

La filosofía política como ética para el diseño de las instituciones según la concepción de Rawls

EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO*

Resumen: Comenzamos exponiendo la evolución de los intereses teóricos de Rawls desde las cuestiones de filosofía moral a las de filosofía política; luego nos detenemos en detalle en el modo en que este autor concibe actualmente las metas y los métodos de esta disciplina. Al hilo de tal exposición llevamos a cabo una reflexión crítica en torno al estatuto de la filosofía política.

Palabras clave: Rawls, ética, filosofía política, métodos filosóficos, teoría moral, ética política, estatuto epistemológico de la filosofía política.

Abstract: I begin explaining the evolution of Rawls' theoretical interests from moral philosophy to political philosophy. Then I examine in detail this author's way of conceiving the aims and methods of this discipline. Simultaneously I make a critical reflection about the statute of political philosophy.

Key words: Rawls, Ethic, political philosophy, philosophical methods, moral theory, political ethic, epistemic statute of political philosophy.

1. La evolución rawlsiana desde la ética a la filosofía política

Si se realiza una lectura completa de las publicaciones de Rawls, se observa que inicialmente sus intereses filosóficos abarcaban el ámbito más propio de lo que suele llamarse filosofía moral o ética, mientras que en la última década —particularmente desde el artículo de 1985— sus reflexiones y la terminología que utiliza son más bien típicas de la filosofía política. Por supuesto que no existe una línea divisoria nítida entre la ética y la filosofía política, dado que esta última puede considerarse como una parte de la primera, siempre que entendamos la ética en un sentido amplio, como sinónimo de filosofía práctica, y enfatizamos la dimensión normativa de la filosofía política. Sin embargo, la filosofía política posee la suficiente tradición de cuestiones, reflexiones y terminología propias como para ser considerada hasta cierto punto como una disciplina independiente de la ética, aunque conectada íntimamente con ella¹. En el caso de Rawls, se trata de un investigador que comienza reflexionando sobre cuestiones típicamente éticas, como puede observarse en los trabajos

* Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, Campus de Espinardo, 30100 MURCIA. Ha publicado «La polémica de Rawls con los comunitaristas» (*Sistema*, 107, 1992, pp. 55-72) y «El socialismo del último Rawls» (*Sistema*, 125, 1995, pp. 117-130).

1 La vinculación con las preocupaciones éticas, con las pretensiones normativas, con la búsqueda del orden justo y la superación del conflicto ha sido siempre característica de la filosofía política, aun cuando tal vinculación se haya visto a menudo cuestionada desde dentro o desde fuera del propio discurso filosófico. Para esta cuestión véase el sugerente trabajo de Roberto ESPÓSITO, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, con presentación de Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1996, particularmente el capítulo 1.

que publica entre 1951 y 1958². Posteriormente, de 1958 a 1985, pasando por la aparición de *A Theory of Justice* en 1971, sus trabajos muestran la impronta de la ética en el sentido de que Rawls está investigando «la justicia sólo como una virtud de las instituciones sociales [...] sólo una de las muchas virtudes de las instituciones sociales»³, pero todavía conserva el proyecto a largo plazo de elaborar una concepción moral global —un contractualismo moral completo—, que abarque no sólo la cuestión de la justicia social, sino también las demás acepciones morales de la justicia en conjunción con las demás virtudes morales. En algún momento llega a sugerir que se podría denominar a esa concepción moral «rectitud como equidad» (*rightness as fairness*), dado que en ella se daría cuenta de la moralidad de las relaciones interpersonales en general, y no sólo de las relaciones sociales que se corresponden con la estructura básica de la sociedad, que son las que Rawls conecta con la «justicia como equidad» (*justice as fairness*)⁴.

En su alocución presidencial a la reunión anual de la Asociación Filosófica Americana del curso 1974-75, Rawls explicó, bajo el título de «La independencia de la Teoría moral»⁵, que distinguía entre la filosofía moral y la Teoría moral: la primera es el todo, la disciplina completa, mientras que la segunda es sólo una parte, a saber, la parte que se dedica al «estudio de concepciones morales substantivas y de la relación que guardan con nuestra sensibilidad moral» (ITM, p. 122), «el estudio comparativo de concepciones morales» (ITM, p. 135). El objetivo último de tal estudio sería, en palabras de Rawls, consolidar la formulación de las concepciones fundamentales que pertenecen a la tradición de la filosofía moral, renovarlas continuamente señalando las críticas que se intercambian e incorporando a cada una de ellas los progresos de las otras, hasta donde ello sea posible (cfr. ITM, p. 136). De este modo se aprecia cómo Rawls entiende allí la filosofía moral como una tradición plural, en cuyo seno observamos diversas concepciones morales enfrentadas, distintos «métodos de la ética»: intuicionismos, utilitarismos, perfeccionismos, y kantismos, entre otros⁶. El filósofo moral es —en este contexto— alguien que expone esta variedad, explica los contrastes entre los diversos modelos éticos y señala las insuficiencias de cada uno.

