

nes que asume la distinción entre hechos y valores y que estuvo a la base del problema del significado) (65). 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 (66). En opinión de Quine, por su parte, cuando un cuerpo completo de creencias choca con experiencias recalcitrantes, entonces cualquier parte es susceptible de revisión (67). La influencia de Quine le sirvió a Rawls también para postergar en 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 su exposición. 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 dis-

65. Vid. Putnam, H. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Harvard University Press, 2002, en especial Cap. I.

66. *A Theory of Justice*, cit., p. 523.

67. 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., *The Philosophy of W.V. Quine*, Florida, 1982, especialmente pp. 79 y ss.

criminar si acaso las reglas (68) 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 es teoría de la justicia. *Independence of Moral Theory* debe ser considerado un texto de transición hacia el constructivismo, en el que hacen explícitas algunas de las concepciones filosóficamente más densas de teoría de la justicia.

### III

13. 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 natura-

68. Cfr. Rawls, J. *Two Concepts of Rules*, en: *Collected Papers*, cit. pp. 20-46.

les 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) <sup>(69)</sup>.

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 Rorty <sup>(70)</sup>, rechaza el lugar que, desde Descartes, se asigna a la epistemología.

69. Rawls, Hegel, en: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit.

70. *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 *Putnam y las mil caras de la realidad*, en *Revista de Ciencias Sociales*, 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).

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 están mejor fundadas. Para eso deberíamos remitir nuestras 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 <sup>(71)</sup>.

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

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 Validez*.

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

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 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 <sup>(72)</sup>.

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” <sup>(73)</sup>. 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 su-

72. *Independence of Moral Theory*, en: *Collected Papers*, cit., p. 287.

73. *Ibid.*, p. 290.

pongan “rasgos adicionales que no forman parte del concepto de un ser puramente racional” <sup>(74)</sup>. En fin, los problemas y criterios para determinar la identidad personal no son capaces de seleccionar entre estructuras morales, ni explica las diversas formas que tienen ellas de hacer uso de un criterio de identidad personal <sup>(75)</sup>.

14. A la luz de las consideraciones precedentes, se alcanza una mejor comprensión de Una Teoría de la Justicia. 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. Una Teoría de la Justicia 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. Una Teoría de la Justicia 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 teoría <sup>(76)</sup>. Una Teoría de la Justicia no afirma que exista

74. *Ibid.*, p. 291. Es obvia aquí —insistiré luego sobre eso— la semejanza con el punto de vista de Habermas y las relaciones entre el principio de discurso y las diversas formas de vida en juego.

75. *Independence of Moral Theory*, cit. p. 301.

76. 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 concepcio-

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 Una Teoría de la Justicia, 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 ellos (77). En sus Lectures, Rawls afirma que Teoría de la Justicia 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 estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad se ajustan, entonces, mutuamente (78).

15. Teoría de la Justicia 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, la teoría de la justicia refleja la concepción que tenemos de nosotros mismos e intenta diseñar la estructura básica de la sociedad a la luz de esa concepción. Sólo

nes). 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.

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

78. Hegel en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit.

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* (79). 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 auto-interesadas 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 segundo (80). Pode-

79. *A Theory of Justice*, cit. pp. 251-257.

80. 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 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 —crítico del párrafo 40 de *A Theory of Justice*— sostuvo que la interpretación kantiana de Teoría de la Justicia —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



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

#### IV

16. Para dilucidar el alcance de *Kantian Constructivism in Moral Theory* —una de las principales reformulaciones de los aspectos filosóficamente más profundos de Teoría de la Justicia— 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 periodo 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<sup>(81)</sup>.

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 párrafo 40 que fue objeto de la disputa. Rawls tampoco hace la distinción que efectúa Rawls.

81. 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, 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, II. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, en especial, segunda lección). En la Crítica del Juicio, Kant analiza juicios de una especial índole (el gusto) que poseen cercana

17. 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)<sup>(82)</sup>: 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<sup>(83)</sup>. “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”<sup>(84)</sup>. 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<sup>(85)</sup>. 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

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.

82. Para esa distinción entre dos categorías de deseos (“conception-dependent desire” and “object-dependent desire”), cfr. Hume, en: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, II, 5.

83. Kant, en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit., p. 148.

84. Ibid., p. 148.

85. Ibid., p. 150.

rechazaremos enteramente— movidos por principios y deseos de pendientes 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 <sup>(86)</sup>.

