

Del Rawls kantiano al Rawls humeano: una hipótesis de lectura

PABLO DA SILVEIRA*

Resumen: El Rawls de *A Theory of Justice* era inequívocamente kantiano, en el sentido de que aspiraba a enunciar principios de justicia con pretensión de universalidad a partir de una reconstrucción de ciertas características consideradas constitutivas del agente moral. A partir de las *Dewey Lectures* de 1980 se inicia un progresivo alejamiento de Kant que culmina con la publicación, en 1993, de *Political Liberalism*. La pregunta de la que se ocupa este artículo es: ¿en qué clase de filósofo se ha convertido Rawls una vez que ha consumado su ruptura con el kantismo?

Palabras clave: Rawls, Hume, subjetivismo moral.

Resumé: Le Rawls de *A Theory of Justice* était vraiment Kantien, au sens où il proposait énoncer des principes de justice avec prétention d'universalité à partir d'une reconstruction de certaines caractéristiques considérées constitutives de l'agent moral. A partir des *Dewey Lectures* de 1980 on commence un éloignement progressif de Kant qui s'accomplit avec la publication, en 1993, de *Political Liberalism*. Cet article s'occupe de la question suivante: quel genre de philosophe Rawls est-il devenu quand la «coupure» avec le kantisme est accomplie?

Mots clés: Rawls, Hume, subjectivisme moral.

John Rawls es conocido por haber revitalizado el pensamiento político de orientación contractualista. Como él mismo afirmaba en el prefacio de *A Theory of Justice*, su propósito original consistía en «generalizar y llevar a un nivel de abstracción más elevado la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant» (1971: viii, esp. 10)¹. Por cierto, esta enumeración estaba lejos de ser inocente. En la lista de figuras consulares es notoria la ausencia de Hobbes. Con esto Rawls estaba indicando que no pretendía retornar a una forma cualquiera de contractualismo, sino a una versión particularmente «moralizada» donde lo que cuenta no es el balance de intereses contrapuestos sino la protección de la racionalidad y de la autonomía indisociables de la agencia moral.

Rawls enfatizaba esta idea por la vía de presentar su teoría como «altamente kantiana» (*ibid*). Y efectivamente hay una serie de rasgos que justifican esta filiación. Rawls retoma explícitamente la idea kantiana de autonomía (1971: 251 y 515, esp. 287 y 570), percibe a los individuos como fines en sí mismos y no como medios para la realización de fines ajenos (1971: 29, esp. 48), describe los principios de justicia como imperativos categóricos (1971: 253, esp. 289) y la posición original como una situación ideal en la que agentes autónomos actúan siguiendo exclusivamente este tipo de imperativo (1971: 256, esp. 293).

Pero más importante que estas coincidencias específicas es la pretensión general de ubicarse en un plano muy próximo a lo trascendental. El propósito de Rawls era establecer principios de justicia universalmente aplicables, deducidos (en un sentido débil del término) de lo que puede ser visto

* Universidad Católica del Uruguay, Instituto de Filosofía. Dirección postal: Av. 8 de Octubre 2738, CP 11600, Montevideo, URUGUAY. Fax: x-598-2-472717. E-mail: pdasilve@ucu.edu.uy. Títulos recientes: *Le débat libéraux-communautariens* (París, PUF, 1997, en colaboración con André Berten y Horvé Pourtois) e *Historias de Filósofos* (Buenos Aires, Alfaguara, 1997).

1 Se da en primer lugar el número de página de la edición original y en segundo lugar el número de página de la edición castellana del Fondo de Cultura Económica. Mi propia traducción no siempre coincide con esta última.

como una constitución común a todos los agentes morales. De acuerdo con esta lógica, el dispositivo fundamental para la formulación de los principios (la posición original) permitiría «contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también desde todos los puntos de vista temporales» (1971: 587, esp. 648). El Rawls de *Theory* va muy lejos en la afirmación de esta pretensión, hasta el punto de describir su propio trabajo como el intento de desarrollar una «geometría moral»².

Esta ambición universalista llevó a muchos comentaristas (y al propio Rawls en tanto que comentarista de su obra) a inscribir *A Theory of Justice* en la más pura tradición kantiana. Otfried Höffe, por ejemplo, afirmaba hace años que quien elige los principios de justicia en las condiciones de la posición original «es, en sentido estricto, un sujeto universal, indiferente a todas las determinaciones individuales y particulares, que Kant designaría como un ser de razón práctica pura. En este sentido cabría preguntarse si, después de todo, Rawls no ha rehabilitado el sujeto noumenal de Kant». Y agregaba: «los principios de justicia elegidos bajo el velo de ignorancia tienen la significación de imperativos categóricos (...) no solamente en el sentido conceptual o metaético de que son absolutamente válidos, sino también en el sentido criteriológico, o normativo ético, de que satisfacen el criterio de la estricta universalidad» (HÖFFE 1988: 63).