Para aclarar aún más su visión del asunto, Rawls propone en aquella alocución las analogías siguientes: la filosofía moral es a la Teoría moral como la filosofía de la Física es a la Física (ITM, p. 123); y la Teoría moral es a las concepciones morales como la Geometría General es a las diversas geometrías alternativas (ITM, p. 125). Estas analogías muestran cómo Rawls concibe allí la ética como un discurso de naturaleza filosófica cuyo estatus propio sería la reflexión de segundo orden frente a las diversas concepciones morales profesadas por la gente —discurso de primer orden—; pero al mismo tiempo, la Teoría moral sería una disciplina situada a medio camino entre la filosofía y las Ciencias Sociales, puesto que, por una parte, no deja de ser una parte de la ética en

2 Para un estudio pormenorizado de esta fase inicial del pensamiento rawlsiano véase MARTÍNEZ NAVARRO, E.: *El liberalismo ético-político de John Rawls: una propuesta de igualdad democrática*, Tesis doctoral en microficha, Murcia, Universidad de Murcia, 1994, pp. 248-282.

3 RAWLS, J.: «Justicia como equidad» (1958), recogido en RAWLS, J.: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 18-19.

4 Cfr. RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, p. 17. En adelante citaré esta obra como *TJ*.

5 Recogido en RAWLS, J.: *Justicia como equidad*, cit., pp. 122-136. En adelante cito ese trabajo como ITM.

6 Cfr. ITM, p. 126: allí explica Rawls que Sidgwick realizó un análisis comparativo de algunas concepciones morales o métodos de la ética en su *Methods of Ethics*, pero que fue injusto con las concepciones kantianas y dedicó una excesiva atención a las llamadas «concepciones egoístas». Frente a estas últimas Rawls se ha pronunciado críticamente en la primera parte de *TJ*, en donde llega a la conclusión de que el llamado «egoísmo racional» no es realmente una concepción moral, sino más bien un desafío a todas las concepciones morales.

la medida en que adopta el mismo nivel de discurso de segundo orden, pero, por otra parte, mantiene cierta vocación de «discurso independiente» en virtud de que dispone de un ámbito de estudio propio —el de las diversas «concepciones morales», o «estructuras morales» o «métodos de la ética», como indistinta y confundentemente los llama—, y una metodología también específica —el método del equilibrio reflexivo del que hablaremos a continuación—. En este contexto se comprende que Rawls establezca un paralelismo entre el desarrollo de la Teoría moral y el desarrollo de la Lógica: el primero contribuye al progreso de la filosofía moral, mientras que el segundo contribuye al progreso de esa parte de la filosofía que se viene llamando «Teoría del Significado» (ITM, p. 123).

El método del equilibrio reflexivo que Rawls aplica en sus trabajos de Teoría moral —particularmente en su *Teoría de la justicia*— parte del hecho de que «la gente profesa y parece estar influida por concepciones morales» (ITM, p. 123). Ante tal hecho, el teórico moral ha de comportarse «como un observador, por así decirlo, que trata de exponer la estructura de las concepciones y actitudes morales de otras personas» (ITM, p. 124); para ello, el investigador tiene que formular unos pocos principios que concuerden con los juicios meditados y las convicciones morales de la gente; pero

«la gente tiene juicios meditados en todos los niveles de generalidad, desde los juicios sobre situaciones e instituciones particulares, pasando por criterios amplios y primeros principios, hasta condiciones formales y abstractas que se imponen a las concepciones morales. Uno intenta ver cómo ajustaría la gente sus distintas convicciones formando un esquema coherente, teniendo cada convicción meditada, cualquiera sea su nivel, una cierta credibilidad inicial. Se supone que abandonando y revisando algunas, reformulando y extendiendo otras, puede encontrarse una organización sistemática. (...) no hay ningún juicio en ningún nivel de generalidad que sea por principio inmune a tal revisión» (ITM, p. 124).

Este procedimiento culmina cuando conseguimos

«determinar qué concepciones afirmarían la gente cuando hubieran alcanzado un equilibrio que satisface ciertas condiciones de racionalidad (...) qué principios reconocería la gente, aceptando sus consecuencias, si hubiera tenido oportunidad de considerar otras concepciones plausibles y de apreciar las razones en que se apoyan. Llevando este proceso al límite, uno busca la concepción o pluralidad de concepciones que sobreviviría a la consideración racional de todas las concepciones viables y a todos los argumentos razonables en su favor» (ITM, p. 125).

De este modo, el procedimiento del equilibrio reflexivo puede conducir a identificar un pequeño número de concepciones morales más o menos rivales entre sí, pero que probablemente compartan «algunos primeros principios significativos que definen la moralidad absoluta, por así decirlo, por analogía con la geometría absoluta» (ITM, p. 125).

En esta última cita de la alocución de 1974-75 encontramos prefigurada una noción que por aquel entonces Rawls no utilizaba aún, pero que se convertirá posteriormente en una de las nociones centrales de su esquema conceptual: la noción de «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*) al que pueden llegar las diversas y enfrentadas concepciones morales razonables que

conviven en una sociedad pluralista. Ese término aparece por primera vez en los escritos rawlsianos en la p. 388 de *TJ*, donde contrapone el tipo de «consenso estricto» que consistiría en estar de acuerdo en todo, al tipo de «consenso entrecruzado» que sólo precisa un acuerdo parcial entre quienes lo suscriben. Pero la aparición de dicho término con el sentido amplio y político que Rawls le confiere después, no sucede hasta el ensayo de 1985, ensayo en el que Rawls declara ya de modo nítido que ahora está cultivando la filosofía política, y no la filosofía moral⁷.

