

LA TESIS DEL “CONSENSO SUPERPUESTO” Y EL DEBATE LIBERAL-COMUNITARIO

Carlos Peña González

El liberalismo político de Rawls —sostiene Carlos Peña en este trabajo— es dependiente de una cierta concepción de la “política” que sigue expuesta a los embates del comunitarismo y, por sobre todo, del republicanismo. En opinión del autor, el liberalismo político de Rawls no logra “dejar la filosofía tal como está”. Incluso concebido como una tesis normativa, se derivaría de una concepción (metafísica diría Rawls) acerca de la política; además, parece reposar sobre una caracterización muy gruesa del realismo filosófico. Rawls —advierte C. Peña— parece creer que el único realismo es el metafísico y eso le impide ver mejores alternativas para la defensa de sus tesis, como, por ejemplo, las del “realismo interno” de un autor como Putnam.

CARLOS PEÑA. Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales.
Profesor de Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Uno de los aspectos más notorios de la actual obra de Rawls —descontada la capacidad casi gimnástica con que hace frente a las críticas— es su defensa del “liberalismo político” y su abandono del constructivismo kantiano y de otras formas más cercanas a un liberalismo “comprehensivo”. El liberalismo de Rawls es “político” no por la índole de su objeto, sino por la modestia de sus pretensiones. “Político” se opone aquí a “metafísico”, es decir, a cualquier forma de liberalismo que haga pie en conceptos tan caros a la filosofía como el de verdad, naturaleza o identidad personal¹. Hacer frente a la pluralidad que exhibe una cultura política democrática —en la que se oponen “concepciones filosóficas del mundo” y “diferentes doctrinas morales acerca del bien”— exigiría un tipo de liberalismo que se resignara a “dejar la filosofía tal como está”². Rawls parece imaginar que la pluralidad que exhibe una sociedad moderna y democrática sólo puede ser encarada, desde el punto de vista público, renunciando a toda pretensión de verdad y aspirando, en cambio, a la defensa de ideas e instituciones que toleren cualquier doctrina comprensiva razonable. Las líneas que siguen intentan explorar ese punto de vista y, al mismo tiempo, juzgar cuán eficaz es para dar respuesta a los reproches que a la obra de Rawls —como al conjunto del liberalismo originariamente kantiano— han formulado autores comunitaristas. No discutiré los alcances políticos o públicos de la tesis de Rawls, sino su consistencia filosófica. Comenzaré comparando la tesis de Rawls del consenso superpuesto con la tesis de Taylor que distingue, como es bien sabido, entre proposiciones ontológicas y normativas. La tesis de Taylor es opuesta a la de Rawls: si las tesis normativas están inevitablemente vinculadas a proposiciones ontológicas, entonces no es posible, como Rawls pretende, dejar la filosofía tal como está. No es posible —si Taylor está en lo cierto— un “consenso superpuesto”, se trataría, nada más, de una coincidencia fáctica filosóficamente banal (I). Luego de eso, recordaré algunas de las críticas más robustas que los autores comunitaristas han dirigido al liberalismo, como el de Rawls. Mi propósito es el de juzgar, hacia el final, si el liberalismo político es eficaz para responder esas críticas (II). Indagaré, luego, en el constructivismo kantiano tal como lo expuso Rawls, para identificar el tránsito hacia el liberalismo meramente político. Esto me permitirá exponer los aspectos

¹ Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), en *Collected Papers* (1999), p. 388. El mismo problema ha sido analizado por Dworkin. Dworkin sostiene que un liberalismo comprensivo que reformule la idea de bien, es tan tolerante como el de Rawls. No examinaré, sin embargo, en las líneas que siguen, la posición de Dworkin.

² *Liberalismo Político* (1996) I; Cfr. *Political Liberalism* (1993), pp. 11-15.

centrales de la tesis del “consenso superpuesto” (III). Finalmente evaluaré las tesis de Rawls (IV). En general, sostendré que el liberalismo político de Rawls es dependiente de una cierta concepción de la “política” que sigue estando expuesta a los embates del comunitarismo y, por sobre todo, del republicanismo³. El liberalismo político de Rawls, incluso concebido como una tesis normativa, se deriva —y en esto Taylor llevaría la razón— de una concepción (metafísica diría Rawls) acerca de la política. Agregaré, además, que el liberalismo político de Rawls —como una forma de eludir las críticas comunitarias— parece reposar sobre una caracterización demasiado gruesa del realismo filosófico. Rawls parece creer que el único realismo es el metafísico y eso le impide ver mejores alternativas para la defensa de sus tesis, como, por ejemplo, las del “realismo interno” de un autor como Putnam. No examinaré en detalle, sin embargo, esta alternativa. Las posibilidades que ofrece para la filosofía moral y política la obra de Putnam son materia de otro trabajo.