En realidad, las cosas fueron desde el principio un poco más complejas. Así como es posible encontrar en el Rawls de *Theory* numerosos elementos kantianos, también hay frecuentes puntos de fractura. Por ejemplo, Rawls desarrolla una teoría de la desobediencia civil mientras que Kant rechaza el derecho a la resistencia; Rawls tiene una concepción inclusiva de la ciudadanía en tanto Kant excluye a importantes categorías sociales; Rawls incluye ciertos componentes de igualdad material como parte de las exigencias de la justicia, en tanto Kant sólo incorpora este elemento como medio para sostener el ordenamiento jurídico³. Más importante todavía, el Rawls de *Theory* daba por sentado que existía una confluencia entre su procedimiento constructivista y la teoría de la elección racional, de modo que las condiciones de la posición original reflejarían simultáneamente «las preferencias racionales y la igualdad inicial de las partes contratantes» (1971: 28, esp. 46)⁴. Años más tarde Rawls hizo una crítica explícita de esta idea (1985: 237n), pero el haberla defendido durante algún tiempo introdujo una distancia importante entre (al menos parte de) los argumentos de *Theory* y la filosofía práctica de Kant.

La discusión acerca de hasta qué punto el Rawls de *Theory* era kantiano y en qué medida no lo era es relativamente escolástica. Lo que me interesa subrayar es que, si bien es posible detectar diferencias importantes entre el pensamiento del «primer» Rawls y el pensamiento de Kant, ambos autores tenían en común dos elementos esenciales: (i) la pretensión de establecer principios normativos cuya validez no fuera puesta en cuestión por la diversidad de los contextos de aplicación, y (ii) el intento de fundar esta universalidad en ciertas características constitutivas de los agentes. En este sentido específico, es legítimo hablar del kantismo de *A Theory of Justice*⁵.

2 «Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral, con todo el rigor que ese nombre indica. Desafortunadamente el razonamiento que ofreceré se queda corto en relación a esto, ya que en gran medida es altamente intuitivo. Aun así, es esencial tener en mente el ideal que uno quisiera alcanzar» (1971: 121, esp. 146).

3 Höffe reconoce estas diferencias en 1988: 57.

4 Ver también las páginas 16 y 47 de la edición inglesa, correspondientes a las páginas 34 y 67 de la edición castellana.

5 Como el propio Rawls señalará más tarde, «el adjetivo "kantiano" expresa analogía, no identidad; significa *grosso modo* que una doctrina se asemeja lo bastante a la de Kant en aspectos suficientemente fundamentales como para estar mucho más cerca de su visión que de otras concepciones morales tradicionales que es apropiado emplear como punto de comparación» (1980: 516, esp. 138). En todas las citas del texto de 1980 se incluye primero el número de página de la edición inglesa y luego el número de página de la edición castellana de editorial Tecnos.

La ruptura con Kant

En los años posteriores a la publicación de *Theory*, Rawls abandonó progresivamente su kantismo original. Esta es una transformación radical de su pensamiento pero, al menos por dos razones, no es fácil de describir ni de evaluar. En primer lugar, la ruptura con Kant fue un largo proceso, durante buena parte del cual el propio Rawls no fue enteramente consciente del alcance de las variantes que iba introduciendo. En segundo lugar, el quiebre fundamental se produce con las *Dewey Lectures* de 1980, un texto que lleva por título: «Constructivismo kantiano en la teoría moral» y que supuestamente se propone «exponer de forma más clara las raíces kantianas» de la teoría presentada en 1971 (1980: 515, esp. 137). La situación es curiosa: Rawls se aleja del kantismo justo en el momento en que parece declararle su más firme adhesión.

Las *Dewey Lectures* se presentan como una aclaración metodológica. Su propósito sería explicar cómo se establece la conexión entre una concepción particular de la persona y los principios de justicia para ser aceptados colectivamente. El sustantivo «constructivismo» significa que «fuera del procedimiento de construir (los) principios no hay razones de justicia». El que «ciertos hechos hayan de contar como razones de justicia y cuál haya de ser su fuerza relativa es algo que sólo puede establecerse sobre la base de principios que resulten de la construcción» (1980: 569 esp. 180). Este constructivismo es «kantiano» porque la concepción de la persona en la que se apoya es la misma adoptada por Kant: los individuos son vistos como racionales y razonables (1980: 544, esp. 155), mutuamente desinteresados e independientes de sus fines (1980: 548, esp. 166).