Las razones que el propio Rawls aporta para justificar este deslizamiento desde la filosofía moral a la filosofía política están recogidas en la introducción a *Political Liberalism*⁸: la mayor parte de dicha introducción está dedicada a mostrar que existe una gran diferencia entre los problemas a los que se enfrentó la filosofía moral de los clásicos griegos y la filosofía política moderna, cuyo desarrollo se produce en el triple contexto de la Reforma religiosa, del nacimiento del estado-nación centralista y del despegue de la ciencia y de la técnica modernas. Rawls sitúa allí su propuesta como un intento de construcción de un sistema conceptual encaminado a afrontar esos nuevos problemas desde la convicción de que lo que está en juego es «la justicia política» y no «el bien supremo» (cfr. *PL*, p. XXV). El primero es un problema ético-político, puesto que se trata de ver la manera de articular unos pocos valores políticos —y no todos los valores humanos— que permitan una convivencia estable en las complejas y pluralistas sociedades modernas. En cambio, el segundo es un problema ético sin más, que concierne a la «vivencia» por así decirlo (y no a la con-vivencia), a la cuestión de cómo articular valores que confieran un sentido a la propia vida personal o grupal, más allá de los problemas sociales de la polis moderna.

La filosofía política moderna tiene que afrontar el problema de la estabilidad (*PL*, p. XVII), el problema de «cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles» (*PL*, p. XVIII). Y comoquiera que este problema de la estabilidad «ha desempeñado un papel muy pequeño en la historia de la filosofía moral», pero «es fundamental para la filosofía política» (*PL*, p. XVII), se concluye que se precisa una propuesta coherente de filosofía política para abordarlo.

En consecuencia la versión de la *justicia como equidad* expuesta en el libro de 1971 aparece ahora, a los ojos de su autor, con un «serio problema interno [...], a saber, el hecho de que la explicación de la estabilidad que figura en la tercera parte de *Theory* no es consistente con la concepción completa» (*PL*, pp. XV-XVI). Para reparar esta inconsistencia, Rawls declara que se ha visto obligado a realizar una serie de cambios y a introducir en su teoría una serie de nociones nuevas como las de «consenso entrecruzado», «razón pública», «concepción política de la persona», «pluralismo razonable *versus* pluralismo simple», «constructivismo político», etc. Pero lo decisivo es que en *TJ* no se estableció una distinción neta entre la filosofía moral y la filosofía política, y en consecuencia no se propuso la importante distinción entre una doctrina moral sobre la justicia de alcance general, y una concepción de la justicia estrictamente política.

⁷ En efecto, en «Justice as fairness: political, not metaphysical» (*Philosophy and Public Affairs*, 14, 3, 1985, pp. 223-239) Rawls declara que incluso sus conferencias de 1980, reunidas bajo el título de «Kantian Constructivism in Moral Theory», debería haberlas titulado «Kantian Constructivism in Political Philosophy» (nota 2, p. 224).

⁸ RAWLS, J.: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (en adelante *PL*). Existe traducción castellana de Antoni Domènech: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

2. Las tareas de la filosofía política⁹

Esa distinción entre la filosofía moral (que Rawls considera, en principio, más ambiciosa en sus objetivos y más expuesta a las discrepancias) y la filosofía política (que a su modo de ver posee unas ambiciones más modestas y está menos expuesta a los desacuerdos en las cuestiones más fundamentales) se convierte así en una pieza clave de la manera rawlsiana de abordar un problema histórico: la gestión del pluralismo moral, filosófico y religioso típico de las sociedades modernas. Veamos con algún detalle cómo concibe nuestro autor las tareas de la filosofía política.

Rawls sostiene que la filosofía política forma parte de la cultura política pública de cualquier sociedad que haya alcanzado cierto grado de desarrollo global. Esta presencia de la filosofía política en la vida pública se mantiene en virtud de los roles particulares que corresponde desempeñar a esta disciplina, que son por lo menos tres: primero, un *rol práctico*; segundo, un *rol de orientación*, y tercero, siguiendo a Hegel, un *rol de reconciliación*. Veamos qué explicación nos ofrece de cada uno.