I

En *Philosophical Arguments*, Taylor ha sugerido que el debate entre liberalismo y comunitarismo reposa sobre algunos malos entendidos. En su opinión, en ese debate se entrelazan, y se confunden, cuestiones ontológicas y cuestiones normativas (*advocacy issues*). Una cuestión ontológica se refiere a los factores que se invocan en una proposición para dar cuenta de la vida social; una cuestión normativa, en cambio, equivale a la posición (*stand*) moral o política por la que se aboga. En opinión de Taylor, la relación entre ambos tipos de cuestiones es compleja:

³ El republicanismo puede quedar bien descrito como un tipo de teoría que discute que la libertad se agote en las dos dimensiones señaladas por Berlin (libertad negativa y libertad positiva) y que defiende, en cambio, una tercera dimensión —la de no dominación— sobre la que se erige el espacio de lo público. Un republicanista afirma: a) que al lado de la libertad como ausencia de coacción y la libertad como participación, existe la libertad como no dominación que es superior; b) mientras el opuesto de la libertad negativa es la coacción y el opuesto a la libertad positiva es la falta de poder; el opuesto a la libertad republicana es la dominación; c) la dominación puede coexistir con la libertad negativa y la libertad positiva; d) la libertad republicana supone la existencia de espacios deliberativos que permitan elaborar preferencias sociales. El liberalismo clásico acentuaría la libertad negativa —negaría a) y b), sería indiferente a c) y no aceptaría d). Esta caracterización es, desde luego, insuficiente y debería ser completada agregando algunas características epistémicas. El comunitarismo se caracterizaría por defender: a´ que la idea de Bien es prioritaria respecto de la idea de justicia; b´ que no es posible una teoría universalista en materias de bien o de justicia; c´ que la identidad humana es insoluble de una idea de bien. El liberalismo, en cambio, defendería la prioridad de lo justo sobre lo bueno y endosaría una perspectiva más bien universalista. El republicanismo parece ser compatible con el comunitarismo en cuanto la tesis d) sería compatible con a´, b´ y c´.

Ellas son diferentes, en el sentido de que tomar una posición con respecto a una no nos conduce necesariamente hacia la otra. Pero, con todo, no son completamente independientes, en la medida en que la posición a nivel ontológico puede convertirse en parte del substrato esencial de la cuestión normativa que se decide defender⁴.

Taylor no explicita si existe una relación necesaria entre las proposiciones que subyacen en ambos niveles. Sin embargo, parece pensar que una proposición con compromiso ontológico importa, necesariamente, algún tipo de posición moral por la que se aboga:

Tomar una posición ontológica no equivale a defender nada; pero, al mismo tiempo, lo ontológico ayuda a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa. Esta conexión explica cómo las tesis ontológicas pueden estar lejos de ser inocentes. Así su proposición ontológica, de ser cierta, puede demostrar que el orden social favorito de su vecino es una imposibilidad o supone un precio con el que él o ella no había contado. Pero esto no debería inducirnos a pensar que la proposición ontológica equivale a la defensa de alguna alternativa (normativa).⁵

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

La distinción de Taylor no sólo es analíticamente fecunda —no sólo sirve para desbrozar la selva de conceptos que este tipo de debates supone— sino que es sustantiva, filosóficamente comprometedora. No sólo importa, en algún nivel, un rechazo de la falacia naturalista, sino que pone algunos problemas a la tesis rawlsiana del “liberalismo político” y del “consenso entrecruzado”. Rawls —en vez de defender una vinculación entre compromiso ontológico y toma de posición normativa— ha defendido la posibilidad de un liberalismo que “deja la filosofía tal como está”, y que, por lo mismo, resultaría compatible con múltiples y comprehensivos puntos de vista filosóficos, a condición que sean “razonables”:

Entiendo el liberalismo político como una doctrina que pertenece a la categoría de lo político. Se desenvuelve enteramente dentro de dicho dominio y no cuenta con nada fuera de él. La visión más familiar de la filosofía política es que sus conceptos, principios e

⁴ Ch. Taylor. “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en *Philosophical Arguments* (1995), p. 182.

⁵ *Ibidem*, p. 183.

ideales, y otros elementos se presentan como consecuencias de doctrinas comprensivas [...]. Por contra, la filosofía política tal como la entiende el liberalismo político consiste en su mayor parte en diferentes concepciones políticas [...] consideradas como independientes [...]. El liberalismo político se abstiene de realizar afirmaciones acerca del dominio de concepciones comprensivas excepto cuando se trata de concepciones irrazonables y que rechazan todas las variaciones de los elementos básicos de un sistema democrático. Esto es parte del dejar la filosofía tal como está⁶.

Con la tesis del liberalismo político, Rawls persigue varios objetivos. Erige la tolerancia como principio al interior del propio debate filosófico y hace frente a la pluralidad de mundos de la vida que suele poner de manifiesto el comunitarismo. Conforme a la mejor tradición analítica, pretende disolverlo con una posición metafilosófica que sitúa su propio punto de vista por sobre el comunitarismo y por sobre el liberalismo comprensivo de Mill o de Kant. Se trata de un punto de vista que, en apariencia, radicaliza y extrema el universalismo: el liberalismo ya no sólo estaría despegado de los mundos de la vida; ahora pretendería desvincularse del propio debate filosófico político que, como lo muestra la historia, estuvo no sólo atado a la filosofía moral, sino, también, es el caso de Hobbes o de Locke, a la filosofía natural en su conjunto. Las palabras que siguen intentan indagar en las consecuencias filosóficas —ontológicas y epistémicas— de ese punto de vista, para evaluar el impacto que posee sobre el debate liberal comunitario. A fin de precisar mejor el punto de vista de Rawls, me serviré, a veces, de una comparación con el punto de vista de Taylor. Comenzaré, entonces, examinando qué tienen de distinto las tesis de Taylor y de Rawls.

La diferencia entre las tesis de Taylor y de Rawls puede ser presentada esquemáticamente del modo que sigue. Mientras Taylor sostiene que la proposición ontológica “x” ayuda a definir un rango de opciones normativas significativas, digamos “y1”, “y2”, “y3” (pero no “y4”... “yn”), Rawls afirma que una concepción política independiente (como el “liberalismo político” que él defiende) es susceptible de ser superpuesta con un rango de doctrinas comprensivas “razonables”, digamos “z1”, “z2”, “z3” (pero no “z4”... “zn”).