Esta manera de plantear las cosas supone un cambio importante respecto a la formulación de 1971. Para el Rawls de *Theory*, su propio kantismo residía en su pretensión universalista y en la apelación a ciertas características constitutivas que eran vistas como inseparables de la agencia moral. Para el Rawls de las *Dewey Lectures*, su propio kantismo reside en la apelación a una concepción kantiana de la persona. Pero lo decisivo es que esta concepción ya no surge de un análisis de las características constitutivas del agente moral, sino que es vista como implícita en la cultura pública de una sociedad que intenta organizarse políticamente (1980: 518, esp. 140).

En las *Dewey Lectures* no hay ninguna pretensión de fundamentar los principios de justicia en una reconstrucción de características constitutivas. En lugar de hablar de seres humanos, de agentes morales o de actores racionales, la argumentación empieza a centrarse en el integrante de un tipo específico de sociedad: «Lo que justifica a una concepción de la justicia no es que sea verdadera en relación a un orden antecedente a nosotros y que nos viene dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones inscritas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros» (1980: 519, esp. 140).

La pretensión transcendental es sustituida por la adhesión a una concepción de la persona que se ve como ligada a una tradición política específica. Y esto tiene como consecuencia el abandono de la pretensión de universalidad que también aleteaba en *Theory*. Rawls no deja la menor duda a este respecto: «no estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, independientemente de cuáles sean sus circunstancias sociales o históricas particulares. Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas de una sociedad democrática que opera en condiciones modernas» (1980: 518, esp. 139).

El adjetivo «kantiano» ha cambiado de significado. Para el Rawls de *Theory*, su propio kantismo residía en su pretensión universalista y en la apelación a ciertas características constitutivas que eran vistas como inseparables de la agencia moral. Para el Rawls de las *Dewey Lectures*, su propio

kantismo reside en la adhesión a una concepción kantiana de la persona que es vista como implícita en la cultura pública de una sociedad que intenta organizarse políticamente (1980: 518, esp. 140).

Tanto el universalismo como el trascendentalismo han desaparecido. El alcance normativo de los principios ya no apunta a la totalidad de los individuos racionales y razonables sino a aquellos identificados con una cultura pública particular. Y la concepción de la persona a la que se asocian esos principios ya no es vista como la reconstrucción de un agente moral abstracto sino como el retrato de base del ciudadano, es decir, de aquellos agentes que aspiran a vivir en condiciones de libertad e igualdad bajo instituciones democráticas.

Este cambio de perspectiva se profundizará en los años siguientes hasta hacerse muy evidente en *Political Liberalism*. Un ejemplo que permite percibir el modo en que ocurren las cosas es la evolución de la doctrina de los bienes primarios. En *Theory* los bienes primarios son presentados como «cosas que se presume que todo ser racional desea» (1971: 62, esp. 84). En las *Dewey Lectures* se los ve como medios para todo propósito, cuyo catálogo se construye a partir de un examen de los intereses fundamentales de la persona moral kantiana, es decir, de aquella concepción de la persona que se ve como implícita en la cultura pública (1980: 521ss, esp. 144ss). Finalmente, en *Political Liberalism* los bienes primarios son vistos como medios para satisfacer las necesidades que tienen las personas «en tanto ciudadanos» (1993a: 179). Tal como dice Rawls en otro pasaje, «el agente moral es aquí el ciudadano libre e igual en tanto miembro de la sociedad, no el agente moral en general» (1993a: 109).

La evidencia textual parece ser más que suficiente para sostener que, pese a su propósito declarado y a lo engañoso del título, las *Dewey Lectures* constituyen el punto de ruptura entre Rawls y la tradición kantiana. William Galston, por ejemplo, ha argumentado de manera persuasiva que el Rawls posterior a 1980 se ha alejado doblemente de Kant: no sólo ha abandonado toda pretensión trascendental al optar por una concepción de la persona implícita en una cultura política específica, sino que ha olvidado la prioridad kantiana de lo justo sobre lo bueno: los principios de justicia ya no buscan asegurar a cada individuo la posibilidad de realizar su propia concepción del bien, sino la posibilidad de realizar una concepción del bien estrechamente asociada a la concepción kantiana de la persona, a saber, el bien como pleno ejercicio de los *moral powers*. Los principios de justicia estarían así al servicio de una concepción de la persona históricamente dada (GALSTON 1982: 506ss).

Al menos durante los años ochenta, Rawls siguió empeñado en llamar «kantiana» a su propia teoría. Pero, aun concediendo que ésta estaba fundada en una concepción kantiana de la persona (si bien justificada por razones no kantianas), lo importante es no perder de vista que este kantismo es muy diferente al de 1971. En el Rawls tardío no hay pretensión de universalidad ni forma alguna de trascendentalismo. En consecuencia, si tomamos el adjetivo «kantiano» en el sentido que él mismo le daba en *Theory*, deberemos concluir que Rawls ha dejado de ser kantiano. Y lo que importa averiguar es en qué se ha convertido ahora.