2.1. *Aminorar los conflictos y mantener un orden cooperativo*

En primer lugar, la filosofía política desempeña un papel *práctico*, que surge de la necesidad de evitar conflictos políticos excesivamente divisorios y de afrontar el problema del orden público. Los agudos y profundos conflictos que surgen a veces en la vida histórica de una sociedad, estimulan a algunos de sus pensadores a formular alternativas de reorganización socio-política que puedan contribuir a dar salida a tales conflictos. Rawls cita tres ejemplos históricos concretos: uno es la aportación de la filosofía política de Hobbes entendida como respuesta al problema del orden suscitado por la guerra civil inglesa; otro ejemplo es el nacimiento del liberalismo tras las guerras de religión en Europa, en los siglos XVI y XVII, y el tercero, las discusiones provocadas en los Estados Unidos antes de la guerra civil en torno a la institución de la esclavitud y al cuestionamiento de la confederación. En casos semejantes, una tarea de la filosofía política es centrarse en las cuestiones en disputa y examinar si, a pesar de las apariencias, se puede descubrir alguna base subyacente de acuerdo moral y filosófico sobre primeros principios. O bien, caso de no encontrarse semejante base de acuerdo, tal vez la filosofía política pueda acortar la divergencia de opinión moral y filosófica que está en la raíz de los conflictos políticos más graves, de manera que todavía se pueda mantener la cooperación social entre los ciudadanos en términos de respeto mutuo.

Este papel práctico de la filosofía política es considerado por Rawls como un elemento de enorme importancia en una sociedad democrática moderna, puesto que existe un prolongado conflicto entre las exigencias de igualdad y las de libertad en el seno del pensamiento democrático:

«¿Cómo podría la filosofía política encontrar una base compartida para resolver una cuestión tan fundamental como la de cuál es el apropiado conjunto de instituciones que permita asegurar la igualdad y libertad democráticas? Quizá lo más que se pueda hacer es reducir el grado de desacuerdo» (PL, p. 8).

9 En este apartado seguiré a menudo las sugerencias expuestas por Rawls en un manuscrito elaborado para sus clases de Filosofía Política en la Universidad de Harvard. Se titula «Justice as Fairness. A Briefer Restatement», consta de 175 páginas y está fechado en enero de 1990. Será citado como JFBR.

En efecto, tal como Rawls concibe ahora la filosofía política, tras abandonar la pretensión de resolver las otras grandes cuestiones de la filosofía moral, el objetivo principal sería el de contribuir a resolver el agudo conflicto interno que viene aquejando a las sociedades democráticas de Occidente:

«Este conflicto no sólo tiene raíces en diferencias de intereses económicos y sociales, sino también en discrepancias en las teorías generales sociales, políticas y económicas sobre cómo funcionan las instituciones, como también en las concepciones diferentes acerca de las consecuencias probables de las políticas públicas. Pero nosotros nos centramos en otra raíz del conflicto: las diferentes doctrinas morales y filosóficas referentes a cómo han de ser entendidas las exigencias de libertad que compiten con las de la igualdad, cómo han de ser contrapesadas unas con otras, y cómo ha de ser justificado cualquier modo particular de contrapesarlas» (JFBR, p. 2).

Como puede apreciarse, Rawls concede una importancia capital a los aspectos de orden, equilibrio y estabilidad social, y está profundamente convencido de que muchos de los conflictos que pueden alterar ese orden son conflictos cognitivos, discrepancias en la visión del mundo, diferencias de opinión moral y filosófica. Pero no ignora que este análisis del origen de los conflictos sociales podría ser tachado de unilateral y simplista. Después de Marx es difícil no ver intereses económicos particulares en el trasfondo de las discrepancias filosóficas. Después de Nietzsche y de Freud es ingenuo no ver intereses de poderío y pulsiones prerracionales como fuentes de los discursos enfrentados. Pero la salida natural de Rawls frente a objeciones de ese tipo es, a mi juicio, relativamente fácil: sean cuales sean las causas profundas de los conflictos cognitivos, antes o después se hace necesario enfrentarlos en cuanto que tales; la resolución completa de un conflicto social agudo exige que las soluciones sean *también* razonables, es decir, contempladas como argumentables, viables y portadoras de sentido por parte de los implicados en el conflicto; esto implica la necesidad de abordar las discrepancias cognitivas además de las otras discrepancias; lo cual conlleva tener en cuenta —también— el conflicto de opiniones. Es necesario alcanzar un acuerdo público en torno a un núcleo de valores ético-políticos para que se pueda llegar a algún ordenamiento estable *por razonable*, y cualquier otro ordenamiento que se quede sólo en mero equilibrio de intereses individuales o grupales será constitutivamente inestable. Subyace en la visión de Rawls un pensamiento filosófico que por ser tan obvio se olvida a menudo, y es que si bien las personas son, por una parte, egoístas, impulsivas y poco razonables, también son al mismo tiempo seres racionales, razonables y capaces de actuar de un modo equitativo¹⁰. Si apelamos a la posibilidad de que estas últimas características puedan prevalecer en la vida social en circunstancias favorables, entonces la visión de Rawls, en este punto, puede mantenerse con sentido.

Por otra parte, es difícil negar que la estabilidad de una sociedad depende en gran medida del grado de resolución de sus más profundos conflictos políticos, conflictos que enfrentan tanto a los valores políticos entre sí, como a éstos con los valores no-políticos:

10 La noción de equidad es el núcleo mismo de la propuesta rawlsiana. Rawls afirma que el «principio de equidad» consiste en la idea de que debemos aportar nuestra «parte equitativa» al mantenimiento de un beneficio que disfrutamos como resultado del «esfuerzo cooperativo de otros» (cfr. *A Theory of Justice*, 112 y 343). Véase también BARRY, B.: *Justicia como imparcialidad*, Paidós, Barcelona, 1997, especialmente caps. 2 y 3).