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 <sup>(87)</sup>. El Imperativo Categórico, en su primera formulación, especifica el contenido de la ley moral como aplicado a nosotros en tanto seres razonables y racionales (*Vernunftig*) <sup>(88)</sup> 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,

86. Ibid., p. 151. Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 802, B 830.

87. Ibid., p. 153.

88. 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.

que se sitúan en un específico lugar en el mundo social y que están inevitablemente situados en el orden de la naturaleza.

18. 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 <sup>(89)</sup>. 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 construido a través de él: el Imperativo Categórico refleja la concepción de las personas como seres libres e iguales, racionales y razonables. En contraste con el intuicionismo racional, el constructivismo kantiano mira a los principios sustantivos que expresan el orden de valores morales como contruidos por el procedimiento cuya forma y estructura proviene de las concepciones y principios implícitos en nuestro razonamiento práctico. El argumento de Rawls, en esta parte, sigue a Dworkin quien, 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

89. Kant, *Lectures on History of Moral Philosophy*, cit., p. 237.

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 <sup>(90)</sup>.

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 <sup>(91)</sup>.

19. El constructivismo y la teoría ética de Kant, sugiere Rawls, resiste bien alguna de las críticas de Hegel. Para Kant la

90. Kant, *Lectures on History of Moral Philosophy*, cit., p. 243.

91. Kant, *Lectures on History of Moral Philosophy*, cit., p. 245. 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.

sociedad no es una mera convergencia de fines individuales o privados, como le reprocha, sin embargo, Hegel. En su doctrina, los ciudadanos tienen el mismo fin —un fin compartido— de asegurar a los otros ciudadanos, y a sí mismos, un conjunto de derechos básicos y libertades. Este fin compartido es caracterizado por principios razonables de lo correcto y lo justo, en una forma de vida política también razonable y justa. Es incorrecto, entonces, como reprocha Hegel, decir que en un liberalismo de la libertad, como el que abona la reflexión de Kant, el Estado no tiene fines públicamente compartidos y que, en cambio, se justifica en términos de propósitos o fines privados de los ciudadanos. Tampoco es correcto reprocharle a Kant —y al liberalismo inspirado en él— olvidar las profundas raíces sociales del individuo, desde que Teoría de la Justicia, 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. Teoría de la Justicia —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 <sup>(92)</sup>.

20. 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

92. Cfr. Taylor, Ch. *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, 1996. 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.

suficiente y contribuir a la mejora de la teoría moral en su conjunto. Teoría de la Justicia no es, en rigor, correspondiente con la visión de Kant y, como se verá, se separa de ella en muchos puntos. El adjetivo "kantiano" aplicado a la Teoría de la Justicia 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 <sup>(93)</sup>.

Ante todo, la visión kantiana que subyace en Teoría de la Justicia 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

93 *Kantian Constructivism in Moral Theory*, en: *Collected Papers*, cit. p. 304

qué punto las conclusiones a las que lleguemos interesan en un contexto más amplio <sup>(94)</sup>.

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 <sup>(95)</sup>. 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 Teoría de la Justicia 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. La Teoría de la Justicia, 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 presen-

94 *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit., p. 305, 306.

95 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. Vid. Rawls, J., *Hegel, Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit. p. 331. 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.



tarlas 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 esté, por así decirlo, fuera de ellas:

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. 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 <sup>(96)</sup>.

21. El dilema enraizado en la cultura pública de una sociedad democrática, bajo condiciones modernas, y del que Teoría de la Justicia 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" <sup>(97)</sup>. Esas tradiciones confie-

96. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, en: *Collected Papers*, cit., p. 307.

97. *Ibid.*, p. 307. 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, *Modernidad terminable e interminable*, Universitaria, 2002; Habermas, J. *Facticidad y validez* (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992). Madrid: Trotta 1998.

ren, 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 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 Teoría de la Justicia 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 Teoría de la Justicia, 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 <sup>(98)</sup>.

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

98. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit., II.

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.

22. 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?

23. 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”<sup>(99)</sup>. 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 iguales<sup>(100)</sup>. 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.

23.1. 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”<sup>(101)</sup>. Así entendido, el intuicionismo (aunque

99. Ibid., p. 356.

100. 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.

101. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit., p., 344. Por supuesto, la versión más acusada de principios autoevidentes —del tipo que Rawls detecta en el intuicionismo racional— se encuentra en Moore, *Principia Ethica*.

no se vincule con conceptos no morales, como, por ejemplo, lo hará el utilitarismo a la Bentham) es heteronomo 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" (102). 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 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, la Teoría de la Justicia 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.