La interpretación relativista

Una posible lectura del Rawls más reciente consiste en verlo como un autor relativista. Según esta perspectiva, su filosofía no tendría otra aspiración que la de dar cierta coherencia interna a un conjunto de ideas y de valores que forman parte del patrimonio común de las sociedades liberales (o, peor aún, de una sociedad liberal específica que es la sociedad estadounidense). Si esta lectura fuera correcta, Rawls se habría deslizado hacia un liberalismo a la Rorty que se limitaría a decir:

«preferimos la tradición liberal a las otras tradiciones, no porque sea universalizable ni normativamente superior a las demás, sino porque es la nuestra».

Esta interpretación no carece de apoyos en los textos. Por ejemplo, en un pasaje frecuentemente citado de las *Dewey Lectures* Rawls afirma que, a la hora de elaborar una concepción pública de la justicia, «nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, digamos, la Declaración de Independencia» (1980: 518, esp. 139). Como es obvio, por «Declaración de Independencia» se entiende aquí la Declaración de Independencia de las colonias norteamericanas que luego conformarían los Estados Unidos.

Pero, pese a lo que parecen sugerir estos pasajes fuertemente contextualistas, hay buenas razones para pensar que el último Rawls no se limita a ser un doble de Richard Rorty. Su pretensión no es la de poner orden en un sistema de ideas y valores que se toman como propios de una colectividad, sino la de criticar y eventualmente modificar esas ideas y valores. El Rawls más reciente sigue pensando que todas las sociedades liberales existentes son injustas y que la cultura pública que comparten es imperfecta. Más todavía, uno de sus últimos trabajos publicados apunta a extender esta pretensión normativa más allá de los límites de una sociedad específica (RAWLS 1993b). Puede que tengamos dudas acerca de qué tipo de autor ha pasado a ser Rawls, pero es seguro que no estamos ante un hermeneuta de la cultura ni ante un pensador posmoderno fascinado por el espectáculo de la diversidad.

¿Cómo entender entonces la vigencia de su pretensión normativa, si al mismo tiempo admitimos que ha abandonado toda forma de universalismo y de trascendentalismo? ¿Cómo es posible formular juicios acerca de lo que es justo e injusto, aceptable e inaceptable, al tiempo que se coloca como único referente una cultura pública supuestamente compartida por los miembros de cierto tipo de sociedad? Responder a estas preguntas no es nada sencillo. Lo que quisiera hacer aquí es arriesgar una hipótesis de lectura que se aparta de lo que el propio Rawls dice a propósito de su obra pero que, a mi juicio, refleja más adecuadamente sus intenciones.

La interpretación humeana

Establecer un lazo entre Hume y Rawls no es en principio tarea fácil. Hume nunca fue un contractualista, lo que hizo que Rawls lo viera desde el inicio como un autor ajeno a su propia tradición (1971: 32, esp. 51). Además, los esfuerzos de Rawls por identificarse a sí mismo como un kantiano lo llevaron repetidamente a tomar distancia de algunos aspectos centrales del pensamiento de Hume⁶. Rawls siempre tuvo claro que la perspectiva kantiana y la perspectiva humeana son incompatibles, aun cuando su defensa de esta idea se apoyara en interpretaciones discutibles del pensamiento del escocés⁷.

Pero la distancia entre ambos nunca fue tan grande como el propio Rawls pareció creer. *Justice as Fairness* fue desde el principio una teoría cargada de elementos humeanos. Por ejemplo, Rawls recoge ampliamente la idea de *circumstances of justice*, en una versión muy próxima a la que desarrolla el propio Hume en la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. También retoma la

6 Ver por ejemplo, en relación al velo de ignorancia, (1980: 548, esp. 166-67).

7 Rawls coloca a Hume bajo el paraguas del «naturalismo psicológico», entendido como la doctrina que subordina el orden moral al orden natural. Esta es una lectura inadecuada (aunque frecuente) de la filosofía moral de Hume. Pero la idea de que el pensamiento práctico de Hume es incompatible con el del Kant es esencialmente correcta, lo que implica una superioridad de Rawls sobre, por ejemplo, Friedrich Von Hayek. Sobre este punto ver KUKHATAS 1989: 215.

idea de *sense of justice*, si bien lo hace en un sentido que no coincide exactamente con el de Hume⁸. E incluso presenta su teoría de la justicia como una teoría de los sentimientos morales, recogiendo así uno de los temas centrales de la Ilustración escocesa y de la filosofía del propio Hume (1971: 51 y 120, esp. 70 y 146)⁹.