«Las controversias profundas y prolongadas dan lugar a la noción de justificación razonable como un problema práctico, y no metafísico ni epistemológico. Retornamos a la filosofía política cuando se rompen nuestros acuerdos políticos compartidos, como Walzer podría llamarlos, e igualmente cuando nos sentimos interiormente desgarrados». (PL, p. 44).

Así pues, la filosofía política tendría que adoptar ese papel práctico (de búsqueda de una «justificación razonable» del sistema de valores socialmente adoptado) si no quiere quedar apartada de los problemas de la sociedad y del mundo. De ahí que esta disciplina no pueda desarrollarse, a juicio de Rawls, «al margen de toda tradición de pensamiento y práctica políticos» (PL, p. 45), sino que tiene que contar con los métodos de razonamiento propios del pensamiento práctico y con «nuestras convicciones ponderadas de justicia en todos los niveles de generalidad» (*Ibid.*). Esto es así, continúa Rawls, porque

«es una equivocación considerar que las concepciones abstractas y los principios generales anulan siempre nuestros juicios más particulares. Estos dos lados de nuestro pensamiento práctico (por no mencionar los niveles intermedios de generalidad entre ellos) son complementarios, y han de ajustarse unos a otros en una visión coherente» (PL, p. 45).

De este modo, la propuesta de Rawls es un modelo de filosofía política que, a su juicio, «no coacciona nuestras convicciones ponderadas más de lo que puedan hacerlo los principios de la lógica» (*Ibid.*).

2.2. Orientar¹¹ a la gente en materia de fines

Rawls sostiene que la filosofía política puede contribuir a que la gente vea la diferencia entre sus propios objetivos en cuanto individuos, o en cuanto miembros de familias o de asociaciones, y sus objetivos básicos en cuanto ciudadanos de una sociedad con una historia —una nación— vista como un todo organizado de instituciones sociales y políticas. Las personas de cualquier sociedad compleja necesitan una concepción que les permita entenderse a sí mismas como ciudadanos que poseen un cierto estatuto político, y entender de qué modo ese estatuto condiciona la relación con su propio entorno social. A esta necesidad puede intentar responder la filosofía política:

«Pertenece a la razón y a la reflexión orientarnos en el espacio conceptual de todos los fines posibles, ya sean individuales y asociativos, o políticos y sociales. La filosofía política, en tanto que es obra de la razón, nos orienta mediante la especificación de principios para identificar los fines racionales y razonables de esos distintos tipos, y nos muestra cómo aquellos fines pueden encajar de modo coherente en una concepción bien articulada de una sociedad política razonable y justa. Semejante concepción puede

11 Rawls toma el término y el significado «orientación» de una sugerencia kantiana en el opúsculo «Was Heisst: Sich im Denken orientieren?» (cfr. JFBR, p. 2). En dicho trabajo Kant caracteriza a la razón como la facultad de orientarse; de modo similar, pretende Rawls caracterizar aquí a la filosofía política, en cuanto producto de la razón, como un discurso que orienta sobre el modo más adecuado de organizar las instituciones básicas de las sociedades modernas.

ofrecer un marco unificado en cuyo seno se pueda hacer consistente el planteamiento de las distintas cuestiones que dan lugar a un problema de orden, y las luces alcanzadas para un caso de cierto tipo se puedan admitir en otros casos de otros tipos». (JFBR, p. 2).

Aquí Rawls plantea una tarea de la filosofía política que muchos otros pensadores de nuestra época consideran como una batalla perdida. Son aquellos que dicen que los fines no pueden ser objeto de un tratamiento racional, sino que sólo se puede hablar de los medios. Acerca de los fines habría, en términos de Weber, un politeísmo irrebasable. Pero la filosofía política —parece decir Rawls— no puede renunciar a pensar los fines, salvo que se resigne a desaparecer de la escena cultural. Los medios ya son objeto de las ciencias sociales concretas y de sus tecnologías subsiguientes, en tanto que los fines últimos tienen que ser suministrados de alguna manera: o bien derivándolos de alguna cosmovisión o idea de lo bueno que trata de imponerse a todos los ciudadanos, o bien acordándolos por medio de algún tipo de consenso socio-político que puede ser más o menos fijo y más o menos viable. La convicción de Rawls es que no son aceptables ni tampoco viables en una sociedad pluralista moderna las fórmulas ligadas a una sola cosmovisión (ya sea de carácter religioso o laicista¹²), en tanto que sí se puede intentar elaborar una determinada filosofía política que dé lugar a un consenso estable, confiable, viable, ligado a los fines compartidos por diversas cosmovisiones. Éste sería, pues, el único camino por el que todavía hoy se puede hacer filosofía política sin correr el riesgo de caer ni en utopismos ni en despotismos. A mi juicio Rawls no podría plantear las cosas de este modo si no afirmase implícitamente el supuesto de que la mentalidad nordoccidental moderna ha alcanzado una serie de convicciones éticopolíticas a las que no está dispuesta a renunciar. En cierto modo, tales convicciones funcionan como axiomas, o como dogmas de una fe laica, y por ello no se les puede poner en cuestión si se quiere servir los intereses generales de quienes poseemos esa mentalidad. Uno de esos axiomas es lo que Rawls denomina «el hecho del pluralismo razonable»:

