismo hay ésta: no podemos justificar nuestras creencias (en física, en ética o en cualquier otra área) ante todo el mundo, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan con las nuestras hasta el punto adecuado” (Rorty, 1996:30). Si la razón pública, como hemos visto, no es un criterio de aceptación idealizado (en sentido trascendente) entonces es una forma de etnocentrismo. ¿Qué puede, ahora, significar todo esto?.

Lo que eso significa es que la razón pública de Rawls sólo puede ser concebida, *ella misma como una concepción* y no, en cambio, como Rawls parece pretenderlo a veces, como un dominio que permite solaparse a un conjunto de concepciones. Como se sugirió ya (vid. supra 35.) el concepto de razón pública en Rawls no logra, a fin de cuentas, integrar las diversas formas o mundos de la vida que

reclaman reconocimiento de sus formas de justificación. En otras palabras, Rawls no logra hacer frente de manera cabal –y así entiendo el reproche que le ha dirigido el multiculturalismo- a la diversidad de formas de vida. Las diversas doctrinas comprensivas sólo pueden ser, entre sí, por los motivos que señala Davidson, conmensurables. Pero eso, según sugieren los neohegelianos, no ocurre con las diversas formas de vida en competencia⁹⁶.

⁹⁶ Había sugerido ya esa crítica en Peña G., Carlos, *La tesis del consenso superpuesto y el debate liberal comunitario*, Estudios Públicos, cit.

Segunda Parte ¿Cuán kantiano es Rawls?

Si en la primera parte se intentó esclarecer el punto de vista de Rawls echando mano a sus propios textos –para concluir, por los motivos que se anotaron, que el concepto de razón pública no posee connotaciones trascendentales, sino que se acerca más bien al realismo a la Putnam- en esta segunda parte se adopta un punto de vista *externo* a la teoría analizándola desde aquello que, según la mayoría de la literatura secundaria, es su principal influencia. Se trata ahora de saber si acaso el tránsito entre *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* se ajusta a la interpretación canónica de Rawls como un kantiano desprovisto de toda metafísica o si equivale, en cambio, a un abandono del kantismo.

La averiguación que se emprende en esta segunda parte es fundamental para entender la evolución de Rawls a quien, hasta ahora, la literatura secundaria, la crítica y la apologética, sigue considerando un kantiano. Los críticos para subrayar su falta de historicidad; los partidarios para poner de relieve su dimensión de crítica normativa.

Introducción

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 escribió⁹⁷, para explicar qué

⁹⁷ 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).

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 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 (1) 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 (2) 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 posición original-- se juzga errónea 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 (3) 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 en que 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 (4), 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 kantiano⁹⁸. El texto sugiere que, 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*.

⁹⁸ 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 en inglés de la que se citará el año, seguida por las páginas de la edición de la Academia de Prusia.

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 en que 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.

(1) Kant en *A Theory of Justice*

El *locus classicus* del problema que aquí se examina es el parágrafo 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)⁹⁹. La

⁹⁹ 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).

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. 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. Para 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 sobretudo 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, como veremos, 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 reflejan mejor que cualesquier otra alternativa *nuestra concepción* como seres libres y racionales, entonces ya no es cierto que la autonomía consista simplemente en autolegislarse (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 Harvard¹⁰⁰ permiten asomarse más de cerca a 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

¹⁰⁰ 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 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).

epistemológica, Rawls, 2007: 133; Rawls, 2000: 93). En cambio la doctrina kantiana de la autonomía:

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 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 ya 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 nómeneo 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 propósito¹⁰¹. 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 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

¹⁰¹ 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 párrafo 40.

(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?

(2) 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 Kant 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 descansa 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)¹⁰².

¹⁰² 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 el prof. 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 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 el Prof. 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 el prof. Höffe, los principios de justicia quedarían mejor descritos a la Kant: así el principio de diferencia no derivaría de la posición original, sino que

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

sería una condición de aplicación del primero y así, incluso, podrían corregirse algunas dudas de Kant acerca del estado de bienestar.

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.

(3) *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 americano, 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 matemática. 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 antirealismo. 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 noumeno 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 relativismo¹⁰³?

¹⁰³ 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

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.

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

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.

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 analítica¹⁰⁴.

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 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

¹⁰⁴ 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.