23.2. 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.

23.3. El constructivismo sugiere que los hechos que cuenten como razones en la deliberación moral, son especificados por los mismos agentes de la construcción. Aparte de esa construcción, no hay razones de justicia (103). Por supuesto, esta es una afirmación del constructivismo que, como el propio Rawls advierte, puede dar 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

103. Este es, por supuesto, un rasgo que acerca la Teoría de la Justicia 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.

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 construido, 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 <sup>(104)</sup>.

24. El "constructivismo kantiano" —a diferencia del intuicionismo— supone que una teoría de la justicia 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

104. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit., p. 356.

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 Teoría de la Justicia posee una muy cercana relación, como dije antes, con el realismo interno de Putnam <sup>(105)</sup>. 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.

105. Cfr. Putnam, H. A defense of internal realism, en: *Realism with a human face*, Cambridge: Harvard, 1992.



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 discutido, 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” <sup>(106)</sup>. 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” <sup>(107)</sup>.

## V

25. *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.

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

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

Deseo, expresa Rawls, hacer unas notas generales acerca de cómo entiendo ahora la concepción subyacente en *Teoría de la Justicia*. 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 <sup>(108)</sup>.

Rawls lamenta no haber subrayado suficientemente en *Teoría de la Justicia*, que su intento tenía por objeto establecer una concepción política de la justicia <sup>(109)</sup>. ¿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 <sup>(110)</sup>.

108. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, en: *Collected Papers*, Cap. 18, p. 388. 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 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 comprehensivas. Eso es, sugiere Rawls, suficiente. *Cit.*, p. 403, nota 22.

109. *Ibid.*, p. 389.

110. *Ibid.*, p. 389. Cf. *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, en: *Collected Papers*, *cit.*, p. 473 y ss.

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:

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 <sup>(111)</sup>.

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 llamará "doctrina comprensiva") 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 <sup>(112)</sup>.

111. Ibid., p. 390. 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"

112. Ibid., p. 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 expone Rawls en el texto de 1985 (y lo había ya sugerido en sus *Lectures on Hegel*) <sup>(113)</sup> 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? <sup>(114)</sup>.

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

113. Hegel, en *Lectures on the History of Moral Philosophy*, cit.

114. Ibid., p. 393.

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")<sup>(115)</sup>.

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<sup>(116)</sup>.

El liberalismo político (es decir, el liberalismo cuyo contenido normativo se erige desde el constructivismo) se diferencia, entonces, del liberalismo comprehensivo<sup>(117)</sup> 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 sub-

115. Ibid., p. 393.

116. Ibid., p. 395.

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

vacen 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 merece ser perseguido no es, simplemente, posible<sup>(118)</sup>. 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 comprehensivas<sup>(119)</sup>.

26. 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 comprehensiva— 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 Teoría de la Justicia; pero que, por sobre todo, acerca a Rawls —ya veremos cuánto— a las concepciones pragmáticas de la política.

118. 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.

119. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, cit. p. 411. Volvere sobre ese punto, con ánimo crítico, al tratar luego de la razón pública.

El planteamiento de Rawls —como veremos— posee tres aspectos que urge subrayar. Esos tres aspectos se refieren, o hacen frente, al problema de la 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 <sup>(120)</sup>.

120. He seguido en ese bosquejo del planteamiento de Rawls a Raz. J. *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, en: *Philosophy and Public Affairs*. Volume 19, Issue 1 (Winter, 1990), pp. 3-46.

27. El problema de *Political Liberalism* es, a primera vista, sorprendente y está lejos de las cuestiones habituales de la filosofía moral (en las que Teoría de la Justicia parecía estar centrada) <sup>(121)</sup>. *Political Liberalism* intenta resolver el problema de la *estabilidad* en una sociedad bien ordenada <sup>(122)</sup>. En *Una Teoría de la Justicia*, 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 comprehensiva. (...) El problema serio es entonces el siguiente: una sociedad democrática moderna (...) se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprehensivas incompatibles entre sí y, sin embargo, razonables. Ninguna de esas doctrinas es abrazada por los ciudadanos de un modo general (...) La descripción de la estabilidad en la tercera parte (de la Teoría) resulta pues irrealista y tiene que ser reformulada... <sup>(123)</sup>.

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

122. 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.

123. *Political Liberalism*, p. 13.



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 incluidas en la Teoría <sup>(124)</sup>. 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 comunitaristas <sup>(125)</sup>, 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? <sup>(126)</sup>. 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 Teoría de la Justicia —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 Teoría de

124. 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*.