«Una sociedad democrática moderna no se caracteriza simplemente por un pluralismo de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, sino por un pluralismo de doctrinas comprensivas razonables aunque incompatibles. Ninguna de estas doctrinas es aceptada por los ciudadanos en general. Ni se ha de esperar que en el futuro previsible alguna sola de ellas, o alguna otra doctrina razonable, será nunca aceptada por todos, o casi todos, los ciudadanos» (PL, p. XVI).

La conciencia pública de las sociedades modernas tiene asumido que el pluralismo no es un desastre, «sino el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres» (PL, XXIV). La gente que ha comprendido esto, termina por apoyar el constitucionalismo liberal como una posibilidad social que durante siglos estuvo inédita: la posibilidad de que una sociedad pluralista pueda ser armoniosa y estable sin dejar de ser pluralista

12 Es muy acertada la distinción entre éticas confesionales, éticas laicas y éticas laicistas que ha desarrollado Adela CORTINA (*Ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, cap. 8): son confesionales aquellas que recurren expresamente a Dios para justificar su propuesta de valores; son simplemente laicas, en cambio, aquellas que no recurren a Dios, pero tampoco excluyen la religión como componente de la vida de los ciudadanos —privada y en algunos ámbitos de la pública; por último, son éticas laicistas las que pretenden la eliminación de lo religioso como necesaria para alcanzar el bien humano. Sin duda lo que Rawls propone bajo el rótulo de *justicia como equidad* es una ética cívica de carácter laico, pero no laicista.

(cfr. *PL*, XXV). La tarea de la filosofía política moderna, por tanto, es también la de intentar preservar esa conquista histórica del riesgo de una posible recaída en modos de convivencia ya superados¹³. Es necesario aprovechar la experiencia histórica en alguna parte del discurso filosófico, aunque tenga que ser en forma de axiomas o de postulados como el de la bondad de cierto grado de tolerancia. Esta caracterización, a mi modo de ver, no sería demasiado objetable mientras que esté permitido argumentar acerca de los supuestos axiomas, y en el caso de Rawls es muy claro que lo está. El hecho del pluralismo razonable y la necesidad de la tolerancia son un punto de partida, pero también, desde otro punto de vista, son un punto de llegada. La trama argumentativa de Rawls se dispone en forma de red, y no de cuerda longitudinal. Los conceptos forman «familias», en las que los lazos de parentesco son recíprocos y complejos; por ello no tendría mucho sentido tachar a Rawls de dogmático respecto a ciertas aserciones, si bien es verdad que no todas tienen el mismo peso en el sistema como un todo, pero lo mismo ocurre en las ciencias naturales y no por ello se las puede considerar dogmáticas.

Es claro que este segundo rol orientador de la filosofía política tiene una clara dimensión educativa¹⁴. La filosofía política, tal como la está describiendo, tiene que ayudar a los ciudadanos a razonar sobre diversos tipos de fines, y a reflexionar sobre los criterios que puedan servir para jerarquizar aquellos fines; y la mediación que puede haber entre la filosofía política así entendida, y los ciudadanos, no puede ser otra que la educación, entendida en su sentido más amplio: los padres, los maestros, los profesionales del derecho y los representantes de la cosa pública, todos y cada uno tendríamos una parte de responsabilidad en este tipo de mediación, si es que la filosofía política ha de tener algo que aportar a la conciencia ciudadana. Este aspecto educativo se puede conectar igualmente bien con el rol de reconciliación, del que hablaremos a continuación.

13 La noción de «modos de vida ya superados» no aparece explícitamente en las obras de Rawls, aunque es claro que así opina respecto a esquemas sociales inquisitoriales, esclavistas, racistas, etc., a juzgar por los ejemplos que continuamente propone para ilustrar los modelos que considera injustos. Ahora bien, no es extraño que no aparezca la noción de «superación» en el sentido hegeliano ni marxiano de la expresión, dado el interés de nuestro autor por no comprometerse con visiones filosóficas particulares que puedan estar sometidas a fuerte controversia, y por lo tanto pudieran reducir las posibilidades de éxito en la consecución del objetivo *práctico* del consenso cooperativo entre adeptos de distintas creencias filosóficas. No obstante, a juicio de algunos críticos como Patrick NEAL («Justice as fairness: ¿Political or Metaphysical?» en *Political Theory*, 18, 1, 1990, pp. 24-50) «en ausencia de algún tipo de filosofía de la historia de inspiración hegeliana, no hay ninguna razón obvia para conceder significación moral a las creencias subjetivas que poseen los ciudadanos liberales contemporáneos acerca de la personalidad moral. Y sin eso, la interpretación política de la justicia como imparcialidad se queda colgada entre la prudencia instrumental hobbesiana y la austera razón kantiana» (p. 47). La interpretación de Neal, basada en los trabajos rawlsianos de 1985 y 1987, considera acertadamente que la ausencia de una explícita filosofía de la historia en Rawls convierte la filosofía política de éste en un discurso oscilante, que duda entre una visión meramente prudencial del consenso de intereses egoístas y una visión estrictamente moral pero comprometida con la cosmovisión kantiana; sin embargo, como veremos a continuación, en los últimos escritos de Rawls hay una tímida referencia a la visión hegeliana de la historia como progreso en la racionalidad de las instituciones. La cuestión de hasta qué punto se sostiene la argumentación rawlsiana sin necesidad de abrazar algunos postulados hegelianos es una cuestión compleja, que sobrepasa los límites de espacio que nos hemos impuesto en este trabajo, pero baste por el momento la sugerencia de que si Rawls no adoptase tales postulados se vería obligado a abrazar una versión relativista de su propia propuesta, en la línea de la que ha elaborado Richard Rorty.