Es fácil advertir una amplia zona común entre las afirmaciones de Taylor y Rawls. Ambas tesis permiten un amplio rango de pluralismo: en el caso de Taylor, las opciones normativas hechas significativas por las proposiciones ontológicas; en el caso de Rawls, las doctrinas comprensivas

⁶ *Liberalismo Político* (1996), pp. 77, 78.

vas razonables. Es obvio, sin embargo, que se trata de tesis distintas. Mientras Taylor sostiene que una proposición ontológica traza límites internos a la aceptación de proposiciones normativas (hay algunas proposiciones normativas que, supuesta determinada proposición ontológica, serían imposibles, de manera que todo debate normativo supone discutir cuestiones ontológicas); Rawls afirma que el liberalismo es una “concepción política independiente” que puede ser superpuesta con cualquier doctrina comprensiva a condición que sea “razonable” (donde “razonable”, en la mejor interpretación, debe querer decir, como veremos, algo distinto de una “determinada posición ontológica”. De otro modo, la tesis de Rawls no se distinguiría de la de Taylor). Mientras parece claro que Taylor afirma una cierta primacía lógica y conceptual de lo ontológico sobre lo normativo (como “deba ser” el mundo depende, lógicamente, de “cómo es”, de manera que, supuesto que es de una cierta forma, se reduce el ámbito de cómo debería ser); Rawls establece un límite no ontológico (si así no fuera su teoría sería no política, sino metafísica). Pero si ese límite no es ontológico —y éste es el problema en el que interesa indagar—, ¿qué tipo de límite es? Para responder esta pregunta —una pregunta que más que política es filosóficamente interesante en el debate liberalismo-comunitarismo— creo necesario revisar por qué Rawls arribó a la tesis del “liberalismo político”. Antes de examinar la tesis del “consenso superpuesto”, entonces, será necesario dar un rodeo para comprender cómo y por qué Rawls descartó otras alternativas (como la del constructivismo kantiano, por ejemplo) para, en cambio, preferir su tesis de dejar la filosofía “tal como está”.

Comenzaré revisando algunas de las críticas más robustas que el comunitarismo dirige al liberalismo kantiano —en la forma que lo presentó Rawls en *Teoría de la Justicia*— y examinaré si la reacción de Rawls, anterior al “liberalismo político”, es o no filosóficamente eficaz. Luego de ello, intentaré evaluar si el “liberalismo político” permite hacerles frente de una manera todavía más satisfactoria.

II

Como es sabido, uno de los reproches filosóficamente más interesantes que se han dirigido al liberalismo kantiano —particularmente en la forma que adoptó en *Teoría de la Justicia*— es que desconoce la particular índole de la identidad humana. El deontologismo, sugirió Sandel,

Describe una forma de justificación en la que los primeros principios son derivados de una manera que no presupone ningún propósito o fin, ninguna concepción del bien humano⁷. Dada la aguda distinción entre el yo, tomado como el sujeto que posee, y los propósitos y atributos poseídos, el yo es desprovisto de cualquier aspecto o característica substantiva [...]. En la concepción de Rawls, las características que poseo no atañen al yo, sino que sólo están relacionadas con el yo, guardando siempre una cierta distancia⁸.

Por el contrario, la identidad de un agente humano sería indiscernible de los fines que ese mismo agente estima valiosos de ser perseguidos. Esos fines, de otra parte, no están a discreción de la voluntad —no son, en rigor, un motivo de preferencia— sino que constituyen el yo, haciéndolo partícipe de una comunidad de significado que lo excede.

La definición que hago de mí mismo [sugiere Taylor] se comprende como respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo? Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo⁹.

La particular índole de la identidad humana impediría, así, descuidar, sin más, lo que Hegel denominaría eticidad. La moralidad irónica, distanciada, reflexiva, erigida “desde ningún lugar”, sería nada más contingente —un fruto, sugiere Taylor, del ideal de autenticidad moderno— y en caso alguno permitiría fundar una moralidad a la vez universal y autónoma como lo pretenden los ideales ilustrados. El deontologismo pretendería, así, reivindicar validez universal para un liberalismo de derechos —la libertad de los modernos— en perjuicio de una política de reconocimiento —más cercana a la libertad de los antiguos.

Esos reproches —filosóficamente robustos— del comunitarismo constituyen una de esas cuestiones que Taylor denomina “ontológicas” y no comprometen, necesariamente, el contenido de los principios normativos por los que aboga el liberalismo; pero sí ponen en cuestión su alcance y el valor epistémico del procedimiento empleado para obtenerlos. Como las propias investigaciones de Taylor lo ponen de manifiesto, las proposiciones ontológicas del comunitarismo son compatibles con las proposiciones normativas del liberalismo kantiano —es obviamente posible, como también lo ha sugerido Dworkin, una “comunidad liberal” que defina la

⁷ *Liberalism and the Limits of Justice* (1995), p. 3.

⁸ *Ibidem*, p. 85.

⁹ Ch. Taylor, *Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna* (1995), p. 51.

identidad bajo el ideal romántico de la autenticidad—; pero el liberalismo resultaría incompatible con el planteamiento epistemológico que subyace en el comunitarismo: el liberalismo sólo puede aspirar a ser —y ésta sería una cuestión fáctica, no conceptual— una forma de eticidad.