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

126. Que es lo que Rawls, en *Political Liberalism*, va a denominar la "paradoja de la razón pública".

la Justicia 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 sociedades democráticas bajo condiciones modernas. Teoría de la Justicia 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 Teoría de la Justicia 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.

28. 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 pasar <sup>(127)</sup>— 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 <sup>(128)</sup>. 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 comple-

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

128. Kraus, *Political Liberalism and Truth*, en: *Legal Theory* 5 (1999), Cambridge, p. 51, nota 18.

to 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 <sup>(129)</sup>. 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 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 verdad <sup>(130)</sup>. 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 <sup>(131)</sup>.

En la literatura en español, Carlos Nino empleó —tomándolo de Rawls— el concepto de constructivismo; aunque de una ma-

129. Ibid., p. 52.

130. He seguido en esa caracterización la oposición entre realismo y antirrealismo que se expone en el justamente famoso texto de Dummett, M. *La verdad y otros enigmas*, México: FCE, 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.

131. Dummett, M. *La filosofía de las matemáticas*, en: *La verdad y otros enigmas*, cit. p. 253. Cfr. *El platonismo*, en *ib. cit.* pp. 282 y ss.

nera 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, 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 <sup>(132)</sup>.

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

132. Vid. Carlos Nino, *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, en especial Cap. III.

—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 <sup>(133)</sup>.

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 *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* <sup>(134)</sup>. 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.

30. Rawls subraya la ligereza metafísica y epistemológica de el 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 cono-

133. Ibid. Dummett suscribe, entonces, una semántica verificacionista e influyó en Putnam y en autores como Davidson. En contra puede verse Searle, J., en: *La construcción de la realidad social*, Paidós, 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 contamos con una sola forma de describir la realidad, el hecho que la realidad depende de nuestro sistema de conceptos.

134. Kraus, *Political Liberalism and Truth*, cit., p. 53.

cidos 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 <sup>(135)</sup>. 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 <sup>(136)</sup>. 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 ontológico <sup>(137)</sup> (es decir, si el procedimiento

135. Political Liberalism, ob. cit., III, 1.1.

136. Political Liberalism, ob. cit., III, 1.2. 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.

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

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 realista<sup>(138)</sup>: 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).

Mientras el constructivismo kantiano (o, como Rawls prefiere ahora, el constructivismo de Kant) es una concepción moral comprehensiva, 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 práctica<sup>(139)</sup>. La tercera diferencia que Rawls se esmera en indicar

138. 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.

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

(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 razonable<sup>(140)</sup>. 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 formas de legitimación. Nada de esto resulta razonable para Kant, para quien la propia razón requería ser justificada de manera constructiva<sup>(141)</sup>.

31. 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,

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

141. 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, 2003, Capítulo 9, en especial, página 359.



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 Teoría de la Justicia.

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 Teoría de la Justicia a propósito de la desobediencia civil; pero en este caso sus funciones al interior de la Teoría carecen de la centralidad que ahora poseen <sup>(142)</sup>.

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 <sup>(143)</sup> o que supone endosar, a nivel público, el *escepticismo o la indiferencia* <sup>(144)</sup>. Rawls descarta la idea del *modus vivendi* fundado

142. En Teoría de la Justicia, 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 Teoría de la Justicia se verifica cuando concepciones políticas distintas conducen, sin embargo, a juicios similares que se mantienen bajo una condición de reciprocidad. Cfr. Teoría de la Justicia, p. 352.

143. Liberalismo Político, p. 179 y 158.

144. Liberalismo Político, pp. 182 y ss.

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 moral <sup>(145)</sup>. 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 planteado <sup>(146)</sup>.

145. 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.

146. 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. *The secret history of public reason: Hobbes to Rawls*, *History of Political Thought*, Vol. XVIII, Nº 1, Spring 1997 (en este artículo, se sugiere, en particular, que 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's 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

32. 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 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 <sup>(147)</sup>. Mientras una asociación persigue propó-

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: Boettcher, J. *Rawls and Gaus on the Idea of Public Reason*, en: *Thinking Fundamentals*, IWM, Junior Visiting Conferences, Vol. 9, Viena, 2000; Baynes, K. *Practical Reason, the "Space of Reason and Public Reason"*, en: *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, MIT, 2001 (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*, 97<sup>a</sup> Annual Meeting of the American Political Science Association, San Francisco, 2001 (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*<sub>1</sub>, *x*<sub>2</sub>, *x*<sub>3</sub>...*x*<sub>n</sub>— para hacer *y*. En el texto, más adelante, vid. *Infra* 35, se usa esa distinción).