Pero lo que me importa aquí no son las posibles dosis de pensamiento humeano que pueden encontrarse en el Rawls de los años 70. Cualquiera sea su peso, seguramente se trata de un componente marginal. Lo que quisiera identificar es el humanismo del último Rawls, que tiene a mi juicio un enorme impacto sobre los propósitos, los alcances y el modo en que se estructura su pensamiento posterior a las *Dewey Lectures*. Como no puedo hacer aquí una larga presentación de lo que me parece esencial en el pensamiento práctico de Hume, voy a limitarme a llamar «humeana» a toda teoría moral o política que adhiera a las siguientes tesis.

Tesis 1 (afirmación de subjetivismo moral): no existe ningún orden independiente de principios y de normas a los que podamos apelar para distinguir entre comportamientos aceptables e inaceptables (o en caso de que lo haya, no tenemos acceso directo a él)¹⁰.

Tesis 2 (rechazo del relativismo): la imposibilidad de acceder directamente a un orden independiente de principios y de normas no nos obliga a abandonar toda pretensión de orientar o de juzgar nuestras prácticas. Es posible elaborar normas y criterios compartidos, aunque subjetivamente fundados¹¹.

Tesis 3 (perspectivismo político): el punto de vista relevante a la hora de intentar construir estándares morales compartidos es el punto de vista de una comunidad de individuos que intentan vivir civilizadamente (es decir, bajo instituciones ordenadoras de la vida social que todos puedan reconocer como legítimas)¹².

Tesis 4 (imposibilidad de la fundación racional): el papel de la razón en la vida moral no consiste en fundar primeros principios sino en organizar y depurar una moralidad cuya existencia es previa a todo intento justificatorio¹³.

Todo el pensamiento práctico de Hume (desde el temprano *Tratado de la Naturaleza Humana* hasta sus últimos escritos políticos) puede ser visto como un intento de conciliar estas cuatro tesis¹⁴. Y todas ellas son necesarias para que ese pensamiento consiga sostenerse. El subjetivismo no relativista sólo es concebible en la medida en que no nos veamos como individuos a secas sino como miembros de una comunidad que intenta vivir civilizadamente, es decir, como individuos involucrados en lazos de cooperación y de reciprocidad. Y sólo es posible asignarle a la razón un papel organizador y depurador (es decir, no fundacional) si vemos a la vida moral como condicionada a la existencia de formas de convivencia que nos vienen dadas de antemano (aun cuando tengamos la posibilidad de modificarlas).

Voy a dar por supuesto que esta mínima reconstrucción del pensamiento práctico de Hume es defendible, y voy a llamar «humeana» a toda teoría que se ajuste a ella. La pregunta que quisiera

8 Sobre este punto ver KUKATHAS 1989: 25.

9 Todo esto puede hacer dudar de la pureza del kantismo al que originalmente creía adherir Rawls. Como observa Galston, «para Kant, es la razón —no la necesidad de acuerdo ni las circunstancias del acuerdo— lo que determina el contenido de nuestros emprendimientos sociales apropiados» (GALSTON 1982: 513).

10 Ver, por ejemplo, *Tratado de la Naturaleza Humana* III, I, I.

11 Ver, por ejemplo, *Tratado de la Naturaleza Humana* III, II, I.

12 Ver, por ejemplo, *Tratado de la Naturaleza Humana* III, II, II.

13 Ver, por ejemplo, *Tratado de la Naturaleza Humana* II, III, III.

14 Para una justificación de esta afirmación ver KUKATHAS 1989: 20-31, LIVINGTON 1984, MACINTYRE 1988: 300-25, MALHERBE 1996: 673-83, NORTON 1982.

formular ahora es: ¿podemos ver al último Rawls como un filósofo «humeano» en este sentido específico?

¿Se ha vuelto Rawls un autor «humeano»?

Rawls nunca adhirió a ninguna forma de objetivismo del tipo de las que defienden los adeptos a las doctrinas del derecho natural¹⁵. Ya en *Theory* insistía en la idea de que la objetividad consiste en la adecuación entre el procedimiento del que nos servimos para darnos normas y nuestra constitución de base en tanto agentes morales¹⁶. Pero es en las *Dewey Lectures* donde aparece de manera perfectamente explícita su afirmación del subjetivismo moral: «la objetividad no viene dada por 'el punto de vista del universo', para emplear la expresión de Sidwick. La objetividad ha de entenderse por referencia a un punto de vista social adecuadamente construido. (...) El acuerdo esencial en los juicios de justicia no surge del reconocimiento de un orden moral previo e independiente, sino de la afirmación por todos de la misma perspectiva social dotada de autoridad» (1980: 571, esp. 185).