III

El Liberalismo Político —una obra antecedida por los estudios sobre el constructivismo kantiano en teoría moral— puede ser entendido como un intento de dar una respuesta a esos reproches. Como ha ocurrido multitud de veces en la historia de la filosofía, esta obra permite hablar de “un segundo Rawls” y su examen no puede ser distanciado de las reflexiones que condujeron a ella. Antes, entonces, de examinar la tesis principal de “liberalismo político” (la tesis del consenso superpuesto) es útil revisar la reacción de Rawls inmediatamente posterior a *Teoría de la Justicia*.

La *Teoría de la Justicia* tuvo una cierta ambigüedad que hizo difícil su filiación conceptual. El mismo Rawls la presentó como una generalización, al ámbito de las instituciones, de la teoría de la elección racional¹⁰ o, en ocasiones, como una teoría de nuestros sentimientos morales¹¹; otras veces se vio en ella una inteligente y aguda aplicación de los principios subyacentes en la teoría de juegos¹²; en fin, se creyó ver en *Teoría de la Justicia* la defensa de una regla superior a la de mayorías o, simplemente, una forma aguda de abogar por la imparcialidad en el razonamiento moral¹³. Luego de los abundantes comentarios que la obra suscitó, Rawls prefirió caracterizarla como una forma de constructivismo, siguiendo —aunque no al pie de la letra— algunas sugerencias de Dworkin¹⁴. La posición original —sostuvo Rawls en una obra que puede ser estimada de transición—¹⁵ se justifica porque es la que mejor realiza la concepción que los hombres y las mujeres de una sociedad democrática tienen acerca de sí mismos como sujetos libres e iguales. Rawls desmintió, entonces, cualquier interpretación epistemológica de la posición original, para sostener, en cambio, que se trataba de un procedimiento que realizaba la imagen moral que los sujetos de una sociedad democrática tienen acerca

¹⁰ *Teoría de la Justicia* (1995), p. 30.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

¹² Cfr. K. Binmore, *Playing Fair. Game Theory and the Social Contract* (1995).

¹³ Cfr. N. Daniels, *Reading Rawls* (1989).

¹⁴ R. Dworkin, “Original Position”, en Daniels, *Reading Rawls* (1989), pp. 16-53.

¹⁵ J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *Collected Papers* (1999).

de sí mismos. Exploró, entonces, en su propia concepción como si fuera un constructivismo kantiano; aunque no en rigor, sino por analogía¹⁶. Esta filiación que Rawls reivindicó lo comprometió en un complejo debate filosófico que, a mi juicio, lo acercó al realismo interno de un autor como Putnam¹⁷.

Rawls caracteriza el constructivismo kantiano de dos formas. En una ocasión (en *Teoría de la Justicia*) insiste en la importancia central de la autonomía para una teoría moral cualquiera (a su juicio, el rasgo de Universalidad¹⁸ no es el más relevante). En otra ocasión (en “El Constructivismo Kantiano en la Teoría Moral”) define ese tipo de constructivismo por oposición a lo que denomina intuicionismo racional, reivindicando, sobre todo, su carácter de autonomía. Sostiene que el intuicionismo racional —la idea que existe, en última instancia, una verdad moral— se distancia del constructivismo en la medida en que el constructivismo es autónomo, condición que no satisfaría el intuicionismo racional. Esta afirmación de Rawls —insistentemente expuesta— permite, según creo, poner de manifiesto qué entiende él por “constructivismo kantiano”.

El “constructivismo kantiano” 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

¹⁶ *Ibidem*, p. 304.

¹⁷ Vid, especialmente, H. Putnam, *Las Mil Caras del Realismo* (1994).

¹⁸ Esto requiere una breve explicación. Hoy es usual discutir en la filosofía moral el problema del “universalismo”; pero no es claro qué se quiere decir a veces con esa expresión. Creo que ella posee al menos tres sentidos: universalismo 1, el del prescriptivismo de Hare; universalismo 2, el de la comunidad ideal de habla de Apel (y en algún sentido de Habermas) y, en fin, universalismo 3, el de la ilustración que aboga por la idea de una razón universal. “...el prescriptivismo universal (es) una combinación de universalismo (la idea que todos los juicios morales son universalizables) y prescriptivismo (la idea que ellos son [...] prescriptivos)”, *Freedom and Reason* (1964), p. 16. Hare expone así el principio de universalidad: “Si digo que x es rojo, me comprometo a mantener que cualquier cosa que sea, en cierto respecto, como x, es roja también” (*ibidem*, p.15). El principio de universalidad en otros autores —v. gr. Apel o Habermas— posee un sentido levemente distinto al de Hare: alude a una comunidad ideal de investigadores: si, en efecto, pretendo que mis apreciaciones son racionales, entonces me comprometo a someterlas a la crítica y la falsación de una comunidad potencialmente infinita de investigadores racionales en la que ninguna idea está proscrita ni ninguna pretensión excluida. Si pretendo tener la razón de mi lado, entonces constituiría una contradicción performativa o pragmática mi pretensión de excluir mis ideas de la crítica y la imposición de ellas mediante un puro acto de autoridad. Como diría el Kant del imperativo categórico, ésa sería una máxima que yo no podría querer (aunque, claro está, podría pensarla sin contradicción). La idea de una razón universal es obviamente distinta: alude a la posibilidad de emitir proposiciones morales cuya validez no depende del contexto en que se emiten (esto es lo que resulta opuesto a algunas tesis comunitaristas) o de que poseen imperio sobre todo tiempo y lugar (en este aspecto el universalismo resulta opuesto al relativismo). Es evidente que se puede sostener la tesis del universalismo en todos esos sentidos o sólo en alguno de ellos. En la disputa comunitarismo-liberalismo está en juego directamente el universalismo 3 y parcialmente el 2; pero no el 1.