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 comprensivas 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, Hanna 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 frecuencia 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*¹⁰⁵) en el mundo natural, dotados con conciencia y sensibilidad moral, afectados, pero no determinados, por nuestros deseos 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.

¹⁰⁵ 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.

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 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 construidos 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 intuiciones. 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)¹⁰⁶

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

¹⁰⁶ 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.

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 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)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ 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 relaciona 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– 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 públicamente 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 parágrafo 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. El 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 intuicionismo¹⁰⁸ 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 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:

- i) 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);
- ii) 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);
- iii) 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);

¹⁰⁸ 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)

-
- iv) 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.

(4) 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 comprensivo –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 desproverla 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 (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 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)¹⁰⁹.

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 posee también 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.

La facultad de juzgar y la posición original.

Dentro de las *Críticas* –como sugirió tempranamente Hanna Arendt¹¹⁰- la del Juicio o 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).

¹⁰⁹ 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)

¹¹⁰ Hanna 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 Hanna 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 Hanna Arendt está influenciado por su propio punto de vista acerca de lo 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 Hanna Arendt.

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?

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, objetivamente 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 encuentra 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 racionantes 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: Hanna 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 Hanna 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 sobretudo al punto de vista del espectador, como lo prueba el parágrafo 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 influencia 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 atribuirla 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 Hanna 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 condición 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 a que conduce Kant 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 fue finalmente alcanzado o si, en cambio, y como ha sugerido Rorty, el abandono de la universalidad conduce inevitablemente al relativismo (Rorty, 2000).

Tercera Parte: verdad y política en Rawls y Habermas

Como se mostró en la primera parte, Rawls en vez de defender para su teoría una tesis de realismo interno, prefirió dejar la filosofía tal como está, postular la tesis del consenso superpuesto y desdeñar el concepto de verdad. En la segunda parte se examinó ese mismo transcurso examinando la influencia de Kant en Rawls. En contra de lo que sostiene gran parte de la literatura (y de lo que el propio Rawls pretendió alguna vez) esa segunda parte probó que la influencia de Kant fue, luego de 1985, delicuesciendo en su obra. Esta tercera parte se detiene a analizar una de las tesis más controvertidas de Rawls: la separación entre la política y la verdad. Si bien esta tesis no es inédita en la historia de la filosofía (como se muestra más adelante la sostuvieron autores tan conspicuos como Aristóteles, Hobbes, Arendt o Kelsen) sí son originales las razones que Rawls esgrime para sostenerla. Esas razones no son ni la contingencia de los asuntos políticos (que es la razón que esgrime Aristóteles); ni el hecho que la autoridad hace la ley (como sostiene Hobbes); ni la permanente novedad de la acción (como plantea Arendt); ni, en fin, el escepticismo metaético (como en Kelsen). Rawls separa la política de la verdad en razón de las características que, en su opinión, reviste el pluralismo moderno. Esta conclusión, junto a la delicuescencia de la influencia de Kant que se mostró en la segunda parte, acerca a Rawls a sostener que la modernidad tiene un potencial normativo que le cabe a la filosofía poner de manifiesto.

Introducción

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 descrea de cualquier forma de objetividad) Habermas emprende un proyecto tendiente a describir bajo qué condiciones los juicios que pretenden validez, y que se entreveran 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 sostiene 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 (1). 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 (2). 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 (3) y especialmente en la de Rawls (4). 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 (5). 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.

(1) *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 subyacentes 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.

(2) *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. Žizek, 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 proceso 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. El 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:

ésto 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 (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*, 521^a). 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 surgimiento 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.

(3) 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 justificación, 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 (McCarthy, 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 puramente 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 enunciados –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 frente 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.

(4) 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 cognoscitivism 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 comprensiva 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 Schmitd). 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 metafísica¹¹¹ 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 cambio, 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).

¹¹¹ En Rawls el concepto de metafísica tiene un uso, hasta cierto punto, idiosincrásico. Desde luego no se corresponde con el uso kantiano de la expresión. Como sabemos, Kant llama metafísica a un sistema de conocimientos a priori, es decir, a un sistema de conocimientos que prescinden de toda experiencia posible. No es ese el uso que le confiere Rawls. Tampoco se trata de la expresión metafísica tal cual la usa un autor como Carnap. Carnap, sobre la base de una concepción estrecha del significado, considera metafísico a cualquier enunciado que no es verificable. Tampoco el uso se asemeja del todo a la expresión metafísica empleada por autores como Derrida quien alude con ella a la idea que, tras la realidad como la vemos en actitud natural, hay una presencia incommovible. Cfr. Boran (2005); Rawls, 1993: 59.