14 En *JFBR*, p. 49, Rawls se refiere explícitamente al papel educativo que corresponde asumir a una concepción política: «Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada se han de reconocer como libres e iguales entre sí, las instituciones básicas deben educarles para que tengan esta concepción de sí mismos, así como exhibir y fomentar este ideal de justicia política. Esta tarea de educación pertenece a lo que podemos llamar el *rol amplio* de una concepción política».

2.3. La reconciliación ciudadana

Siguiendo a Hegel (en su *Filosofía del derecho*) Rawls considera que

«la filosofía política puede intentar calmar nuestra frustración y rabia en contra de nuestra sociedad y de su historia mostrándonos el modo en el que sus instituciones son racionales, cuando son adecuadamente entendidas desde un punto de vista filosófico, y que tenían que desarrollarse tal como lo han hecho a lo largo de los tiempos históricos, para poder alcanzar su forma racional presente». (JFBR, p. 3).

Rawls propone que una variante de esta tarea de reconciliación consiste en ver a la filosofía política como un intento de ser realistamente utópica, esto es, como exploración de los límites de lo políticamente realizable. He aquí el tipo de cuestiones que se plantea la filosofía política si la entendemos de ese modo: ¿Cómo sería una sociedad democrática perfectamente justa bajo condiciones históricas razonablemente favorables pero a la vez posibles y permitidas por las leyes y tendencias del mundo social?, ¿Qué ideales y principios trataría de realizar esa sociedad, dadas las circunstancias de la justicia tal como las conocemos en una cultura democrática? Estas circunstancias incluyen el hecho del pluralismo razonable: el hecho de que hay diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones globales del mundo —religiosas y filosóficas— que sostienen los ciudadanos, y en sus opiniones sobre los valores morales y estéticos que se han de fomentar en la vida humana, aunque muchas de ellas puedan ser razonables. Ya hemos insistido en que, para Rawls, este hecho es una condición permanente: tales diferencias persisten indefinidamente bajo las instituciones libres. El hecho del pluralismo razonable limita lo que es posible en la práctica bajo las condiciones de nuestro mundo social, que son distintas a las condiciones de otras épocas históricas en las que se dice que las gentes han estado unidas en torno a una sola concepción global. Eventualmente, dice Rawls, nos hemos de preguntar si el hecho del pluralismo razonable es alguna desgracia histórica que debemos lamentar. Su propuesta filosófica trata de mostrar que no lo es, sino que tiene unas ventajas muy considerables, hasta el punto de que «aceptarlo sería en parte reconciliarnos con nuestra propia condición» (JFBR, p. 3). La propuesta filosófica del liberalismo político pretende situarse en esa línea cuando «concibe su propia forma de filosofar dando a la filosofía política un objeto propio de investigación: ¿cómo es posible una sociedad justa y libre en condiciones de conflicto doctrinal profundo sin perspectivas de resolución?» (PL, p. XXVIII).

Ahora bien, si aceptamos la caracterización que Rawls nos ofrece de la reconciliación como reducción de la frustración ante las instituciones por medio de la exploración de nuevas posibilidades de ordenamiento político, entonces necesitamos una serie de criterios: criterios para identificar a los frustrados, criterios para medir el grado de frustración, criterios para medir el límite de lo posible, criterios para juzgar la justicia de las reclamaciones, etc. Nuestro autor declara que su filosofía política no va a aportar todos esos tipos de criterios, pero sí algunos de ellos. La suya sería una modesta aportación a la tarea de reconciliación de la filosofía política, pero no la última palabra.

3. La filosofía política como ética-para-la-política y su método

Las tres tareas que Rawls asigna a la filosofía política son, en mi opinión, muy relevantes para dar respuesta a problemas reales de nuestro mundo, aunque podemos distinguir varios aspectos en los que se concreta esa relevancia.

Por una parte, la tarea del rol práctico, tal como Rawls la entiende, afecta sólo a la tradición de pensamiento democrático de la modernidad, y por lo tanto afecta, en principio, sólo a nuestra cultura pública occidental, aunque indirectamente puede ser útil a otras culturas o a la cuestión de la relación entre distintas culturas que pretendan convivir con respeto mutuo en este planeta.