147. *Liberalismo Político*, p. 255, nota 7.

sitos 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" <sup>(148)</sup>. 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 autonomía <sup>(149)</sup>. 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 entrecruzados) <sup>(150)</sup>, 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 con sus propias libertad e igualdad. Intentar satisfacer esa condición, es el ideal que la política democrática nos plantea <sup>(151)</sup>. La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía <sup>(152)</sup>.

148. *Liberalismo Político*, ob. cit., p. 73. Cfr. *Ibid.*, p. 255.

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

150. 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. Única manera de compatibilizar la inevitable fragilidad de nuestros juicios con la necesidad de justificar nuestras acciones ante los demás.

151. *Liberalismo Político*, ob. cit., p. 252.

152. *Ibid.*, p. 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 comprehensiva 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 éstas rebasen ampliamente a la razón pública <sup>(153)</sup>.

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 afirma-

153. *Liberalismo Político*, ob. cit., p. 251.

ran 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 quénes 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 cuando se trata de decidir cuestiones públicas, cuando se trata, finalmente, de organizar la vida en común? <sup>(154)</sup>.

154. 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 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, apeteerlo 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

33. 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 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

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 inteligir 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 él 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.



miembros de una sociedad democrática (esto es lo que Rawls va a denominar el *deber de civilidad*). En condiciones plurales, y dadas las cargas del juicio, ello sólo puede hacerse apelando no a la propia doctrina comprehensiva, 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 <sup>(155)</sup>.

La argumentación bajo condiciones plurales —que es de donde deriva el fundamento de una razón pública— no es, por supuesto, omnicompreensiva, 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 civilidad*— 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 generar opiniones comunes acerca de bienes

155. Liberalismo Político, p. 252.

también comunes <sup>(156)</sup>. 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 Kant <sup>(157)</sup>.

34. 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 <sup>(158)</sup>. 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 rousseauniano (al modo de la democracia radical), entonces el tribunal supremo en vez de usurpar esa voluntad me-

156. 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. Cfr. *Liberalismo Político*, p. 254.

157. 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.

158. Examiné detalladamente ese punto en Peña, C. *Práctica Constitucional y Derechos Fundamentales*, Santiago: Corporación de Reparación y Reconciliación, 1990. Para un examen crítico de las tesis sostenidas en ese libro, vid. Atria,

diante el control constitucional, la realiza. Esto supone, desde luego, que hay momentos constitucionales que escapan a las esencias hasta entonces acordadas; pero en 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 <sup>(159)</sup>.

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 movediza 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 políti-

159. *Liberalismo Político*, p. 274.

ca válida sin “importar —como dice Rawls— lo que fuera verdad al comienzo”.

35. 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 <sup>(160)</sup> o Putnam al insistir en que los significados no están en la cabeza) <sup>(161)</sup>. 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) <sup>(162)</sup>. Rawls elude, sin embargo, ese tipo de conceptuali-

160. En *El Pensamiento. Una investigación Lógica*.

161. En *The meaning of meaning*.

162. 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.

zaciones —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.

36. 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 <sup>(163)</sup>.

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

163. Vid. en especial, Ivison, Duncan, *The secret history of public reason: Hobbes to Rawls*, en: *History of Political Thought*, vol. XVIII, N° 1, Spring 1997, pp. 125-147. Ivison sugiere que hay diversas prácticas de justificación pública en competencia.

un espacio de comunicación que les permita trascenderse a sí mismas. En una situación semejante, la única forma de alcanzar estabilidad consistiría en que las pretensiones de verdad de cada una de esas doctrinas se repliegen 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?

37. 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 discutirlas todas <sup>(164)</sup>. Esto es, por su parte, lo que observó Habermas en

164. Vid. O'Neill, O., *The public use of the reason*, en: *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, pp. 28-51.

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 hermenéuticamente lo que ya estaba allí —en la propia tradición— ha perdido buena parte de toda su fuerza crítica <sup>(165)</sup>.

38. ¿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.

## VI

39. 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

165. Habermas, J. *Razonable versus verdadera*, en Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, 1998, p. 175.

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.

40. 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 Teoría de la Justicia 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, una Teoría de la Justicia 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 <sup>(166)</sup>. 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

166. *Liberalismo Político*, cit., p. 94.