En *Political Liberalism* esta idea aparece reformulada y estrechamente asociada al hecho del pluralismo. Rawls insiste en que él no niega la existencia de un orden independiente de principios y de normas. Después de todo, negar la existencia de un orden semejante es una tesis tan fuerte como afirmarla. Lo que verdaderamente importa es percibir que, dado el hecho del pluralismo, los ciudadanos «no pueden suscribir un acuerdo acerca del orden de los valores morales, o de los dictados de lo que algunos pueden ver como derecho natural. (...) Es solamente por la vía de afirmar una concepción constructivista —y por lo tanto política, no metafísica— que los ciudadanos pueden en conjunto esperar encontrar principios que todos ellos puedan aceptar» (1993a: 97).

Rawls suscribe pues la primera tesis humeana, aun cuando la circunscribe al dominio de los principios y valores compartidos: no existe ningún orden independiente al que podamos apelar para darnos normas comunes. A nivel de la vida moral estrictamente privada (si es que tal cosa existe) cada uno puede tener su propia opinión sobre el punto (1993a: 127).

¿Implica esto la imposibilidad de elaborar normas y criterios compartidos que nos permitan orientar y juzgar nuestras prácticas? Al igual que Hume en la segunda tesis, Rawls responde por la negativa a esta pregunta. Para ello desarrolla una teoría de la objetividad como razonabilidad que es presentada en estos términos: «las convicciones políticas (que son también, por supuesto, convicciones morales) son objetivas —efectivamente fundadas en un orden de razones— si personas razonables y racionales, suficientemente inteligentes y concienzudas en el ejercicio de las capacidades de su razón práctica, cuyo razonamiento no exhibe ninguno de los vicios más comunes, podrían en último término suscribir esas convicciones, o reducir significativamente sus diferencias a propósito de ellas, dando por hecho que esas personas conocen los hechos relevantes y han examinado suficientemente los fundamentos que cuentan en la materia bajo condiciones favorables a la debida reflexión». Dicho más brevemente, «decir que una convicción política es objetiva es decir que hay razones (...) suficientes para convencer a todas las personas razonables de que esa convicción es razonable» (1993a: 119).

Para el Rawls más reciente, la objetividad consiste en la consistencia con «los principios de la razón práctica en unión con concepciones apropiadas de la sociedad y la persona», todo lo cual es

15 Para una defensa de este punto de vista ver, por ejemplo, GEORGE 1992.

16 Ver, por ejemplo, 1971: 516, esp. 570.

construido en el propio espacio público (1993a: 114). Algo es objetivo cuando puede ser objeto de un acuerdo razonable entre los ciudadanos. Y algo puede ser objeto de tal acuerdo cuando satisface una serie de exigencias que operan como «base de justificación abierta y pública para los ciudadanos en tanto libres e iguales» (1993a: 115).

Rawls admite que esta concepción de la objetividad puede no ser suficiente para la razón teórica, es decir, para la razón que conoce los objetos como dados. Pero afirma que sí lo es para la razón práctica, es decir, para la razón que produce objetos de acuerdo con una concepción de cómo éstos deberían ser y que, entre otras cosas, se ocupa del gobierno de nuestra conducta (1993a: 117). Rawls ni siquiera pretende que esta concepción de la objetividad deba aplicarse al conjunto de la vida moral (1993a: 125). Pero afirma que, en caso de ser sostenible, es suficiente para las necesidades de la vida política.

Ahora bien, ¿es posible sostener esta concepción de la objetividad, de modo que podamos apoyarnos sobre ella para darnos normas comunes? Rawls cree que lo es en la medida en que adhiramos a lo que recientemente ha llamado el «constructivismo político».

Lo que tiene en común cualquier forma de constructivismo es la idea de que la objetividad se construye adoptando un punto de vista adecuado. En el caso de Kant, este punto de vista es el de las personas morales vistas como integrantes de un mundo de fines. En el constructivismo político, este punto de vista es el de los ciudadanos vistos como miembros libres e iguales de una sociedad que intenta funcionar en base a instituciones democráticas. Contra aquellos autores que, como Thomas Nagel, aspiran a fundar un «punto de vista impersonal», Rawls sostiene que la objetividad expresa siempre el punto de vista de personas (individuales o colectivas) una vez que han sido adecuadamente caracterizadas (1993a: 115-16).

El constructivismo político aparece como una radicalización del constructivismo kantiano al que Rawls adhería en los años ochenta. El constructivismo kantiano no distingue entre el constructivismo moral y el constructivismo estrictamente político. Por esta razón, el modo en que concibe las nociones de autonomía, de persona y de sociedad es propio de una concepción comprensiva que puede ser objeto de desacuerdo entre ciudadanos razonables (1993a: 99ss).