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 comprensiva. (...) El problema serio es entonces el siguiente: una sociedad democrática moderna (...) se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas 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 comprensiva 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 noción 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 objetividad 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 normativo 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 comprometería 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 entretenerse en la disputa metafísica que es, como se dijo ya, la versión secular de las guerra 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 aceptar 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.

(5) 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 confería 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, Γ, 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 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 epistémica¹¹². Cuando se la entiende de esta 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).

¹¹² 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 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..

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 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 imagen 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 comunicados 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 intercambiar 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 literatura¹¹³. 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. La forma más sofisticada 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).

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.

¹¹³ 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*.

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.

Cuarta parte. Rawls entre Kant y Hegel.

En la primera parte se mostró que el tránsito desde la interpretación procedimental del imperativo categórico al constructivismo político, tuvo por objeto eludir las frecuentes críticas que la teoría recibía –especialmente la de Sandel- y resolver al mismo tiempo el problema de la estabilidad. Ese transcurso –como se demostró en la segunda parte- alejó de Rawls la influencia de Kant de quien retuvo, por decirlo así, apenas un aire de familia; pero ninguna influencia en las cuestiones estrictamente filosóficas, como la de fundamentación, que planteaba la teoría. La tercera parte, en fin, al analizar la tesis central del liberalismo político –la tesis del consenso superpuesto y la separación entre la política y la verdad- mostró que la única salida filosóficamente coherente que Rawls tiene por delante es concebir su propio trabajo filosófico y el conjunto de sus planteamientos elaborando un argumento a la Hegel. Si en 1980 Rawls pudo afirmar de sí mismo que era un “kantiano por analogía”, al final habría de decir, aunque implícitamente esta vez, que era “hegeliano por analogía”.

En esta última parte –las conclusiones-- se demuestra cómo esta interpretación es la que mejor permite hacer frente a las críticas que las tesis de *Political Liberalism* han recibido en la literatura.

La obra de Rawls, según ya se mostró, puede ser dividida en dos períodos con énfasis radicalmente distintos: uno el de *A Theory of Justice* (1971); otro el de *Political Liberalism* (1993). Entre ambos períodos median diferencias filosóficas de importancia. Mientras *A Theory of Justice* revalidó la racionalidad práctica en medio de la filosofía del análisis y puso atajo al utilitarismo como orientación normativa, proveyendo a las sociedades liberales y democráticas de un puñado de principios de aparente racionalidad (Hampshire, 1972), *Political Liberalism* (1993) renunció a incidir en el debate filosófico, separó a la política de la verdad, postuló

la tesis del consenso superpuesto y se resignó 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 (Goodman, 2004). De esa manera Rawls pretendía haber mostrado la fuerza moral del kantismo dentro de una teoría empírica (Rawls, 1971: 251 y ss).

Political Liberalism (1993) en cambio, se pretende neutro 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 solo 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 demuestra 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 independiente 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 sobretudo 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 atribuírse 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 V. 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 aunque no endosadas de hecho por ese autor (con todo, se arguye, 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, sobretodo, 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 luego, 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. Desde el punto de vista filosófico ese fenómeno se expresaría en el carácter especulativo que adquiere la filosofía práctica que aspira –v.gr. en las modernas teorías del derecho natural- a una ciencia deductiva a priori que deja fuera de su alcance a la esfera de la economía y la sociedad civil (Riedel, 2011: 9, 84).

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 la totalidad de sus instituciones. 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 *Doppelsatz*s 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 implique 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 pasible –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, sobretodo 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, los mismo problemas 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 *Dopplesatzs* 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 *Doppelsatz* 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 inteligido¹¹⁴.

¹¹⁴ Hegel –afirma 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.

Rawls no examinó explícitamente ese punto respecto de su propia obra; aunque sí 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 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 sí 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, 2002). 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 “impasible 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 instituciones. 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 ajustarse 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).