La tarea de orientación, por su parte, es mucho más general, puesto que la necesidad de pensar sobre los distintos tipos de fines posibles puede plantearse en el seno de cualquier sociedad concreta que sea consciente de sí misma.

Por su parte, el rol de reconciliación puede plantearse, obviamente, en sociedades donde se experimente la ruptura de la unidad social y la escisión de la conciencia pública respecto a la legitimidad de las instituciones, experiencia que resulta bastante extendida en el mundo que nos ha tocado vivir. La filosofía política, si no ha de ser tachada de etérea y ultramundana, ha de dar *cuenta* (expresión habitual de Rawls) de este tipo de problemas. Pero en términos más generales, la filosofía política según Rawls tiene que ser más ambiciosa todavía: en la medida en que se trata de una parte de la filosofía práctica, y dado su carácter de ética política, tiene que servir como instancia crítica de fondo frente a los atropellos cometidos contra las personas en virtud de algún injusto diseño de las instituciones sociopolíticas y económicas básicas. Y si no ambiciona tal cosa, se convierte en un discurso elitista y oportunista. Rawls no ha abandonado esta pretensión de fondo en su visión de las tareas de la filosofía política, pues en buena medida, el éxito de *A Theory of Justice* se debió a la pretensión de apuntar una moral básica para toda la humanidad y para juzgar toda época histórica, y en sus escritos posteriores, aunque ha rebajado considerablemente el alcance de sus propuestas, ha reformulado, pero no eliminado, esta pretensión de fondo.

El propósito explícito de Rawls en los últimos años es, según sus propias palabras,

«proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas, y de este modo afrontar el conflicto derivado de cómo han de ser entendidas las exigencias de libertad e igualdad» (JFBR, p. 3).

A primera vista es un propósito bastante más modesto que el que se planteó en *TJ*, pero si se contempla con cierto detenimiento resulta ser una empresa de una envergadura semejante, debido a que Rawls no sólo cree que las instituciones democráticas son convenientes para el mundo occidental moderno, sino que piensa que también han de valer para cualquier sociedad que haya alcanzado cierto grado de desarrollo global, y también han de valer para ordenar la convivencia pacífica de los pueblos, representados en el escenario internacional por sus correspondientes estados-naciones¹⁵.

Para afrontar estas tareas, Rawls sigue confiando en que el método del equilibrio reflexivo será el adecuado:

«Lo que hacemos es agrupar esas convicciones decantadas, como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud, y tratar de organizar las ideas y los principios básicos implícitos en ellas hasta convertirlos en una concepción política coherente de la justicia. Esas convicciones son hitos provisionales fijados que cualquier concepción política razonable tendría que poder acomodar. Empezamos, pues, observan-

15 Véase RAWLS, J.: «The Law of Peoples» en Stephen Sute & Susan Hurley (eds.), *On Human Rights*, Nueva York, Basic Books, 1993.

do la cultura pública misma como el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos. Lo hacemos con la esperanza de formular esas ideas y principios de un modo lo suficientemente claro como para que combinen entre sí dando lugar a una concepción política de justicia que congenie con nuestras convicciones más firmes. Expresamos eso diciendo que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, tiene que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida». (PL, p. 8).

En otras palabras: la única piedra de toque a la que podemos acudir, una vez que se ha producido el proceso de secularización de la moral y de la política, y una vez que aceptamos de buen grado el hecho del pluralismo religioso, filosófico y moral, es a un pequeño conjunto de convicciones básicas comunes que han quedado como puntos de referencia moral en la conciencia histórica de nuestra época. Cualquier concepción ético-política que pretenda gestionar la vida pública moderna tendría que mostrar que es capaz de congeniar con esas convicciones compartidas mejor que las otras concepciones rivales.

Puede que a muchos les parezca que esos objetivos y métodos de la filosofía política son inadecuados o insuficientes. Sin embargo, debe tenerse en cuenta, como nos recuerda Brian Barry¹⁶, que una teoría filosófica sobre los valores de justicia que han de regir las instituciones sociales no puede agarrar por el cuello a los individuos reacios a respetar sus principios para obligarles a que los respeten. Lo más que puede hacer, como dice el propio Barry y sostienen también Philippe van Parijs¹⁷, Will Kymlicka¹⁸, y tantos otros, es «escrutar incansablemente nuestras intuiciones espontáneas respecto de lo que, en nuestra sociedad, es bueno y malo, admirable e intolerable y en esforzarse simplemente por darle una formulación que sea clara, coherente, sistemática»¹⁹. El potencial crítico de semejante labor sólo puede mostrarse cuando efectivamente esa labor se hace bien, o como dice el adagio: «nada hay más práctico que una buena teoría».

Septiembre de 1997

16 BARRY, B.: *Justicia como imparcialidad*, cit.

17 PARIJS, Ph. van: *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (1991), Barcelona, Ariel, 1993.

18 KYMLICKA, W.: *Filosofía política contemporánea. Una introducción* (1990), Barcelona, Ariel, 1995.

19 PARIJS, Ph. van: *op. cit.*, p. 26.