El constructivismo político puede escapar a este peligro. Entre los rasgos que lo definen y que Rawls discute con detenimiento se cuentan los siguientes.

En primer lugar, el constructivismo político no se aplica a la vida moral en su conjunto sino exclusivamente a la vida política, es decir, a aquel tipo de vida en el que debemos justificar normas o acciones específicas de acuerdo a criterios que todos podamos reconocer como válidos (1993a: 90n).

En segundo lugar, lo que persigue el constructivismo político no es la formulación de principios que puedan ser reconocidos como universalmente válidos, sino la formulación de los principios más adecuados para un tipo de sociedad específico, a saber, «una sociedad democrática caracterizada por el hecho del pluralismo razonable» (1993a: 95).

En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, el constructivismo político no opera en base a una concepción abstracta del agente moral sino en base a una concepción de la persona «en tanto miembro de una sociedad política», es decir, en tanto participante en «un sistema equitativo de cooperación social» (1993a: 93). Estas ideas de la persona y de la sociedad no son presentadas como el fruto de una deducción trascendental o quasi-trascendental, sino que son vistas como componentes fundamentales de la cultura política pública compartida por los ciudadanos (1993a: 97).

Al adherir al constructivismo político así entendido, Rawls termina de romper con la perspecti-

va que él mismo defendió en las páginas de *Theory*. En 1971 Rawls veía la sociedad como «una sociedad de personas morales», es decir, como una asociación de agentes autónomos que se ven mutuamente como fines en sí mismos y no como medios para la realización de fines ajenos. Al elegir los principios de justicia atendiendo exclusivamente a esta constitución de base, los participantes en la posición original no estaban influidos «por la tradición ni por la autoridad, ni por las opiniones de los otros» (1971: 516, esp. 570). A partir de las *Dewey Lectures*, pero más claramente de *Political Liberalism*, la sociedad ya no es vista como una asociación de agentes morales autónomos, sino de ciudadanos que comparten una tradición política específica (que se caracteriza justamente por ver a los ciudadanos como agentes morales autónomos). La autoridad (o al menos una concepción acerca de cómo ésta debe ser ejercida), la tradición y las opiniones de los otros influyen de manera decisiva.

¿Coincide esta perspectiva con la tercera tesis humeana, es decir, con aquélla que afirma que el punto de vista relevante a la hora de intentar construir estándares morales compartidos es el punto de vista de una comunidad de individuos que intentan vivir bajo instituciones comunes? La respuesta a esta pregunta me parece afirmativa, al menos si entendemos la expresión «estándares morales compartidos» en el sentido (a mi juicio perfectamente humeano) de «estándares morales que deben regir la vida en común».

El Rawls de *Political Liberalism* sigue pensando, como ya lo hacía el de las *Dewey Lectures*, que «una concepción de la justicia se arma con el fin de hacer frente a las exigencias de la vida social y para producir una base pública a la luz de la cual los ciudadanos puedan justificarse unos a otros sus instituciones comunes» (1980: 565, esp. 177). La filosofía política sólo tiene sentido en una sociedad que aspire a funcionar de este modo. Y una vez que estamos en una sociedad de este tipo, las propias exigencias que caracterizan la búsqueda de bases comunes de justificación pueden ser empleadas como criterios para evaluar los procedimientos mediante los que intentamos justificar las normas y actos de autoridad. Rawls tiene como referencia permanente «una sociedad con un sistema legal que imponga lo que son vistas como obligaciones genuinas, en lugar de una sociedad que simplemente coacciona a aquellos de sus miembros que son incapaces de resistir» (1993a: 109-110).

Esta adhesión a la tercera tesis humeana explica por qué Rawls adhiere también a la cuarta. Si el objetivo de la argumentación política es que los ciudadanos puedan justificarse mutuamente un conjunto de principios y de normas que regirán la vida en común, entonces no tiene sentido intentar esa justificación como habría que hacerlo si esa intención no fuera compartida. El papel de la razón no consiste en aportar los argumentos que deberían llevarnos a preferir la justificación política como mejor alternativa que la simple coacción, sino en identificar el tipo de argumentos que pueden ser compartidos por quienes ya comparten esta preferencia. Por esa razón, «partimos de las ideas fundamentales compartidas que encontramos implícitas en la cultura política pública» (1993a: 100).