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) de que: a) existen principios o entidades morales independientes; b) existe un procedimiento que asegura o hace más probable que, dado un caso, se logre una decisión derivada de esos principios. La justicia puramente procesal afirma, en cambio, que, dado un caso (v.gr. el diseño de las instituciones sociales básicas), no hay una solución justa independiente del procedimiento acordado para resolverlo y este 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 de 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 Putnam¹⁹. Putnam, como es sabido, ha defendido una forma de realismo que se distancia, por igual, del universalismo que se reprocha al liberalismo kantiano y del 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 verdaderos que describen correctamente el mundo (donde “verdadero” designa una aceptabilidad idealizada de nuestras proposiciones y no una correspondencia). El Rawls del constructivismo kantiano podría endosar, sin perjuicio alguno para sus propias tesis, ambas proposiciones y trasladar, entonces, el debate con el comunitarismo a un fecundo y tradicional

¹⁹ Cfr. H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en *Realism with a Human Face* (1992).

campo filosófico: el de la relación entre la mente y el mundo. ¿Por qué, entonces, Rawls abandonó ese camino y prefirió “dejar la filosofía tal como está”? Mi impresión es que la tesis del “liberalismo político” es el resultado de una caracterización demasiado gruesa del “realismo moral”. Al rechazar esa forma de realismo (que le permite alejarse del intuicionismo) Rawls creyó necesario rechazar *todo realismo* y, de esa forma, quedó como único camino el del “liberalismo político”. Para mostrar cómo pudo haber ocurrido eso, debo, sin embargo, volver sobre la tesis del “consenso superpuesto”.

El “constructivismo” —sea moral o político— es distinto, según Rawls, al “realismo moral”. El “realismo moral” —v.gr. el intuicionismo— no es más que una forma de realismo metafísico que afirma las siguientes proposiciones, a saber: a) existe un conjunto de entidades independientes tales que equivalen a principios morales no derivados; b) la razón teórica puede conocer principios morales que, si son correctos, se corresponden con los anteriores principios morales no derivados; c) la razón teórica no requiere, para formular esos principios morales, de ninguna concepción de la persona. Por oposición al “realismo moral”, el constructivismo afirma que: a) los principios de justicia son resultado del procedimiento utilizado para obtenerlos; b) los principios de justicia son obtenidos por la razón práctica bajo una cierta concepción; c) la razón práctica requiere una concepción densa de persona. Es fácil advertir el cuidado explícito que pone Rawls en que las tesis constructivistas sean distintas —pero no incompatibles— con las del “realismo moral”. Rawls aspira a que un intuicionista pueda, sin abandonar el realismo, converger hacia sus tres tesis. De ahí también que ponga un extremo cuidado en distinguir esas tres tesis constructivistas del constructivismo kantiano: el mayor compromiso ontológico del constructivismo kantiano impediría que un “realista moral” convergiera hacia él. La formulación de los principios del constructivismo político, en cambio, sostiene que son obviamente compatibles —es decir, no son lógicamente inconsistentes— con los del “realismo moral”: cualquier intuicionista podría suscribirlos. El “constructivismo político” favorece así la convergencia y presta una base suficiente de “objetividad” —según Rawls— al liberalismo político. En otras palabras, Rawls parece creer que el “constructivismo kantiano” poseía una base de objetividad excesiva para los propósitos de la filosofía política, obligando a la “justicia como equidad” a pagar el precio de la inconsistencia con un gran número de doctrinas comprensivas. El propósito político de su teoría actuó, así, como la navaja de Occam: no fortalecer la objetividad más allá de lo estrictamente necesario. Así, entonces, el carác-

ter político de la teoría indujo una concepción mínima de objetividad y ésta, por su parte, favoreció el “consenso superpuesto”.

En otras palabras, Rawls reivindica, a la vez, un rechazo del realismo moral y la posibilidad de concepciones morales objetivas. El constructivismo político satisfaría unas condiciones mínimas de objetividad que favorecen el “consenso superpuesto entre doctrinas comprensivas razonables”.

¿Qué ha de entenderse por una “doctrina comprensiva razonable”? ¿En qué consiste la “razonabilidad” de una doctrina y en qué medida ese concepto “deja la filosofía tal como está” sin comprometerse en una determinada proposición ontológica de las que Taylor, como vimos, identifica?

Rawls no examina de modo directo en qué consiste una doctrina “razonable”. El carácter “razonable” de una doctrina comprensiva no parece ser una característica intrínseca de la doctrina sino una virtud de quienes la sostienen. Así parece reconocerlo implícitamente el propio Rawls cuando caracteriza lo razonable como una disposición:

Más que definir directamente lo razonable, determinaré dos de sus aspectos como virtudes de las personas²⁰. [...] Las personas son razonables cuando se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo²¹ [...]. El segundo aspecto básico [...] es la disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional²².