Referencias

- Adorno, Horkheimer (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 pp. 198-199.
- Arendt, H. (1967) Truth and Politics, en *The New Yorker*, February 25, pp. 49 y ss.
- Arendt, H. (2004) Philosophy and Politics, en *Social Research*, vol. 71, n 3, pp. 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, Hannah (1994) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press.
- Aybar et al,(1991) John Rawls for the record (Interview), *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1991, p. 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 (1994) Rawls, Hegel and Persohhod: A Reply to Sibyl Schwarzenbach, *Politica Theory*, Vol. 22 No. 3, pp 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, (2000) J., 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), pp. 253-279.

Boran, I. (2005) Rawls and Carnap on Doing Philosophy without Methaphysics, *Pacific Philosophical Quartely*, 86, 459-479.

Brighouse , Harry (1994) Is there such a thing as political liberalism? (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v75 n3-4 p318(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, Paul (1994) Secular fundamentalism. (Symposium on 'Political Liberalism') *Columbia Law Review*. Oct 1994 94 n6 p1814-1827

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, pp 211-245

-
- Cohen, G. (2008) Truth and Public Reason, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 37, Issue 1
- Conway, Gertrude 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, n 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, Peter (1994) Rawls's idea of public reason. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v75 n3-4 p232(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) *El Imperio de la Justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Dworkin, R., (1988) La justicia y los derechos, cap. VI en *Los derechos en serio*, Ariel, p.19
- Dorwin, R. (2010) *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press.
- 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, N°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, No. 2, pp 252-275

Exdell, John (1994) Feminism, fundamentalism, and liberal legitimacy *Canadian Journal of Philosophy* Sept 1994 v24 n3 p441(23)

Finnis, J (2000) *Ley Natural y Derechos Naturales*, B. 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, (1998) El Pensamiento. Una investigación lógica, en: Valdés, V., L. (Comp.) (1991) *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos.

Frege (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, Miriam (1994) Rawlsian dualism and the autonomy of political thought. (Symposium on 'Political Liberalism') *Columbia Law Review* Oct 1994 94 n6 p1842-1859

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

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

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

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

Gray, David (1994) Jurisprudence and personality in the work of John Rawls. (Symposium on 'Political Liberalism') *Columbia Law Review* Oct 1994 94 n6 p1828-1841

González, Ana Marta (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, pp.669-689.

Habermas (1995) Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism. *The Journal of Philosophy* March 1995 v92 n3 p109(23)

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

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

Habermas, J., (1998) *Facticidad y validez* (Faktizität und Geltung. Beitrage zur Diskurtztheorie 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, Jean (1994) The common faith of liberalism. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v75 n3-4 p186(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*. U.K. 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) p.307.
- Hedrick, Todd (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 Manuel Jiménez Redondo), Valencia: Pre Textos.
- Hegel, G.W.F. (1981) *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, B. 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*, España, 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 v22 n3 p375(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, N° 1, Spring 1997.
- Jaspers, K. (1968) *Los fundadores del filosofar. Platón, Agustín, Kant*, Buenos Aires, Sur

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

Johnson, O. (1974) The kantian interpretation, *Ethics*, vol. 85, n 1 (Oct).

Johnson, O (1977) Autonomy in Kant and Rawls. A Reply, *Ethics*, vol.87, n 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 (1968) Hegel, Madrid: Alianza.

Kelsen, H. (1948) Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics, en *The American Political Science Review*, Vol. 42, n 5, pp. 906 914.

Klosko, G. (1997) Political Constructivism in Rawl'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 v43 n2 p233(15)

-
- Lafont, C. (2002) Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso, en *Isegoría*, 22, pp. 115-129
- Lemm V. y Ormeño, J. (editores) (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, n 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, Jon (1994) Having it both ways. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v75 n3-4 p295(23)
- Marcuse, H. (1972) *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza.
- Marneffe, Peter, (1994) Rawls' Idea of Public Reason, *Pacific Philosophical Quarterly* 75 232-250.
- 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 n1 p23-43
- Mouffe, Chantal , (1999) Rawls: filosofía política sin política, en: *El retorno de lo político*, Buenos Aires, Paidós.
- Mouffe, Chantal, (2003) *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa
- Nino, Carlos, (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 v106 n3 p411(18)

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, pp. 28-51

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

Peffer, Rodney 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 v75 n3-4 p251(21)

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

Peña, Carlos, (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 (1987) *Philosophy and Politics: A Commentary on the Preface to Hegel's "Philosophy of Right"* (*International Archives of the History of Ideas*). Springer

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

Pippin, R. (1991) Idealism and Agency in Kant and Hegel, *The Journal of Philosophy*, Vol.88, N° 10, Eighty Eight Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, pp 532-541

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

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

Pippin, Robert (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, Robert and Höffe, Otfried (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, Karl (1966) *The Open Society and Its Enemies*, Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath, 5th. Ed London, 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, 161 pp., *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, N° 9, pp 445-517.