Al igual que Hume, Rawls parte del dato de que ya estamos involucrados en cierto tipo de relación interindividual. En el caso de Hume se trataba del tipo de relación que se establece entre individuos que viven bajo instituciones comunes y que prefieren mantener esas instituciones por razones utilitaristas. En el caso de Rawls, se trata de individuos que viven bajo instituciones comunes y que aspiran a ajustar el funcionamiento de esas instituciones al modelo de una sociedad bien ordenada (1993a: 103). En ambos casos está presente la idea de que el papel de la razón no consiste en justificar por qué es preferible involucrarse en formas de interacción que suponen considerar al otro como un agente moral. Más bien se toma como dato que «una forma básica de

motivación moral es el deseo (...) de ordenar nuestra vida política común en términos tales que los otros no puedan rechazar razonablemente» (1993a: 124)¹⁷.

Una hipótesis y sus alcances

No pretendo afirmar aquí que el Rawls más reciente se haya convertido en un humeano estricto. Hay varios puntos importantes en los que uno y otro autor siguen discrepando, y entre ellos me gustaría subrayar dos.

En primer lugar, Hume creía que los individuos tienen razones puramente individualistas y utilitaristas para vivir en una sociedad que intente funcionar bajo instituciones comunes: la paz y el orden sólo son posibles en un ordenamiento social que todos admitan como legítimo, y la paz y el orden son esenciales para que cada uno pueda perseguir su propio interés (HUME 1741: 26). Rawls, en cambio, percibe a los individuos como preocupados por proteger el ejercicio de lo que él llama sus *moral powers*: la capacidad de elaborar y poner en práctica una concepción del bien, y la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia. La coexistencia bajo instituciones comunes es posible porque los individuos comparten una concepción mínima del bien que atribuye una importancia primordial a este objetivo.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, ambos autores discrepan en sus respectivas teorías de la legitimidad política y en sus maneras de concebir el uso legítimo de la fuerza por parte del Estado. Para Hume la paz y el orden son valores casi absolutos, porque sin ellos no es posible perseguir el interés individual. Esto lo llevó a adoptar un punto de vista conservador, que sólo admite como caso extremo la posibilidad de resistirse a la autoridad (KUKATHAS 1989: 23). Para Rawls, en cambio, no cualquier forma de coexistencia ordenada y pacífica puede ser vista como satisfactoria. Su teoría aspira a maximizar nuestras posibilidades de ejercer los *moral powers*, y eso lo lleva a estar disconforme con casi cualquier orden existente. Eso explica por qué ya su libro de 1971 incluía una muy completa teoría de la objeción de conciencia y de la desobediencia civil (1971 363ss, esp. 404ss).

Pese a estas diferencias, creo sostenible afirmar que el Rawls reciente se ha vuelto humeano en el sentido de adherir a las cuatro tesis que me parecen características de este punto de vista. Ciertamente él no se califica a sí mismo de este modo, pero éste no es un argumento definitivo. Después de todo, el Rawls de los años ochenta se caracterizaba a sí mismo como kantiano, cuando hay muy buenas razones para creer que no lo era.

Bibliografía

- DA SILVEIRA, P. & NORMAN, W. (1995): «Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea». *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 5 (Madrid & México), 125-52.
- DOPPELT, G. (1989): «Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?». *Ethics*, 99, 815-51.
- GALSTON, W. (1982): «Moral Personality and Liberal Theory. John Rawls Dewey Lectures». *Political Theory*, 10, 4, 492-519.
- GEORGE, R. (ed.) (1992): *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Oxford, Clarendon Press.

¹⁷ Rawls ya rechazaba en *Theory* el papel fundacional de la razón. Sobre este punto ver DA SILVEIRA & NORMAN 1995.

- HÖFFE, O. (1988): «Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?». En: AUDARD, C. et al.: *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*. París, Éditions du Seuil, pp. 54-72.
- HUME, D. (1739): *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977.
- 1741: *Ensayos políticos*. Madrid, Editorial Tecnos, 1987.
- LIVINGTON, D.W. (1984): *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago, The University of Chicago Press.
- MCCARTHY, T. (1994): «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue». *Ethics*, 105, 44-63.
- MACINTYRE, A. (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth.
- MALHERBE, M. (1996): «Hume et les morales du sentiment». En Monique Canto (ed.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. París, PUF, pp. 673-83.
- Norton, D.F. (1982): *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press. (Versión castellana: *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1978).
- 1980: «Kantian Constructivism in Moral Theory». *Journal of Philosophy*, 88, 515-72. (Versión castellana: «El constructivismo kantiano en la teoría moral». En RODILLA, Miguel A. (ed.): *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 137-86.
- 1985: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical». *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3, 223-51. (Versión castellana: «Justicia como equidad. Política, no metafísica». En *La Política* (Barcelona) 1, 23-46.
- 1993a: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- 1993b: «The Law of Peoples», En SHUTE, S. & HURLEY, S. (eds.): *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York, Basic Books.