Lo “razonable” ha de distinguirse de lo “racional”, entendido, esto último, como la capacidad de mantener ideas idiosincrásicas acerca del bien y de actuar con optimalidad teleológica. Rawls sostiene que ninguno de esos aspectos es más básico que el otro y rechaza que lo “razonable” derive de lo “racional”, al modo en que, por ejemplo, lo ha sostenido Gauthier. En vez de eso, se trataría de ideas complementarias que “no pueden funcionar separadamente”: agentes meramente racionales carecerían de la capacidad de reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas²³. El “velo de la ignorancia” tiene por objeto favorecer esa disposición razonable y, por lo mismo, insiste Rawls ahora, la posición

²⁰ *Liberalismo Político* (1996), p. 79.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² *Ibidem*, p. 85.

²³ *Ibidem*, p. 83.

original no constituye una mera derivación de la teoría de la elección racional o una simple exigencia de imparcialidad.

Indisolublemente unido a la idea de “razonabilidad” se encuentra la idea de lo público. La caracterización de lo público que efectúa Rawls (en II, 4) se vincula con el carácter intersubjetivo de las instituciones y de las razones en que se apoyan. Su caracterización de lo público está más vinculado —filosóficamente hablando— al problema del significado (al modo en que, v. gr., lo hace Frege) que a un espacio de formación de preferencias supraindividuales. En “The Idea of Public Reason Revisited”, sostiene que

Tal razón es pública en tres sentidos: como la razón de ciudadanos libres e iguales, esto es, la razón del público; su tema es el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política [...]; y su contenido y naturaleza son públicos, siendo expresados en un razonamiento público²⁴.

El predicado “razonable” sustituye —desde el punto de vista del liberalismo político— al predicado “verdadero”. Una concepción política puede ser verdadera sólo si se la juzga desde una doctrina comprensiva²⁵. Es el alcance político de este tipo de liberalismo el que le permite prescindir de enunciar y defender una cierta concepción de la verdad y abstenerse de predicarla de sus propias afirmaciones. Más aún,

sostener que una concepción política es verdadera y, por esa sola razón, la única base adecuada de la razón pública, es excluyente, sectario incluso, y por eso mismo un vivero de división política²⁶.

Una concepción política —como la del liberalismo político— al poseer una mínima base de objetividad puede juzgar varias doctrinas comprensivas como “razonables”; en tanto que sólo una de esas doctrinas podría ser verdadera²⁷. El concepto de “razonable” posee menor intensidad y mayor extensión —piensa Rawls— que el concepto de verdad y, por eso, mientras sólo una doctrina podría ser verdadera (al menos en la concepción de la verdad como correspondencia que parece tener en mente Rawls), varias pueden ser, al mismo tiempo, razonables. Una comparación con la tesis de Taylor puede servirnos, de nuevo, para dibujar mejor la

²⁴ J. Rawls, *Collected Papers* (1999), p. 575.

²⁵ *Liberalismo Político* (1996), p. 158.

²⁶ *Ibidem*, p. 161.

²⁷ *Ibidem*, p. 161.

idea sostenida por Rawls. El liberalismo político —u otra concepción política semejante— permite endosar una amplia gama de doctrinas a condición de que sean razonables. Algunas de esas doctrinas pueden ser, como es obvio, falsas. La falsedad de una doctrina comprensiva no le impide ser aceptada incluso como base del liberalismo político, en la medida en que parte de su concepción se sobreponga con la del liberalismo político. Así, entonces, una compleja red de proposiciones ontológicas pertenecientes a una doctrina comprensiva puede sobreponerse al liberalismo político, pero ellas no se derivan de él (en esto Taylor estaría de acuerdo, puesto que para él las proposiciones ontológicas son más básicas). Viceversa, el liberalismo político no requiere derivarse de ninguna doctrina comprensiva particular. Ello sólo sería necesario si una concepción política aspirara a la verdad. Pero el liberalismo político es una concepción que no reclama para sí ser verdadera. Le basta ser una “base razonable de razón pública”²⁸. Ninguna doctrina comprensiva particular es necesaria para el liberalismo político (en esto, es obvio, Taylor no estaría de acuerdo).

Es hora, con todo, de juzgar cuán fuerte es la tesis de Rawls y cuán bien hace frente a las críticas del comunitarismo frente a las que reacciona. En lo que sigue, sostendré que la tesis del consenso superpuesto es *dependiente* de una concepción de la política que no logra responder a las críticas comunitarias. Sostendré, además, que el constructivismo kantiano constituye una mejor respuesta a las críticas comunitarias si se le elabora bajo la forma de un realismo interno o pragmático, a la Putnam.

IV

La política y la tesis del consenso superpuesto

Desde luego, con la tesis del consenso superpuesto Rawls parece querer abandonar el universalismo que él mismo y algunos de sus críticos advirtieron tempranamente en su obra. El constructivismo kantiano (el cual, según su interpretación, se ocupa de la construcción de objetos según la concepción que tenemos de esos mismos objetos) le permitió contextualizar parte de su teoría, poniéndola en condicional. Ella entonces valdría para una cultura tal que sus miembros se concibieran a sí mismos como sujetos libres e iguales (pero no para una cultura tal que sus miembros no se concibiesen a sí mismos de esa manera). El abandono, más tarde, de ese

²⁸ *Ibidem*, p. 160.

tipo de constructivismo (en el que la noción de autonomía es un ideal regulativo para todas las esferas de la vida) lo condujo a una concepción mínima de objetividad y a la formulación de un tipo de liberalismo que sólo aspira a instituirse en una base pública suficiente para una democracia constitucional. El resultado, como vimos, es un tipo de liberalismo que admite una amplia gama de doctrinas comprensivas a condición de que sean “razonables”, es decir, que supongan la disposición a cooperar bajo condiciones de reciprocidad y a aceptar el peso de la prueba de su propia argumentación.