Putnam, H. (1975) The meaning of meaning en: *Philosophical papers: Volume 2*. Mind, language and reality, pages 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) Reply to Habermas,
- 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), pp. 3-46.
- Reiss, H., (1970) *Kant: Political Writings*, Cambridge University Press
- Ricoeur, P., (1997) *Lo Justo*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile.
- Riley (1986) The "Elements" of Kant's Practical Philosophy: The Groundwork after 200 Years (1785-1985), *Political Theory*, vol 14, (Nov).
- Riedel, M. (2011) *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

-
- Ripstein, A. (2006) Order and Public Justice: Kant and Rawls, *Virginia Law Review*, vol. 92, n 7 (nov)
- Roberts, P (2007) *Political Constructivism*, London and New York, Routledge
- Rogers, B. , (2002) John Rawls, *The Guardian* , Nov. 27
- Rorty (1999) A World without correspondence to reality, in: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books.
- Rorty (1991) Objectivity, Relativism and Truth, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press
- Rorty (1992) *The linguistic turn: essays in philosophical method*, The University of Chicago Press.
- Rorty (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press
- Rorty, R., (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, 1995
- Rorty, R., (1996) Pragmatismo, Davidson y la Verdad, en: *Objetividad, relativismo y verdad*, 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.
- Sandel, M. (2008) *Filosofía Pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot.
- 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, pp. 142 y 145
- Scheffler, S. (1994) The appeal of political liberalism. (Symposium on John Rawls) *Ethics* Oct 1994 105 n1 p4-22
- 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, Peter, (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, Lawrence B (1994) Inclusive public reason. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v75 n3-4 p217(15)
- Strauss, L. (1957) What is Political Philosophy? en *The Journal of Politics*, vol. 19, n 3, pp. 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, pp 235-266
- Stroud , (1990) *El escepticismo filosófico y su significación*, México, FCE
- Taylor, Ch., (1995) Cross- Purposes: The liberal-communitarian debate, en: *Philosophical arguments*, Cambridge, Harvard, p.182
- Taylor, Ch. (2010) *Hegel*, Barcelona: Anthropos.
- Taylor, Ch., (1996) *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós
- Taylor, Ch (2007) *A secular age*, Harvard University Press.
- Taylor, Ch (2004) *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press
- Thiebaut (1996) El espacio político de las diferencias, Recensión de J. Rawls, El liberalismo político, *Revista de Libros, Caja de Madrid*, número O, (Diciembre)
- 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, p.19
- Velleman, D. (1993) Constructivism Liberalized, *The Philosophical Review*, vol. 102, N° 1 (Jan)

Vision, G. (2004) *Veritas. The Correspondence Theory and its Critics*, Mass: MIT Press.

Voegelin, E. (2006) *La Nueva Ciencia de la Política*, B.Aires: Katz Editores.

Waismann, F. (1973) *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE.

Walzer, M (1998) *Tratado sobre la Tolerancia*, B. Aires: Paidos.

Wenar, Leif (1995) 'Political Liberalism': an internal critique. (John Rawls), *Ethics* Oct 1995 106 N°1 p32-62

Weinstock Daniel M (1994) The justification of political liberalism. (Special Double Issue: John Rawls's 'Political Liberalism'). *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v75 n3-4 p165(21)

Weithman., Paul J. (1994) Taking rites seriously. (Special Double Issue: John Rawls's

'Political Liberalism') *Pacific Philosophical Quarterly* Sept-Dec 1994 v 75 N°3-4 p272(23)

Williams, B., (1997) *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monteavila.

Wittgenstein, L., (1988) *Investigaciones filosóficas*, México, Unam, p. 211.

Wolff, Robert Paul, (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, pp. 145-164

Wood, A. (1990) *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press.

Wood, A. (editor) (2010) *Hegel. Elements of the Philosophy of Right*. U.K. Cambridge University Press.

Zizek, S. (1998) *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. B. Aires. Paidos