La concepción del “consenso superpuesto” no puede eludir, sin embargo, las críticas del comunitarismo. El comunitarismo, como vimos, reprochó a Rawls descuidar aspectos muy relevantes de la identidad humana. La tesis del “liberalismo político” de Rawls no logra eludir, de una manera filosóficamente eficaz, esas críticas. La razón de ello es que Rawls elabora una concepción de la política que posee un fuerte compromiso ontológico y que no logra, no obstante las apariencias, dejar la filosofía tal como está.

¿Cómo concibe Rawls la política y cómo esa concepción exige un concepto mínimo de objetividad que se satisface con la condición de razonabilidad? Creo que la concepción de Rawls, en vez de dar respuesta a los profundos reproches que formula el comunitarismo, sigue siendo dependiente de una concepción de la política que desconoce su dimensión constitutiva de la identidad. Rawls parece pretender eludir las críticas comunitarias abandonando un liberalismo comprensivo —como el que bajo algunos aspectos subyace en *Teoría de la Justicia*—, pero eso lo obliga a endosar una concepción de la política que sigue sin dar respuesta a las profundas críticas comunitarias y republicanas. Para ver cómo esto es así, resulta imprescindible formular alguna distinción previa.

En principio, existen, según creo, cinco formas de concebir la política. Cada una de ellas posee un fuerte compromiso ontológico y es compatible solamente con un repertorio finito de posiciones normativas.

1. La política puede ser concebida como un fenómeno de poder, como un ámbito en el que —al modo del espacio newtoniano— diversas fuerzas se entrelazan y se encuentran hasta alcanzar un equilibrio. Esta es la tesis de Hobbes en *El Ciudadano* y en el *Leviathan*. El compromiso ontológico de esta opinión es obvio y de ahí derivó Hobbes su concepción de la libertad en sentido negativo y creyó ver la posibilidad de compatibilizar libertad y necesidad.
2. La política puede ser vista también como un ámbito de racionalidad. Según esta concepción, hay un conjunto de entidades morales

o hechos brutos que la política permitiría descubrir. Ésta es una tesis compatible con la anterior. Desde luego, es la tesis de quienes derivan la filosofía política de la filosofía natural (así, v. gr. en la moral al modo de la geometría que se defendió a partir del siglo XVII).

3. La política puede, también, ser concebida como una generalización de la elección racional, entendida esta última al modo neoclásico. Los fenómenos políticos formarían parte del conjunto de oportunidades o del entorno de incentivos de los individuos. Ésta es la concepción de la política de, por ejemplo, la escuela de la elección pública. Según esta concepción, las preferencias (que desde el punto de vista comunitario configuran la identidad) son anteriores a la política.
4. La política puede ser examinada como un procedimiento que produce instituciones a la luz de ciertas concepciones. Ésta es la tesis explícita —aunque no la única— de Rawls.
5. En fin, la política puede equivaler a un ámbito en el que se forjan y se constituyen las identidades, en el que se elaboran racionalmente preferencias colectivas, y en el que los grupos y los individuos buscan su reconocimiento. Ésta es una concepción más cercana a la del Maquiavelo de los *Discursos* o a la del Rousseau de la *Carta a D'Alembert*.

Rawls se esmera en rechazar la política en el segundo sentido. Esa concepción resulta incompatible con el “realismo moral” del intuicionismo. Al mismo tiempo, Rawls endosa explícitamente una concepción de la política en el cuarto sentido (denomina a esto constructivismo político). ¿Cuál es la actitud de Rawls respecto de las restantes concepciones? La política en el tercer sentido no es del todo extraña a Rawls. Él mismo llamó la atención acerca del papel de la elección racional en la teoría de la justicia y, aunque más tarde rechazó esa interpretación como un malentendido, igualmente esa dimensión subsiste bajo la forma de lo que él denomina racionalidad (entendida como la capacidad de los individuos para forjar una idea del bien que no se subordina al ámbito de lo razonable). La política en el quinto sentido no es suscrita por Rawls. Las “doctrinas comprensivas” —preocupadas, en la concepción de Rawls, de la verdad— no son equivalentes a las formaciones simbólicas propias del mundo de la vida o a las tradiciones acerca de las cuales llama la atención el comunitarismo. La política, en la concepción rawlsiana, no equivale a un ámbito en el que mediante el diálogo se forjan preferencias colectivas y en el que cada uno configura, poco a poco, su propia identidad. Su concep-

ción de la política está más cerca de la de Hobbes que del Maquiavelo de los *Discursos*. Está más cerca, desde este punto de vista, de Newton que de Kant.

Con todo, puede concederse que una concepción tal de la política es la adecuada para una sociedad que afronta el “hecho del pluralismo” y que entiende —como Rawls explícitamente lo hace— que el pluralismo es una condición constitutiva, y no meramente pasajera, de las sociedades modernas. En una sociedad tal una concepción política debe ser poco intensa si quiere, como Rawls lo reivindica, erigirse en una base pública de justificación. Desde este punto de vista, pareciera estar fundado el abandono del predicado “verdadero” y su sustitución por el de “razonable”, es decir, estaría justificada la pretensión —que defendería el liberalismo político— de un consenso meramente superpuesto. Pero, en tal caso, el problema planteado por el comunitarismo, de una parte, y por el republicanismo, por la otra, seguiría pendiente: si la política se asemeja más bien al quinto significado que denantes distinguí, entonces la concepción de Rawls sigue siendo ontológicamente imposible.

El consenso superpuesto y el realismo interno

La tesis del consenso superpuesto, como se ha dicho ya, exilia las pretensiones de verdad de toda concepción política y, en particular, del liberalismo político. Este abandono —que ofrece un amplio margen de tolerancia filosófica— es dependiente de una concepción de la verdad como correspondencia y, además, es fruto de una concepción estrecha del realismo y, como consecuencia, de una errada evaluación de la disputa entre universalismo y contextualismo.

El abandono de las pretensiones de verdad en cuestiones políticas no es nuevo en filosofía y, como es sabido, ya había sido sugerido por Habermas. Como el propio Habermas lo sugiere, la “razonabilidad” podría ser entendida como una pretensión de validez de pretensiones normativas²⁹. Este último punto de vista permite —cuestión que Rawls no logra— abrazar concepciones de la vida más ligadas a la identidad. Las cosmovisiones ligadas al mundo de la vida —en las que, sin duda, está pensando la crítica comunitaria— son universos simbólicos relativos a la identidad individual y a la identidad colectiva. Esas cosmovisiones —como el propio Habermas lo enfatiza— se miden más por la autenticidad que por las

²⁹ J. Habermas, “Reconciliación Mediante el Uso Público de la Razón”, en Habermas-Rawls, *Debate sobre el Liberalismo Político* (1998), p. 62.

pretensiones de verdad que, según Rawls, reclaman. Como ha sugerido Taylor, esas cosmovisiones reclaman reconocimiento más que un lugar simplemente sobrepuesto en el espacio público³⁰. Rawls, sin embargo, en vez de pensar en la pluralidad de “mundos de la vida” —es decir, de universos simbólicos que definen identidades individuales y colectivas— parece pensar en disputas doctrinarias que tienen como modelo las querrelas religiosas a partir de las cuales, como es bien sabido, se originó el concepto de tolerancia (así, v. gr. en Locke). De esta manera, el “hecho del pluralismo” que Rawls identifica parece suponer *identidades previamente constituidas* que, nada más, se disputan la verdad de sus pretensiones y no el reconocimiento de los mundos que reivindicán. En el “mundo de la vida”, cabría insistir, no es la verdad sino el reconocimiento lo que se reclama. La idea de lo público en Rawls —más vinculado al significado que a la identidad— sigue relegando al espacio de lo privado el problema de las identidades.

Pero la sustitución de Rawls de la “verdad” por la “razonabilidad” no sólo elude el problema de la identidad y el reconocimiento. También reposa sobre una caracterización demasiado gruesa del “realismo filosófico”. Como vimos, el realismo moral que a Rawls le repugna es simétrico a lo que Putnam denomina “realismo metafísico”. Es ese tipo de realismo el que reclama una concepción de verdad como “correspondencia”; pero no ocurre lo mismo con el realismo “interno o pragmático” de un autor como Putnam, para quien, como es sabido, varias concepciones pueden ser, al mismo tiempo, verdaderas. Este realismo interno —que rechaza el relativismo, pero también el universalismo ilustrado— parece la mejor alternativa filosófica al hecho del pluralismo que preocupa a Rawls. El rechazo de Rawls al “realismo moral” es temprano —aparece ya en *Teoría de la Justicia*— y se justifica por la toma de distancia del “intuicionismo”, una de las dos tradiciones filosóficas ante las que Rawls reacciona. Pero Rawls parece pasar por alto que la existencia de “hechos brutos” que equivalgan a objetos físicos o a entidades morales es una posición filosófica cuya única alternativa *no es* el constructivismo político. Si, como sugiere Putnam, todos los objetos y sus propiedades constitutivas son dependientes de un sistema de conceptos, entonces el razonamiento moral, en vez de ser constructivista en el sentido político que Rawls reclama, es constructivista en un sentido moral: depende de una tradición al interior de la cual nuestra capacidad de razonamiento moral resulta desplegada³¹.

³⁰ Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments* (1995).

³¹ H. Putnam, “¿Debemos Escoger entre el Patriotismo y la Razón Universal?”, en M. Nussbaum, *Los Límites del Patriotismo* (1999).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Binmore, K. *Playing Fair. Game Theory and the Social Contract*. Cambridge: Mit Press, 1995.
- Daniels, N. *Reading Rawls*. Stanford, 1989.
- Dworkin, R. "Original Position". En N. Daniels, *Reading Rawls*. Stanford, 1989.
- Habermas, J. "Reconciliación mediante el Uso Público de la Razón". En Habermas-Rawls, *Debate sobre el Liberalismo Político*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Hare, R. *Freedom and Reason*, Oxford, 1964.
- Putnam, H. "A Defense of Internal Realism". En *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard, 1992.
- Putnam, H. *Las Mil Caras del Realismo*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Putnam, H. "¿Debemos Escoger entre el Patriotismo y la Razón Universal? En M. Nussbaum, *Los Límites del Patriotismo*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Mexico: F. C. E., 1995 (1971).
- Rawls, J. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, J. *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Rawls, J. *Collected Papers*. Harvard University Press, 1999.
- Rawls, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory". En *Collected Papers*. Harvard University Press, 1999.
- Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1995.
- Taylor, Ch. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard, 1995.
- Taylor, Ch. *Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- Taylor, Ch. "The Politics of Recognition". En *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard, 1995. □